سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

- ٦ -

موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

سلسلة موسوعات مصطلحات علماء الفكر العربي والاسلامي

١. موسوعة مصطلحات
الكندي/ الفارابي

٢. موسوعة مصطلحات
الأشعري/ عبد الجبار

٣. موسوعة مصطلحات ابن سينا

٤. موسوعة مصطلحات الغزالي

٥. موسوعة مصطلحات ابن رشد

٦. موسوعة مصطلحات فخر الدين
الرازي

٧. موسوعة مصطلحات ابن تيمية

٨. موسوعة مصطلحات
ابن خلدون/ الشريف الجرجاني

٩. موسوعة مصطلحات الشيرازي



ISBN 9953-1-0052-7

سلسلة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي

موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل.
زقاق البلاط - ص.ب: ١١-٩٢٣٢
بيروت - لبنان
web site address:
www. librairie-du-liban.com.lb
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ٢٠٠١
ISBN 9953-1-0052-7
طبع في لبنان

فهرس المحتويات

فَخْرُ الدِّين الرَّازي

I - السيرة الذاتية

١ - أهمية دراسة الرازي:

تكمن أهمية دراسة الرازي في نقطتين اثنتين:

- الأولى: في إعادة إبراز مصطلحات هذا المفكّر والتي تندرج ضمن مسلك مهم من مسالك المعرفة التي عرفها المسلمون في القرون الوسطى. وإذا كانت الاتجاهات السائدة آنذاك تنقسم إلى: ما يمثله المتكلّمون وما يمثله الفلاسفة، فإنّ في منهجية الرازي وفي مضمون فكره ما يُنبئ عن أنه استفاد من مختلف مناهج البحث السائدة في عصره آنذاك. فكان بعد الغزالي من الذين أخذوا بالمنطق الأرسطي بشكله فقط دون مضمونه. وبذلك يقول ابن خلدون: «ثم جاء المتأخّرون فغيّروا اصطلاح المنطق... ثم تكلّموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة»[1].

- الثانية: في محاولة إعادة إنتاج مفاهيم جديدة في أصوليات الفكر العربي الإسلامي حيث يمثّل الرازي في هذا الإطار ركنًا مهمًّا، كونه يشكّل مرحلة متقدّمة من مراحل تكوُّن هذه المفاهيم، مع تبلور الاتجاهات المختلفة واختلاط الثقافات والمناهج بعضها ببعض.

٢ - حياته:

هو محمد بن ضيا الدين عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين، أبو عبدالله القرشي التيمي، البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد. ولد في مدينة الري

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار البيان، بيروت، ص٤٨٩.

سنة ٥٤٤ هجرية الموافق ١١٤٩ ميلادية. من أبرز الألقاب التي عرف بها «إبن الخطيب» و«الإمام» و«فخر الدين الرازي» و«شيخ الإسلام». ولقبه بالإمام فخر الدين الرازي هو الأكثر شيوعًا وبه يتميَّز عن مجموعة من المشاهير الذين انتسبوا إلى الريّ. تتلمذ على يدي والده، فأخذ عنه علم الأصول، وكذلك اشتغل على يديه في فروع المذهب. وهو كان كثير الإجلال والاحترام لوالده، وكان يدعوه بالشيخ السعيد. بعد وفاة والده التحق بالكمال السمناني وأخذ عنه الفقه، ثم عاد إلى الري وقصد المجد الجيلي ودرس على يديه مذاهب المتكلّمين والفلاسفة. وعندما انتقل الجيلي إلى «مراغه» للتدريس فيها رافقه الإمام ودرس عليه أيضًا الفارابي وإبن سينا، مزاملًا في الوقت نفسه «السهروردي» (المتصوّف المشهور، وصاحب مذهب الإشراق والحكمة المشرقية). ثم أيضًا درس على يدي «الطبسي» وأخذ عن أحد متكلّمي الشيعة وهو محمود بن علي الحمصي.

بعد الفراغ من دراساته الأوليّة رحل إلى خوارزم حيث ناظر هناك بعض المعتزلة ولم ينجح، مما أدّى إلى خروجه منها وعودته إلى الري. وفي حدود عام ٥٨٠ هجرية توجّه إلى بخارى للإتصال ببني مازه، وكانت شهرته قد سبقته إلى سمرقند، حيث كانت بعض كتبه «كالمباحث المشرقية»، و«شرح الإشارات والتنبيهات» تُدرَّس هناك. وكان الإمام الرازي قد مرّ في أثناء رحلته هذه في طوس ونزل في صومعة الإمام الغزالي.

لم تطل إقامة الإمام في بخارى وعاد إلى الريّ في حدود عام ٥٨٣ هجرية، لكنه عاد وتوجّه إلى خراسان لملاقاة السلطان علاء الدين تكش (حكم من ٥٦٨هـ إلى ٥٩٦هـ) وعمل عنده مربّيًا لولده محمد الذي خلفه في الحكم. قرّب السلطان علاء الدين محمد أستاذه وأكرمه بأن أهداه دار السلطنة في هراة بعد استردادها من شهاب الدين الفورى سنة ٦٠٠ هجرية. وأثناء إقامته في هراة حيث لُقِّب بـ«شيخ الإسلام»، إتّصل «ببهاء الدين سام» أمير باميان، وأهداه كتاب «البراهين البهائية» وذلك سنة ٦٠٢هـ، غير أن سفره إلى باميان لم يحصل بسبب وفاة الأمير في نفس العام.

ولا نعرف ما إذا كان الإمام الفخر قد زار بغداد ومصر كما يقول البعض، لكن ما نعرفه أنه أمضى سنوات حياته الأخيرة في هراة حيث كانت وفاته عام ٦٠٦ هجرية. يبدو من خلال هذا العرض، أن الإمام الرازي كان كثير التنقّل والترحال، مما أتاح له

الاتّصال بكثير من السلاطين والأمراء، وبكثير من أصحاب المذاهب الفكرية المتعدّدة كالمعتزلة، والأشعرية، والكرامية، وهٰذا الاتّصال ما خلق له إلى جانب بعض الصداقات الكثير من العداوات التي حملت له أحيانًا الإهانة. هذه العداوات أقلقت باله ودفعته إلى الطلب من أصحابه وهو على فراش الموت أن يدفن في منزله خوفًا من أن يُمثّل أعداؤه بجثّته.

٣ - عصر الرازي:

تميّز العصر الذي عاش فيه فخر الدين الرازي ببداية الانحطاط والانهيار الفعلي للحضارة العربية الإسلامية. ففي القرنين الخامس والسادس الهجريين بدأت الخلافة العباسية تتعرّض لضغوطات متعدّدة في كل مختلف نواحي الحياة السياسية والفكرية والدينية وحتى الاقتصادية، نتيجة للانقسامات الحادّة بين المسلمين من جهة، ونتيجة أيضًا للأخطار الخارجية الداهمة.

فعلى الصعيد السياسي سوف يشهد العالم العربي والإسلامي خطرًا جديدًا تمثّله الحملات الصليبية الوافدة من الغرب، وطلائع التتار الزاحفة من شمال الشرق الأقصى خصوصًا مع تولّي «جنكيز خان» الحكم واجتياحه بلاد خوارزم ودخوله إلى «بخارى» و«سمرقند» و«الري» عام ٦٢٠ هجرية. أمام هذه التحدّيات ظهر عند المسلمين توقٌ إلى التوحّد لمواجهة هذين الخطرين. ولقد استطاعت الشعوب الإسلامية أن تحقّق شيئًا من الوحدة والنهضة في آنٍ واحد تقريبًا في طرفي العالم الإسلامي. فحصلت الوحدة في المغرب بفضل البربر (الموحّدون والمرابطون) وفي الشرق بفضل الأتراك (قوة السلاجقة) ثم (الخوارزميين) بخاصة.

وإذا كانت الدولة السلجوقية قد قامت بفضل قوة الأتراك والتي استطاعت أن تضفي نوعًا من الوحدة في الشرق المسلم، فإن كل ذلك لم يكن يكفي لإخفاء التناقضات الداخلية التي أدّت إلى إضعاف الخلافة العباسية في البداية ثم إلى انهيارها في نهاية الأمر. صحيح أن المظهر الأساسي للوحدة، كان الوحدة الدينية فقط، بحيث بقيت بغداد مركز الخلافة الدينية، إلّا أن كل ذلك ترافق مع تقلّص النفوذ السياسي ونشوء دويلات وإمارات متصارعة فيما بينها. وأهم الدول التي عاصرها فخر الدين الرازي هي: الدولة الغزنوية (٣٥١هـ - ٥٨٢هـ)، والدولة السلجوقية (٤٢٩هـ - ٥٩١هـ)، والدولة الخوارزمية (٤٧١هـ - ٦٢٩هـ)، والدولة الغورية (٥٤٣هـ-

٦١٢هـ)[1].

كان الصراع بين هذه الدول التي نشأت في أمكنة متعدّدة من العالم الإسلامي آنذاك، سببًا للتناحر على السلطة والتفرّد بها، ولنشوء جو سياسي قلق. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الدول المتناحرة قد ثبّتت الخلافات المذهبية الحادّة بين المسلمين. فالدولة الغزنوية التي تأسّست في «غزنة» (أفغانستان)، في أواخر القرن الرابع الهجري، كانت مماثلة لإمارات أخرى أسّسها قوّاد الجيوش التركية. وقد أعلن زعماء هذه الدولة وهم من السنّة المحافظين تصميمهم على انتزاع السيطرة من الشيعة (البويهيين والفاطميين). وكذلك الأمر مع السلاجقة الذين تأثّروا بالسنّة وانتهوا إلى الاعتقاد بضرورة القضاء على الأحزاب والمذاهب المعارضة، وهم انتهوا بذلك إلى تنظيم حملات متواصلة ضدّ الغزنويين والبويهيين والفاطميين. وصادف أن الخليفة العباسي «القائم» (٤٢٢هـ - ٤٦٧) كان يرغب في التخلّص من سيطرة البويهيين، فاستعان «بالماوردي» (٤٥٠هـ) وطلب منه أن يضع له كتابًا في «الحكم القويم»، فألّف كتابًا أسماه (الأحكام السلطانية)، لعلّه يفيد في دعم سلطة الخليفة الدينية. واستعان الخلفاء العباسيون أيضًا بالسلاجقة وأسندوا إليهم السلطة السياسية وكلّفوهم بمهمّة نصر الدين بالقضاء على البدع في الداخل. لكن الدولة السلجوقية فشلت في هذه المهمّة، ولم يستطع نظام الملك السلجوقي «وهو أشهر وزراء السلاجقة» أن يفعل شيئًا على كل الصعد، رغم ما مارسه من اضطهاد وضغوطات على الحركات الفكرية المعارضة للمذهب الأشعري.

أما على الصعيد الاقتصادي فقد كان الدور الأبرز هو للجيوش، وخصوصًا ما حصل مع السلاجقة. فقد حصل قوّاد الجيش السلجوقي من خلال توسّعهم في عمق الأراضي الإسلامية على إقطاعات من الأراضي مما كاد يفضي إلى سيادة النظام الإقطاعي لولا الرقابة الحازمة التي مارستها الدولة حيال قادتها العسكريين. وبمقابل الدولة السلجوقية، استطاع «أنوشكتين» أن يقيم دولة فتيّة قوية هي الدولة الخوارزمية، والتي حاولت أيام حكم «علاء الدين محمد» وهو أحد تلامذة «الإمام الرازي» أن تسقط الحكم في بغداد، وأن تقضي على الحكم السلجوقي. وبعد موت «نظام الملك» السلجوقي اختلّت سيطرة السلاجقة سياسيًّا وفكريًّا، مما سمح للمذاهب المعارضة للمذهب السنّي، بالنموّ مجدّدًا. فتعاطف الخوارزميون والغوريون مع

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥، ج١ - ص٥٩.

المعتزلة والشيعة، وكانت الدولة الخوارزمية اعتزالية، وبكنفها عاد هذا المذهب إلى قوّته وسيطرته. أمّا «غيّاث الدين الغوري» الذي عاش الإمام فخر الدين الرازي في كنفه ردحًا من الزمن، فقد كان يشمل بعطفه من وصل إلى حضرته من العلويين والشعراء على الرغم من ميله إلى عقائد المذهب الشافعي.

وإلى جانب هذه الدويلات المتصارعة، برزت فرقة «الحشاشين»، وهم فرقة من فرق الشيعة الإسماعيلية بقيادة الحسن بن الصباح الذي استطاع أن يستولي على «قلعة الموت» في الجزء الشمالي من إيران. ومن هذه القلعة شنَّ الصباح حربًا شرسة من التقتيل على أعداء الشيعة، وعلى الذين يضطهدون معتنقيها.

جملة القول إن عصر الإمام الرازي كان عصرًا مضطربًا على كل الصعد السياسية والفكرية والدينية، مما سمح بإعادة إحياء المناقشات الكلامية والفلسفية والفقهية واختلاطها بعضها ببعض. كل ذلك كان يجري في بلاطات ودور السلاطين والأمراء لمختلف الدويلات التي تعاقبت خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين[1] على حكم العالم الإسلامي، مما سيسمح لنا من إلقاء الضوء من زاوية معيّنة على إنتاج شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازي، وبالتالي على تبيان أهمية المصطلح الذي أنتجه هذا الفكر.

٤ - المكانة الفكرية للرازي:

يُعتبر الإمام الرازي علمًا من أعلام الفكر الذين ساهموا في تطوير وتخريج الفكر العربي الإسلامي المتأخّر. لكنه في الحقيقة لم يحظ بالاهتمام المناسب من قبل الباحثين والمحقّقين، فكتبه المحقّقة قليلة، والدراسات حوله من قبل الباحثين الغربيين والشرقيين قليلة ومحدودة جدًّا، مما أفقدنا عنصرًا مهمًّا لفهم التراث في أواخر مراحل تطوّره في العصور الوسطى.

وما يلفتنا أيضًا هو قلّة عناية المستشرقين بمؤلّفات الرازي وأفكاره، وذلك لأجل ضعف أثره على الفكر الغربي. فهمُّ المستشرقين والذي تابعهم فيه أيضًا بعض الباحثين العرب، هو تبيان أثر الفكر العربي الإسلامي في نشوء الفلسفة الغربية

(١) السبكي: طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية - مصر - ١٣٢٤هـ، ج٥، ص٧٢-٧٦. حيث يقدم لنا السبكي صورة عن المذاهب الفلسفية والعلمية والكلامية التي استعادت قوتها ومكانتها في هذا العصر، والتي كان للإمام الفخر الرازي معها مناقشات ومناظرات.

واللاهوت المسيحي. إن هذه المعيارية في العمل، تُغفِل البعد الحقيقي للتراث العربي الإسلامي، وهو بيان أصالته وجدّته في آن واحِد. فالإمام الفخر الرازي كان نفسه رائدًا من روّاد الأصالة والتجديد، فقد أخضع التراث الثقافي الموروث لعملية نقد فكري من أجل صياغة قواعد حكمية جديدة تساعد في حلّ مشكلات عصره الفكرية. وهو لأجل ذلك قد ضمّن مؤلّفاته حاصل ما انتهت إليه عقول الحكماء والعلماء السابقين والمعاصرين له، نذكر من هذه المؤلّفات كتابه الشهير «مُحصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين».

لقد ميّز الباحثون في الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى بين اتجاهين فكريين: يمثّل الأول الفلاسفة المشاؤون في الإسلام، والثاني المتكلّمون على مختلف مذاهبهم وفرقهم. وكل واحد من هذين الاتجاهين خضع في تكوّنه وتطوّره لعوامل داخلية وأخرى خارجية، بالإضافة إلى عوامل التأثّر والتأثير بينهما، مما جعل إمكانية الاكتفاء الذاتي والتباين المطلق بينهما أمرًا غير ممكن، بل ومستحيل. هذا هو الأساس الذي نحاول أن نتبيّنه في فكر الإمام الرازي، لأنه خير من يمثّل هذه المرحلة المتأخّرة التي وصل إليها الفكر العربي الإسلامي في جميع أبعاده ومستوياته.

إذن انقسمت مناهج البحث عند المفكّرين المسلمين إلى ثلاثة أقسام: الأول منهج القبول شكلًا ومضمونًا لمنطق أرسطو مع إخضاعه لعمليات تكييف وإضافات أوجبتها عوامل تتعلّق بدرجات تطوّر معرفية ولغوية، وهذا هو موقف الفلاسفة «المشاؤون في الإسلام». والثاني موقف الرفض الكلّي لمنطق أرسطو وخصوصًا لبعده الميتافيزيقي، مما أدّى إلى إيجاد منطق بديل على يد الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام. والثالث الموقف الذي قام على عزل منطق أرسطو عن دلالته المضمونية أي عن مادّته المعرفية والاكتفاء فقط بالجانب الشكلي. وهذا هو موقف المتأخّرين من علماء الكلام في القرن الخامس الهجري (الغزالي...) ومن بعده الإمام الفخر الرازي في القرن السادس الهجري.

أمام هذا الواقع الجديد شرع الإمام فخر الدين الرازي في الاستفادة من منهجية الفلاسفة الإسلاميين القائمة على الخلط بين منهجية التبيان (منهجية أرسطو التي تذهب من الأثر إلى المؤثّر، أي من الفعل إلى الفاعل) وبين منهجية الخبر الإسلامية (وهي تقوم على التصديق مما نقله الرسل والأنبياء واعتبارها مسلّمات لا تقبل الجدل). وهذا ما جعل إبن رشد الفيلسوف العربي المغربي يعكف على تصحيح مسار

«فلسفة التبيان» مما لحقها من شوائب على يدي الفارابي وابن سينا.

إذن حاول فخر الدين الرازي الاستفادة مما آلت إليه الأمور في عصره لأجل بناء علم عقدي يرتكز على العقل وينطلق من الفاعل إلى الفعل من المؤثّر إلى الأثر. ولقد عبّر الإمام عن ذلك في تمييزه الصحيح والدقيق بين نوعي البرهان: «الأنّي» و«اللمّي» إذ يقول: «وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان «الأن»، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان «اللم»، ومعلوم أن برهان «اللم» أشرف»[(١)]. فالإمام يؤثر طريقة النزول من الخالق إلى المخلوق انطلاقًا من تسليمه بأن «الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضروري اللازم لجبلة كل عاقل»[(٢)]. وهو يؤكّد بأن الفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار قبل الوقوف على الأدلّة. فوجود الصانع بديهي، أي أوّل في المعرفة، والفطرة الأصلية تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار، وأن القول بأن الله هو البرهان على الكل يتمّ بالنظر الفعلي لا بالإخبار النبوي «لأن معرفة الله سابقة على وجود الأنبياء»[(٣)].

لقد حافظ الإمام على مذهب السلف الصالح، وفي الوقت نفسه أخذ ما وجده مناسبًا من مسلّمات الفلاسفة، إضافة إلى منطلقاته وأصوله الكلامية بوجه عام والأشعري بشكل خاص. هذه هي الأهميّة التي تميّز فكر الرازي، وهذا ما نسعى إلى إبرازه من خلال عرضنا لمصطلحه الفكري المعبّر عن هذه التوليفة التي أسّست لما سمّي فكر المتأخّرين في الإسلام.

٥ - تلامذته:

كان للرازي مجالس درس في كل منطقة يحلّ بها، بُنيتْ له خصّيصًا في المدارس المنتشرة آنذاك. كان جمهوره غفيرًا، يتجاوز أحيانًا في جلسة الحوار الثلاثماية طالب وأكثر. وكان يلقي دروسًا في الوعظ ويجيب على الأسئلة التي تتناول الفلسفة وعلم الكلام والفقه والأصول والطب والكيمياء والنحو والأدب والتفسير وسوى ذلك من العلوم. وقيل في الرازي أنه كان واعظًا ماهرًا، فكثيرًا ما كان يغلب عليه الوجد أثناء الوعظ فَيَبْكي ويُبْكي. وكان إذا ما حلّ في منطقة، ذاعت شهرته فيها وانقسم الناس

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، طبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، ج١، ص١٠١.
(٢) المصدر نفسه، ج١٤، ص٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ج١٨، ص٤٠.

بين مؤيّد له وكاره (فتنته مع الكرامية في هراة). ومن خلال كتب السيرة التي تحدّثت عن الرازي يمكن التقاط بعض أسماء تلامذته المعروفين آنذاك.

في تاريخ مختصر الدول لابن العبري وردت أسماء منها: «أفضل الدين الخُونجي» و«أثير الدين الأبهري» و«تاج الدين الأرموي». وفي طبقات السبكي وردت أسماء منها: «شمس الدين الخوئي» و«نجم الدين الكبري» و«أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني» و«أبو الفتح الموصلي» و«زكي بن الحسن البيلقاني» و«شمس الدين الخسروشاهي» و«السلطان شهاب الدين» صاحب غزنه، و«القطب المصري».

وفي عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة وردت أسماء منها: «زين الدين الكشّي» و«شهاب الدين النيسابوري» و«محي الدين» قاضي مرند. ومن تلاميذه أيضًا كما يذكر إبن الجوزي في كتابه «مرآة الزمان»، عبد الحميد خسرو شاهي الذي يحكى عنه فضائل كثيرة في كرم الأخلاق، حُسْن العشرة واعتنائه بالملّة الإسلامية، ويبدو أنه كان أشهر تلامذته.

خلاصة القول إن هذه الأسماء هي بعض من المعروفين في عصره والذين كانوا يرتادون مجالسه، وهم غيض من فيض الرجال الذين كانوا يشدّون الرحال إليه أينما حلّ، معظّمين له ومتأدّبين على يديه بكل مهابة وإجلال.

٦ - مؤلّفات الرازي:

يبدو أن الرازي كان غزير الإنتاج واسع الاطّلاع على علوم عصره وعلوم الأوائل، لذلك اتّخذت بعض مؤلّفاته الطابع الموسوعي، الذي يعرض فيه لمختلف آراء الذين سبقوه، قبل أن يدلي بدَلْوه هو فيها.

والمؤلّفات التي تنسب إلى الإمام الرازي عددها وفير، حتى أن المؤرّخين اختلفوا اختلافًا كبيرًا في عددها وفي صحة نسبة بعضها إليه. فالأصفهاني ذكر في الشذرات أنها لا تتعدّى الأحد عشر كتابًا، والسبكي في طبقاته يرفعها إلى ثلاثة وعشرين، وفي أخبار العلماء للقفطي تقفز إلى ستين، ومع إبن كثير في البداية والنهاية، تصبح مؤلّفات الرازي في حدود المائتي كتاب تقريبًا.

والحقيقة أنه من الصعب الجزم الفاصل في أسماء كتب الرازي وعددها، بل يحتاج الأمر إلى القيام بدراسة مفردة حول هذه المسألة لتبيان صحة نسبة هذا العدد

الضخم من أسماء الكتب إليه. سيّما أن الكثير من هذه العناوين لم نعثر عليه كمخطوطات إنما نذكره ويذكره الآخرون على أنه مما ورد في بعض كتبه، أو مما أورده بعض الرواة في تصنيفاتهم وأخبارهم.

أما الدراسات الحديثة التي أجريت على مؤلّفات الرازي، فنذكر منها القائمة التي وضعها «بروكلمن» حيث رتّبها بحسب موضوعاتها وقسّمها إلى الموضوعات التالية: تاريخ، فقه، قرآن، علم كلام، فلسفة، علم النجوم، بيان، معارف منوّعة، طب، علم الفراسة، كيمياء، علم المعادن. وتابع بركلمن في هذا التصنيف الدكتور علي سامي النشّار في تصديره لتحقيق كتاب الرازي «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ذكر فيه قائمة بأسماء المؤلّفات بلغ عددها عنده سبعة وتسعين مؤلّفًا، رتّبها بحسب الموضوعات التالية: التفسير، علم الكلام، الحكمة، العلوم الفلسفية، اللغة وأصول الفقه، الطب، الطلسمات، العلوم الهندسية، والتاريخ. وعلى نفس المنوال نسج الدكتور محمد المعصومي، محقّق كتاب «النفس والروح» حيث أضاف في نهايته ضميمة تتضمّن قائمة بمؤلّفات الرازي رتّبها حسب الموضوعات التالية: علوم القرآن والحديث، الفقه وأصول الفقه، علم الكلام، الحكمة والعلوم الفلسفية، العلوم والآداب العربية، الطب، الطلسمات والعلوم الهندسية، التاريخ.

أمّا الأب قنواتي فهو ينتقد طريقة بروكلمن ومن تابعه في ذلك، ويرى أن هذا التقسيم تعوزه الدقّة طالما أننا لم نقف على مضمون المؤلّفات جميعها، وهو اعتمد التصنيف الأبجدي للمؤلّفات التي أحصاها بحدود المائة والأربعة وثلاثين كتابًا.

أمّا دراسة محمد صالح الزركان عن الإمام «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، فقد أورد فيها إحصاء شاملًا للمؤلّفات الثابتة فيها والمشكوك فيها والمنحولة، وقدّرها بأربعة وتسعين كتابًا ومائة كتاب.

أما دراسة عبد العزيز المجذوب «الرازي من خلال تفسيره»، فهي تذكر أهم المؤلّفات بحسب موضوعاتها من دون ذكر المصادر التي اعتمدت عليها أو أرقام المخطوطات. وكذلك الأمر مع دراسة ماهر مهدي هلال «الفخر الرازي بلاغيًا» حيث اكتفى المؤلّف بذكر أسماء مؤلّفات الإمام كما وردت في إحصاء الزركان وقنواتي. وهناك دراسة قيّمة للدكتور محمد العريبي وهي بعنوان «المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي» استفاد فيها من كل ما تقدّمه، ليتبنّى في النهاية الترتيب الأبجدي للمؤلّفات معلّلًا ذلك بكوننا لا نعرف من كتبه أحيانًا غير الإسم. وهو أورد المؤلّفات

بحسب دليل خاص ذكر فيه:
١- المؤلّفات المطبوعة مع ذكر مصدرها وأرقام مخطوطاتها.
٢- المؤلّفات المعروفة عناوينها من المصادر ولها مخطوطات ولم تطبع بعد.
٣- المؤلّفات التي لا نعرف عنها إلّا العناوين المذكورة في المصادر.

كل ذلك أجراه بحسب الترتيب الأبجدي.

أما التقسيم الذي سنتبعه نحن في عرضنا لمؤلّفات الرازي فهو نفس التقسيم الذي يميّز المؤلّفات بين مطبوع وغير مطبوع، محاذرين في ذلك من الوقوع في مطبّ التصنيف الذي يعتمد على المضمون. ومع ذلك فإننا سنفرد تحليلًا سريعًا لمضمون بعض المؤلّفات المطبوعة.

- المؤلّفات المطبوعة:

١- الأربعون في أصول الدين - ٢- أساس التقديس في علم الكلام - ٣- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ٤- أسرار التنزيل وأنوار التأويل - ٥- الخمسون في أصول الدين - ٦- السر المكتوم - ٧- شرح الإشارات والتنبيهات - ٨- عصمة الأنبياء - ٩- كتاب الفراسة - ١٠- لباب الإشارات - ١١- لوامع البيّنات - ١٢- المباحث المشرقية - ١٣- مفاتيح الغيب - ١٤- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين - ١٥- معالم أصول الدين - ١٦- مناظرات الإمام الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر - ١٧- مناقب الإمام الشافعي - ١٨- النفس والروح - ١٩- نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز - ٢٠- الوصيّة - ٢١- شرح عيون الحكمة - ٢٢- خلق القرآن - ٢٣- الكاشف عن أصول الدلائل - ٢٤- المحصول في علم أصول الفقه - ٢٥- المطالب العالية.

- المؤلّفات غير المطبوعة والتي لها مخطوطات

١- الآيات البيّنات - ٢- الأحكام العلائية في الأعلام السماوية - ٣- الإشارة في علم الكلام - ٤- أقسام اللذّات - ٥- تفسير سورة الإخلاص - ٦- تفسير سورة الفاتحة - ٧- التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن - ٨- جامع العلوم (بالفارسية) - ٩- حدائق الأنوار (بالفارسية) - ١٠- حدوث العالم - ١١- الخلق والبعث - ١٢- فائدة الزيارة - ١٣- شرح القانون (لإبن سينا) - ١٤- شرح

سقط الزند (لأبي العلاء المعري) - ١٥- المعالم في أصول الفقه - ١٦- الملخّص في الحكمة والمنطق - ١٧- منتخب المحصول - ١٨- المنطق الكبير - ١٩- نهاية العقول في دراسة الأصول - ٢٠- الهيئة.

- المؤلّفات التي لا نعرف إلّا عناوينها كما وردت في مؤلّفات الرازي:

١- إبطال القياس - ٢- أجوبة مسائل المسعودي - ٣- أجوبة المسائل النجارية - ٤- أحكام الأحكام - ٥- الأخلاق - ٦- إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار - ٧- الأشربة - ٨- البراهين البهائية - ٩- البيان والبرهان في الردّ على أهل الزيغ والطغيان - ١٠- تحصيل الحق - ١١- التشريح من الرأس إلى الحلق - ١٢- تعجيز الفلاسفة - ١٣- تفسير سورة البقرة - ١٤- تهذيب الدلائل وعيون المسائل - ١٥- الجبر والقدر - ١٦- الجدل - ١٧- جواب الفيلاني - ١٨- الجوهر الفرد - ١٩- البرعاية - ٢٠- الرمل - ٢١- الرياض المونقة في الملل والنحل - ٢٢- الزبدة في علم الكلام - ٢٣- السؤال - ٢٤- شرح نهج البلاغة (للإمام علي بن أبي طالب) - ٢٥- شرح الوجيز في الفقه (للغزالي) - ٢٦- شفاء العيّ والخلاف - ٢٧- الرسالة الصاحبية - ٢٨- الطب الكبير - ٢٩- الطريقة العلائية في الخلاف - ٣٠- الطريقة في الجدل - ٣١- فضائل الصحابة - ٣٢- الكمالية في الحقائق الإلهية - ٣٣- مباحث الحدود (في المنطق) - ٣٤- المباحث العمادية في المطالب المعادية - ٣٥- مباحث الوجود والعدم - ٣٦- الرسالة المجدية - ٣٧- المحرّر في حقائق النحو - ٣٨- مسائل في الطب - ٣٩- النهض - ٤٠- رسالة في النبوات - ٤١- نفثة المصدور - ٤٢- النهاية البهائية في المباحث القياسية - ٤٣- الهندسة.

- تحليل مضمون بعض الكتب (لتبيان الطريقة الجديدة في التأليف).

أ - كتاب المباحث المشرقية:

يذكر الإمام في كتاب «إعتقادات فرق المسلمين» أنه ألّف كتاب المباحث في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، أي مع بداية إشتغاله بعلم الكلام. ويشير الإمام في مناظراته إلى أن صيته قد سبقه إلى سمرقند وأن «المباحث»، و«شرح الإشارات» كانت معروفة هناك ويسمعها الناس عن الفريد الغيلاني أحد تلامذته. ويمكننا على وجه التقريب أن نحدّد عام ٥٧٩هـ، عام الفراغ من تأليف هذا الكتاب، والإمام في هذه

المرحلة كان يتلمّس طريقة في التأليف وهو قريب العهد من مرحلة الاطّلاع على كتب المتكلّمين والفلاسفة.

ما هو المقصود بالمباحث المشرقية؟ علينا أولًا أن نحدّد ماذا نعني بمشرقية. المستشرقون هم أول من اعتنى بتفسير لفظة «مشرقية»، حيث يرى «نلينو» أن هناك اتّجاهين في قراءة المشرقية: الأول يمثّله «سيلان»، ويعتبر أنها تدلّ على الإشراق أي الفلسفة الإشراقية، والثاني يمثّله «غوتييه» حيث يعتبر أنه يُقصَد بها «الشرقية». فالإمام بحسب رأيه قصد في المباحث معارضة المذاهب الفلسفية المشرقية بالمذاهب الفلسفية المغربية اليونانية. فالأولى هي مذاهب المتكلّمين المسلمين، والثانية هي مذاهب وأفكار اليونانيين وطريقتهم في بحث المسائل ومن قلّدهم من المسلمين. والحقيقة أن الفلسفة المشائية هي مغايرة للحكمة المشرقية، إن من حيث المنهج أو من حيث المضمون. وفي البداية ساد نهج الفلسفة اليونانية وكثر المشتغلون بها، لكن بالمقابل كان هناك رغبة عند البعض (ومنهم إبن سينا) في الخروج من هذا الوهج الفكري للفلسفة المشائية، ويبدو أن الإمام الفخر الرازي كان من أنصار هذا الاتجاه، فأراد في «مباحثه» إخضاع التراث الفلسفي الوافد إلى المزيد من التنقيح والتصحيح قياسًا على المسلّمات الحكمية المشرقية.

يبدأ الإمام في ديباجة «المباحث» بالحديث عن الحافز الذي حمله على تأليف الكتاب وهو تحصيل ما وجده في كتب المتقدّمين، وقد رتّب الكتاب على فصل المطالب بعضها عن بعض وأردفها إما بالأحكام أو بالنقض، ثم ذيّلها بالشكوك والاعتراضات، ليتبعها بالحلّ والجواب.

ولا يمكننا تصنيف المباحث ضمن مسار فكري واضح، فالبعض اعتبره كلاميًّا والبعض الآخر اعتبره فلسفيًّا، والأمر إختلط على البعض الآخر فجمع التصنيفين معًا. وهذا ما خلص إليه الأب قنواتي في اعتباره المباحث «أحد أهم المراجع الفلسفية كوسيلة في شرح العقائد»، وبهذا يكون الرازي قد استفاد من إبن سينا والفارابي «واحتفظ بما يناسب موقفه الكلامي الشخصي».

ويشرح الإمام طريقة تعاطيه مع المسائل التي يبحثها في الكتاب فينطلق من العام إلى الخاص. ولمّا كان الوجود أعمّ الأمور، لا جرم إبتدأنا به، ووضعنا الكتاب الأول في أحكامه وخواصه، ثم ذكرنا ما يقابله وهو العدم، ثم بعد ذلك بحثنا في الماهية والوحدة والكثرة، وفي الواجب والممكن، والقدم والحدوث. أما الكتاب

الثاني من المباحث ففيه حديث عن الجوهر والعرض وذكر خواصهما المشتركة بينهما، وذكر خواص كل واحد منهما، وذكر أحكام الجواهر. أما الكتاب الثالث فهو في الإلهيات المحضة، ومنها إثبات الوجود ووحدته، وشرح صفاته، والكلام في أفعاله وفي كيفية صدور هذه الأفعال، وأخيرًا الكلام في بيان ضرورة النبي والإشارة إلى خواصه.

والجديد الذي قدّمه الإمام في طريقة التأليف هو في مخالفته طريقة المتكلّمين في عرض المسائل، بل وأيضًا في مخالفة ترتيب الفلاسفة لعلومهم. فالإمام يجعل البحث في المقولات وهي منطقية من ضمن مباحثه الطبيعية، وكذلك مسائل العدد والمقادير، ولعلّ الجديد البارز في المباحث ما ورد في الكتاب الأول من بحث في الأمور العامة التي سعى فيها إلى تحصيل أصول حقيقية، وتقصيه لها من خلال مجمل ما قدّمه الفلاسفة والمتكلّمون.

ب - مُحصَّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين:

يبدو قطعًا أن كتاب المحصل وضعه الإمام بعد نضوج مرحلة معيّنة من مراحل تفكيره. وإن كنا لا ندري بالتحديد تاريخ وضعه إلّا أنه من الواضح أنه جاء محصلة لاختمار الكثير من الموضوعات التي كان قد طرقها في كتب ألّفها من قبل، وهو يحيل إليها في كتابه هذا. ثم أيضًا إن بعض الموضوعات التي عالجها في كتاب المحصل وردت في تمهيدات كتاب المباحث، وفي الكتابين الأول والثاني من المباحث أيضًا. أضف إلى ذلك أن المنهجية المتّبعة في عرض المسائل الواردة في كتابه المباحث من حيث قسمته إلى تمهيدات ثم البحث بالجواهر والأعراض ومن ثم الكلام في الإلهيات وملحقاتها، وقد حافظ عليها الفخر الرازي في كتاب المحصل. كل هذا ينمّ عن أن الإمام أراد أن يضع في كتابه هذا محصل ما خلص إليه في كتبه وفي مناظراته الكلامية والفلسفية. وهو وإن اعتمد صيغة التلخيص والإيجاز وعدم الدخول في التفصيلات الجزئية، فلأنه في الحقيقة كان قد أشبع الموضوعات المطروحة بحثًا وتعمّقًا في مؤلّفاته السابقة. وهو هنا يحاول أن يتوجّه إلى «أفاضل العلماء وأماثل الحكماء» ويريد أن يصنّف لهم «مختصرًا في علم الكلام مشتملًا على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد، فصنّفت لهم هذا المختصر».

والإمام عندما يعرض لمختصر عقائد علم الكلام في أركانه الأربعة، يتعرّض

لمنطلقات الفلاسفة والمتكلّمين الفكرية. وهو يناظرهم بحيث يوافق الفلاسفة في مواضيع ويخالف أصحابه الأشاعرة في مواضع أخرى.

هل يعني كل ذلك أن الإمام يحاول أن يضع أسس علم الكلام بالعودة إلى حاصل أفكار المتكلّمين والفلاسفة؟ بمعنى آخر هل حاول الإمام الرازي تعرية علم الكلام من أصوله الإسلامية الصرفة؟ لسنا نوافق على هذا الرأي، إلّا أنه وفي المرحلة المتقدّمة وهي التي يمثّلها الرازي، لا شكّ أن اختلاط الثقافات بعضها ببعض واختلاط مناهج البحث، قد أثّر كثيرًا في أفكار المتأخّرين من علماء الكلام أمثال الغزالي وغيره بحيث استفاد هؤلاء من هذا الخليط ومن أفكار الفلاسفة ومن الترجمات، وبذلك اختلط علم الكلام بالفلسفة في أواخر القرن السادس الهجري.

إن ما يتحدّث عنه الرازي هو ما آل إليه علم الكلام في عصره، وليس في منطلقاته الأساسية والتي ولا شكّ، أنه قد دخل عليها الكثير من الأصول غير الإسلامية. يبقى أن ننبّه إلى أن عنوان الكتاب يميّز بين المتقدّمين والمتأخّرين من علماء الكلام، وهذا يؤيّد ما ذهبنا إليه من أن التداخل مع الفكر الفلسفي قد طال المتأخّرين من علماء الكلام.

وفي تحليلنا لمضمون الكتاب نرى أنه في الركن الأول منه يذهب الإمام إلى توضيح المواد الفلسفية المتعلّقة بعلم الكلام، وهو بذلك يعرض لمنطلقات المذاهب الفكرية المختلفة. وفي المقدّمة الأولى يعرض للعلوم الأولية، ويشير إلى أنواع التعريف، ثم ينتقل إلى البحث في التصديق وأنواعه. كل ذلك اعتبره الإمام نوعًا من التمهيد للبحث في أحكام النظر. وفي المقدّمة الثانية، يبحث في كيفية إنتاج العلم، مما يؤدّي إلى طرح عدّة مسائل منها، النظر والفكر، وكيف يؤدّيان إلى إنتاج العلم. وهو ينتقد هنا آراء المعتزلة والأشعرية، ويقدّم تعريفًا فلسفيًّا للنظر يكشف عن طبيعة التلازم العقلي بينه وبين العلم، بحيث أن العلم يقع عقيب النظر «بالوجوب لا على سبيل التوليد». هنا يبرز أثر المنطق الأرسطي، فالتتابع العقلي بين النظر والعلم يتبعه عند الإمام الرازي التلازم الضروري بحيث يقول «لزوم العلم من النظر لزومًا بيّنًا ضروريًّا». والقياس الأرسطي واضح تمامًا في فكر الإمام بحيث تلزم النتيجة من المقدّمتين لزومًا ضروريًّا. فالنظر هو مقدمتا القياس، والعلم هو النتيجة اللازمة عن النظر. أما الحدّ الأوسط فهو من عمل الذهن. وفي المقدمة الثالثة من الركن الأول يتحدّث عن الدليل وأقسامه، والفرق بينه وبين الإمارة. خلاصة الكلام أن الرازي في

هذا الركن يحاول تبرير إستعمال المنطق الأرسطي بشكله دون مضمونه أي مادته في أصول علم الكلام.

في الركن الثاني يتحدّث عن تقسيم المعلومات والموجودات، وفيه أيضًا تمهيدات نقدية في معاني الوجود والواجب والإمكان والحدوث والقدم عند الفلاسفة والمتكلّمين. وفيه يناظر الإمام الفلاسفة ويخالفهم في كثير من الأمور، وهو ينتقد الفلاسفة عمومًا وأرسطو وابن سينا خصوصًا. أما علماء الكلام، فكثيرًا ما ينتقد المعتزلة في بعض مفاهيمهم وأحيانًا يخصّص منهم بالأسماء القاضي عبد الجبار والجبائيين كما أنه لم يوقّر أصحابه الأشاعرة وينتقدهم في مسائل كثيرة وخصوصًا عند الأشعري والباقلاني والجويني.

والحقيقة أن المسائل الكثيرة التي عولجت في الجزء الأول من الركن الثاني (الموجود والمعدوم) كانت تمهّد لإقامة نوع من التوازن بين طروحات المتكلّمين وطروحات الفلاسفة، باعتبار أنها ليست مخالفة لبعضها بالإطلاق. وفي هذا محاولة لتأسيس أصوليات الفكر الإسلامي على مرتكزات فلسفية. ونحن وإن كنا نلمس ذلك خصوصًا في حشره للمسائل الفلسفية (مسألة الموجود والمعدوم) في كتاب عن علم الكلام، ومناقشته للفلاسفة والمتكلّمين، فإن الواضح تمامًا أن الإمام يحاول أن يضع أسسًا جديدة لأصوليات علم الكلام الإسلامي، مسقطًا في ذلك كل ما حصله من ثقافة فلسفية وكلامية وفقهية، وكل ما آلت إليه ثقافة عصره على طروحات المتكلّمين، محاولًا فهمها ومناقشتها من زاوية معيّنة.

أما في الركن الثالث فيتناول مسألة إثبات واجب الوجود، ويعرض بطريقة إبن سينا التي تعتمد قسمة الوجود إلى واجب وممكن. ثم يتحدّث في الصفات الإلهية ويخالف أبو هاشم الجبائي في الأحوال، وهو يعارض أيضًا الأشعري في أن الله تعالى باقٍ ببقاء يقوم به. ثم يناقش مسألة كلام الله (القرآن) ويخلص إلى اعتباره قديمًا خلافًا لرأي المعتزلة. ثم ينتقل إلى مناقشة مسألة الأفعال عند كل من الأشعرية والمعتزلة، ويعتبر أن العبد ليس مستقلًا باختياره وليس موجبًا لأفعال نفسه، وبهذا لا يصدر الفعل عن العبد إلّا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل. أما في مسألة الحسن والقبح، فإن أريد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته فهما عقليان بهذا المعنى، أما من حيث كونهما موجبين للثواب والعقاب، فبهذا المعنى هما شرعيّان خلافًا لرأي المعتزلة. ثم يُكمِل نقاش مسألة الصلاح والأصلح والفعل لغرض، مخالفًا في ذلك

آراء المعتزلة.

أما في الركن الرابع فيعرض فيه لمسألة المعجزات وعصمة الأنبياء، والمعاد البدني والنفسي، ويعالج أيضًا مسألة الإيمان في أصل اللغة. وأخيرًا يختم هذا الركن بالكلام على الإمامة مستعرضًا لمختلف الآراء وخصوصًا الشيعة الإمامية، ويخلص إلى اعتبار «نصب الإمام يتضمّن دفع الضرر عن النفس، فيكون واجبًا» وهذا الوجوب هو عقلي.

ج - مفاتيح الغيب (التفسير الكبير):

من أهم كتب الإمام الرازي، وفيه يظهر إلى أي مدى إستفاد الإمام من محاولات المفسّرين السابقين. فهو يحاول أن يُضمِّن تفسيره حصيلة ما توصّلت إليه عقول النظار في الكشف عن المعاني والفكر الواردة في القرآن. ولم يكتف الإمام بعرض آراء المفسّرين السابقين، بل نراه ينتقد الأصول التي ارتكزت عليها تفسيراتهم، وهو وضع أصول جديدة لفهم الآيات القرآنية مع تطلّعه إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينيّة.

ضمّن الإمام الفخر الرازي «مفاتيح الغيب» حصيلة ما توصّل إليه في مباحثه السابقة، وفي مواضع كثيرة نكاد نجد في «المفاتيح» تكرارًا حرفيًّا لمقاطع من الكتب التالية: أساس التقديس، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى، عصمة الأنبياء، أسرار التنزيل وأنوار التأويل، حتى أننا قد نستغني بمطالعة «مفاتيح الغيب» عن قراءة هذه المؤلّفات.

وكتاب «مفاتيح الغيب» مميّز في طريقة تعاطيه مع كلام الله وموضوعاته وقضاياه، مما أثار الجدل الكبير حوله. فالبعض اعتبره أنه فيه «كل شيء إلّا التفسير»، وهذا رأي ابن تيمية. أمّا تاج الدين السبكي فقد قال فيه «إن التفسير الكبير فيه كل شيء مع التفسير». وابن خلكان يرى فيه «كل غريب وغريبة»، وطاش كبرى زاده يعتبر أن الإمام صنّف تفسيره بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة.

ويعود هذا التضارب في الآراء إلى اشتمال «مفاتيح الغيب» على أشياء لا عهد لأحد بها في كتب التفسير المعروفة، فما هو الجديد الذي أدخله الإمام إلى هذا العلم؟ لقد أدخل الإمام في أدوات التفسير بعضًا من العلوم الدخيلة على الملّة كما يقول الإمام محمد عبده «فقد زاد الفخر الرازي صارفًا آخر عن القرآن بما أورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملّة على ما كانت

عليه في عهده كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها». أضف إلى ذلك إشتمال «المفاتيح» على مباحث لغوية وكلامية وفلسفية.

والحقيقة أن الإمام قد تنبّه إلى خروجه عن المألوف، وإلى أنه يختط طريقة جديدة ترتكز إلى مفهوم خاص للتفسير ومنزلته في العلوم الدينية. وهو كان يدرك بأن الإكثار من علم الهيئة والنجوم في تفسير القرآن هو على خلاف المعتاد، ويرد على الذين يعيبون عليه طريقته فيقول: «إنك إذا تأمّلت في كتاب الله حق التأمّل لعرفت فساد ما ذكرته». وهو يرى أن الاعتقاد في شرف القرآن يكون بطريق الوقوف على دقائقه على سبيل التفصيل والتعيين. لقد توقّع الإمام كل ذلك الهجوم عليه، ودافع عن طريقته الجديدة بانتقاد الذين قصروا التفسير على النواحي اللغوية والأخبار، وأغفلوا ما في كتاب الله من علم هيئة ونجوم وغيرها للإستدلال على العلم والقدرة الإلهيتين، وهو يقول «إنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب - القرآن - لهذه الفوائد والأسرار، لا لتكثير النحو الغريب والإشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة».

عمل الإمام بتأليف كتابه هذا على فترات متقطّعة، وكان قد أنهى قسمًا كبيرًا منه قبل أن ينتقل للإستقرار في «هراة». ويمكننا تقدير فترة التأليف بما يقارب الثماني سنوات من ٥٩٥ هـ إلى ٦٠٣هـ، أي أنه إنتهى من تمام الكتاب قبل موته بثلاث سنوات.

لن نخوض كثيرًا في صحّة الكلام حول ما إذا كان الإمام قد أكمل تفسيره أم لا، وحول القول بأن بعض تلامذته قد أكمله، فإن المهم أن الجميع يجمعون على وجود نسق فكري محدّد وواحد، ينتظم فيه هذا الكتاب بالرغم من وجود بعض المؤشرات التي تدلّ على إقفالات كلامية مغايرة لِنَفَس الرازي في الكتابة والتأليف.

يعتبر الإمام الرازي أن القرآن معجزة النبي محمد الأهم، وأن الإيمان بالله هو أصل الإيمان بالشرائع «فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيًا أو كتابًا». وقد أعطي الإنسان القوة العقلية النظرية ليعرف بها الحق لذاته والخير لأجل العمل به. والمتأمّل في القرآن يجد فيه من الدلائل العقلية على التوحيد والحشر والنبوّة وشرح صفات الله تعالى ما لا يجده في شيء من الكتب. وفيه أيضًا الشرائع المطابقة للعقول والموافقة لها. وهكذا يكون القرآن هداية وضمانة لصدق ما في العقول، وهو النور الذي يبيّن الطريق إلى الحق. لذلك كان لا بدّ من البحث عمّا في العقل السليم بضوء نور الوحي. فالإنسان خلق لأجل المعرفة، وهو مدعوٌّ للتفكّر والتدبّر والتروّي لطلب

معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا. وأشرف المعارف وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه. وإذا كانت معرفة حقيقة الله المخصوصة غير ممكنة، فمن الممكن معرفته بآثاره وأفعاله.

كل ما تقدّم يؤكّد على أن الإمام كان يسعى جاهدًا إلى تحصيل معرفة حقيقية أداتها عقلية طبيعية، أما موضوعها ونورها فيأتيان من الوحي الإلهي. والرازي يحاول أن يُدْرِك الله بطريق عقلي مبني على مبدأي الاعتبار والإستدلال.

ويكشف الإمام في مقدّمة «المفاتيح» عن سعيه إلى تحصيل «مسائل عقدية حقيقية ويقينية» وذلك إنطلاقًا من النظر في كل ما قدّمته المذاهب والأديان كافة من آراء وأفكار.

• **منهج التفسير:**

يقيم الإمام تمييزًا بين العلوم، فيجعلها على نوعين: العلوم النافعة والعلوم غير النافعة. والعلم النافع إما أن يكون دينيًّا أو غير ديني. والعلم الديني النافع هو علم الأصول أو ما عداه. وسائر العلوم الدينية تتوقّف صحّتها على علم الأصول. ذلك أن علم التفسير يبحث عن معاني كلام الله، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلّم. وعلم الحديث يبحث في كلام الرسول، وذلك فرع على نبوّته. وعلم الفقه يبحث عن أحكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوّة. وهكذا تكون علوم التفسير والفقه والحديث من فروع الأصول، وعلم التفسير مفتقر إلى علم الأصول.

والإمام يجعل علم الأصول يتناول «معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات». إنطلاقًا من هذا الفهم لعلم الأصول، يبين لنا مدى الارتباط بينه وبين علم التفسير الذي يبدو وكأنه الفرع الأهم لعلم الأصول، ولأجل ذلك رفض الإمام أن يتكلّم في القرآن مَن لم يكن متبحّرًا في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو. إنه يتناول القرآن من موقعه كمتكلّم يبحث عن دلائل عقلية ليتوسل بها إلى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله. فالمتكلّم عنده هو الذي عرف أن القرآن كلام الله بالدلائل العقلية اليقينية.

• **المحكم والمتشابه في القرآن:**

من المشكلات التي أثارها التفسير، مشكلة المحكم والمتشابه في آيات القرآن.

وللإمام موقف من هذه المسألة، وهو بعد عرضه لمختلف الوجوه المعتمدة في هذه المسألة من قبل مختلف الفرق الإسلامية، يخلص إلى القول: «إعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلّا وتسمّي الآيات المطابقة لمذهبهم مُحْكَمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة». هذه هي رؤية الإمام للمحكم والمتشابه، لذلك هو يسعى إلى وضع قانون كلّي يتمّ من خلاله تحديد ما المقصود من المحكم والمتشابه، وفي ذلك يقول: «اللفظ إذا كان محتملًا لمعنيين، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحًا وبالنسبة إلى الآخر مرجوحًا، فإن حملناه على الراجح فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه» ويتابع قائلًا «صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بدّ فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إمّا أن يكون لفظيًا وإمّا أن يكون عقليًا. والدليل اللفظي غير قاطع، فلا بدَّ من الدليل الفعلي».

وهكذا سعى الإمام إلى وضع قانون يميِّز بين المحكم والمتشابه لحسم الخلافات بين الفرق الدينية الإسلامية. فاختلاف المذاهب داخل علم الكلام كان قائمًا على التمييز بين المعنى الظاهري والمعنى المجازي أي بين تأويلين مختلفين لما يمكن أن يكون معنى حرفيًا واحدًا.

لقد جمع الإمام في تفسيره أسلوبين: الأسلوب اللغوي والأسلوب العقلي، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «المتكلّمون هم الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسّلون بها إلى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، ولا يفسّرون القرآن إلّا بما يطابق دلائل العقل وتوافق اللغة والإعراب».

• مسائل مفاتيح الغيب:

يبدأ الإمام الجزء الأول من المفاتيح بوضع تمهيدات، ستشكّل الأساس الذي سيعتمده في عرضه للمسائل، وستشكل أيضًا إمكانية للتحقيق في المصطلحات والمفاهيم، لأجل تصحيح ونقد المذاهب المختلفة. وهو حدّد في مقدِّمته أن غرضه من عرض آراء المذاهب، ليس فقط ردّها وتبيان فسادها، بل هو يريد أن يؤسس لتحصيل «مسائل يقينية»، الأمر الذي رفع مستوى عرضه من كونه مجرّد جدل لأجل الجدل، إلى مستوى التفتيش عن الحقائق. هذه هي المرحلة التي وصل إليها علم الكلام مع الرازي، بحيث أنه لم يعد مجرّد جدل لردِّ مقدمات الخصوم، بل ارتقى إلى مستوى التأسيس العقلي اليقيني للعقيدة.

لذلك فإننا سنعرض لإبرز القضايا التي تناولها الإمام في تفسيره، موضحين كيفية تقسيمه للعلوم، وما يرمي إليه من الكشف في عرضه هذا عن بنية النظرية الدينية التي جاء بها القرآن.

يقسم الرازي العلوم إلى ستة أقسام هي:

١- الإيمان بالله ويشتمل على خمسة أقسام: معرفة الذات والصفات والأفعال والأحكام والأسماء. وتحت كل قسم من هذه الأقسام الخمسة تفريعات مهمة منها: معرفة وجود الله وصفاته وأفعاله وأحكام تكاليفه من أعمال قلوب وأعمال جوارح (فقه)، وأخيرًا معرفة أسماء الله الحسنى.
٢- الإقرار بالملائكة
٣- معرفة الكتب الإلهية
٤- معرفة الرسل
٥- معرفة ما يتعلّق بأحوال المكلّفين
٦- معرفة المعاد والبعث والقيامة

والرازي في عرضه للقضايا يركّز على الآيات التي تفيد مفاتيح النظرية الدينية، محاولًا أن يستخلص منها مشروعية وضعه نظرية دينية شاملة مرتكزة على الإيمان بالله، لأن هذا الإيمان هو رأس المعارف النظرية وأشرفها. ويستعين الإمام بقسمة الفلاسفة التقليدية للعلوم، أي إلى نظرية وعملية، وهو في ذلك يقول: «العلوم إمّا نظرية وإما عملية، وأما العلوم النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب أي القرآن. وأمّا العلوم العملية فالمطلوب، إما أعمال الجوارح، وإما أعمال القلوب، وهو المسمّى بطهارة الأخلاق وتزكية النفس. ولا تجد في هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب».

والحقيقة أن هذا التقسيم لا يتعارض مع المخطّط السابق، لأن القسم الأول في المخطّط السابق يحوي العلمين النظري والعملي، وأن الأقسام الخمسة الباقية هي فعلًا متضمّنة في القسم الأول.

نخلص إلى القول أن القرآن في نظر الإمام كتاب متضمّن لمختلف العلوم النظرية والعملية، وأن آياته هي مفاتيح البحث في هذه العلوم. والرازي حاول من خلال المسائل التي تناولها في «مفاتيح الغيب» أن يكشف عن الأصول التي تضمّنها القرآن

في شقّيها النظري والعملي، وهو يشير بذلك إلى أنّ القرآن ذاته قد أتاح المجال لهذا النوع من العمل بتقديمه «أصول المقدّمات».

لقد أدخل الإمام الفخر بطريقته في تقسيم العلوم، علومًا جديدة اعتبرت لردح من الزمن دخيلة على الملّة. وهو جعل هذه العلوم من صلب العلوم الدينية. ففي التفسير، وهو أكثر مؤلّفاته التصاقًا بالوحي، يعقد الفصول والأبواب في معرف الأفلاك وحركتها ومقاديرها، وأحوال الأرض وما يتعلّق بها من ظاهرات. وهو يعرض أيضًا لكتاب طبائع الحيوان لأرسطو ويعرض فصلًا في الإلهيات يتناول فيه مسائل هذا العلم.

كل ما تقدّم يكشف لنا عن مدى التحوّل الذي أصاب علم الكلام مع الإمام الرازي، بحيث تلازم أحيانًا عرض الآيات مع إثارة مواضيع كانت تعتبر في السابق من مجال علم الفلسفة.

II - الفضاء الفكري

الإمام الفخر الرازي غزير الثقافة متعدّد الاهتمامات، موسوعي المعرفة، قلّما أفلت علم من علوم عصره من غير أن يدركه ولو في بعض جوانبه. والمطّلع على كتب الإمام إن من حيث المضمون (الكتب المطبوعة) أو من حيث العناوين (غير المطبوعة) يجد تنوّعًا هامًّا في المسائل المطروحة. لقد اعتمد الكثير من الباحثين في تصنيفهم لمؤلّفات الرازي على فرزها بحسب الموضوعات التي تناولها. ومع خطورة وعدم دقّة هذا التصنيف بالنسبة إلى قلّة الكتب المطبوعة للإمام، وبالتالي إلى جزئية الاطّلاع على مؤلّفاته، فنحن نجد أنفسنا أمام كمٍّ هائل من الموضوعات التي عالجها، والتي إن صحّت نسبتها إليه جعلت من صاحبها موسوعة العصر الذي عاش فيه.

١- المسائل التي عالجها:

بكّر الإمام في الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة، مبتدئًا بالإطّلاع على مختلف المذاهب الكلامية والفلسفية السائدة في عصره والتي سبقته في عصور متقدّمة. فانصبّ اهتمامه بداية على تحصيل ثقافة واسعة حول هذه الموضوعات، علّه يخلص إلى تصنيف معيّن للمذاهب الكبرى على تناقضاتها، وإلى تصنيف دقيق داخل المذاهب نفسها. فهو قدّم نفسه في كتاب «المباحث المشرقيّة» كمحقّق وكمجدّد،

معتمدًا طريقة «التعمّق في المضائق والخوض في لجج بحر الدقائق».

ويبرز الإمام من خلال بعض مؤلّفاته كفقيه وأصولي ومتكلّم وفيلسوف ومُفسِّر، وطبيب وعالم فلك.

ففي «المحصَّل» و«المطالب العالية»، و«أساس التقديس» عالج الإمام معظم الآراء الكلامية السائدة، كقضية العقل والنقل، ووجود الصانع ووحدانيته وصفاته، ومسألة الحرية الإنسانية، والقضاء والقدر، وخلق القرآن، والأفعال الإنسانية، وغيرها من المسائل التي شكّلت محور نقاشات علماء الكلام.

أمّا في كتابه «المحصول في علم أصول الفقه» فقد ركّز الإمام على أهمية علم الأصول وجعله في رأس قائمة العلوم النافعة، محاولًا ردَّ كل العلوم إليه وخصوصًا علم الكلام الذي يحلو له أن يسمّيه بعلم الأصول.

أما المسائل الفلسفية التي عالجها الإمام فهي متناثرة في معظم كتبه، من «المباحث المشرقية» إلى «المحصّل» إلى «الأربعين في أصول الدين»، وحتّى أن الكثير من هذه المسائل ورد في التفسير الكبير المسمّى بـ «مفاتيح الغيب»، وهي تتناول البحث حول واجب الوجود وصفاته ورأيه في نظرية الفيض والنبوّة والنفس، وفي كيفية البرهنة على وجود الصانع. كل ذلك يدلّ على مدى تأثّر الإمام بالمنطلقات الفلسفية عند أرسطو وعند فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا، وخصوصًا في مسائل العلم الإلهي والنفس الإنسانية.

أما في التفسير، فإن للإمام طريقة خاصة في الكشف عن «مفاتيح الغيب» أسهبنا في عرضها وشرحها عند تناولنا لتحليل مضمون مؤلّفه الشهير «المفاتيح». وأما باقي العلوم التي أشرنا إليها على أنه تعاطى معها، كعلم الطب والفلك والهندسة فقد أفرد لبعضها مجموعة من الرسائل، وأورد بعضها الآخر في ثنايا كتبه الكلامية الفلسفية.

٢ - المذهب الفكري للإمام الرازي

بالرغم من أننا سلّطنا الضوء على المذهب الفكري للإمام من خلال تحليلنا لمضمون بعض كتبه المشهورة، فإننا سنحاول الآن عرض أهم المنطلقات أو المرتكزات الأساسية التي انطلق منها:

١- يمثّل الإمام المرحلة المتأخّرة التي وصل إليها علم الكلام، حيث انتقل معها من

مجرّد كونه علمًا جدليًّا مهمّته الدفاع عن العقيدة، إلى كونه علمًا يبحث عن اليقين المعرفي في العقيدة. وذلك واضح في معظم مؤلّفات الرازي، حيث يطلب دائمًا معرفة اليقين والبحث عنه في صلب العقيدة، مستفيدًا في ذلك من معظم الأدوات المنهجية التي سبقته، ومن معظم التحوّلات المعرفية التي طرأت نتيجة دخول العلوم الغريبة. فقد شرع الإمام وهو المطّلع على دقائق الأمور في اختلافات فرق المسلمين من متكلّمين وفلاسفة، في الاستفادة من منهجية الفلاسفة الإسلاميين الخبرية في بناء علم عقدي يرتكز على العقل وينطلق من الفاعل إلى الفعل. هذا التركيز للمنهجية الخبرية، يجعل من «واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهانًا عليه». واعتبار الإمام أن الله هو البرهان على الكل يتمّ بالنظر العقلي لا بالإخبار النبوي. لكن وبالرغم من كل ذلك، فقد حافظ الإمام على مذهب السلف الصالح، وبقي وفيًّا للمذهب الأشعري بالرغم مما أخذه من مسلمات الفلاسفة وبعض الأصول الكلامية الأخرى من مثل فرقة المعتزلة.

٢- نتيجة لما تقدّم، أصبح علم الكلام مع الإمام الرازي، متوحّدًا في كثير من موضوعاته مع الموضوعات الفلسفية. وهذا التوحّد يبرز في أمور ثلاثة: البحث عن الحق، والتعليل بالدليل، وجعل المدارك في العقائد الإيمانية عقلية. ونتج عن كل ذلك أيضًا تحوّل جذري عند الإمام من موقع الناقد المجادل إلى موقع الناقد الفيلسوف. وبذلك يغدو علم الكلام عند الإمام فلسفة دينية مميّزة مشبعة بروح الإيمان ومرتكز إلى ميتافيزياء إسلامية سليمة. هذه الميتافيزياء الإسلامية ارتكزت في الحقيقة إلى نمو منهجية الاستدلال عند المتكلّمين المتأخّرين، والذي يُعتبر الإمام خير ممثّل لهم. أضف إلى ذلك أن تأثّره بالمنطق الأرسطي، واستخدامه إيّاه في مباحثه، شكّل تطوّرًا مهمًّا في المرتكزات الأساسية لتفكيره.

٣- حاول الإمام من خلال اطلاعه على كتب المتقدّمين والتبحّر في ثنايا مذاهبهم أن «يترك بعض المقبولات وأن يُعرِض عن بعض المشهورات»، كل ذلك لأجل وضع أصول كلية وقواعد حقيقية، غالبًا ما ظهرت هذه القواعد والأصول في التمهيدات الطويلة التي تصدّرت كتبه. فكان في الحقيقة طلب «اليقين» أحد أهم القضايا المحوريّة التي انعقد عليها فكر الرازي. يبدو ذلك واضحًا تمامًا في ما أسلفنا ذكره عند تحليلنا لمضمون كتاب «المباحث المشرقية» ولكتابي «المحصل» و«مفاتيح الغيب»، وقد ظهر ذلك جليًّا وواضحًا من الوصيّة التي ذُيّل

بها «مفاتيح الغيب».

لقد حدّد الإمام المعيار الضروري لكل إنسان في تمييز الحق من الباطل، وهو معيار «اليقين». واليقين عند الإمام كما عرّفه في «المفاتيح» هو العلم المستفاد بالتأمّل، شرط أن يكون مسبوقًا بالشكّ. واليقين لا يُقال إلّا في العلم الحادث ولا يطبق على الله. بيد أن هذا اليقين كيف نحصله وكيف نكشف عنه؟

يصرّح الإمام في «المفاتيح» عن معنى التفكّر، الذي هو طلب المعنى بالقلب، ذلك لأن تَفكُّر القلب هو المسمّى بالنظر، والتعقُّل في الشيء والتأمّل فيه والتدبُّر له. فقول الله تعالى ﴿أو لم يتفكروا﴾ أمرٌ بالفكر والتأمّل والتدبُّر والتروّي بطلب معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا تامًّا. لقد أثبت الإمام هنا إمتلاك الفكر لليقين، لا بل أكّد قدرة القلب باستعداده الذاتي على تحصيل العلم اليقيني. فالفكر عند الإمام هو إنتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة. وعملية الانتقال هذه لا تتمّ إلّا بشيء يتوسّط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة. هذا الحدّ الأوسط، له إلى كل من الطرفين نسبة واحدة خاصة، بحيث يتولّد من نسبته إليهما مقدّمتان. هاتان المقدّمتان هما الشاهدان اللذان ينتجان المطلوب. من هنا يبدو التأثير الفلسفي الذي تحدّثنا عنه سالفًا، والذي سينعكس على قضايا أخرى تكشف عن مدى التطوّر في نظرة الإمام كمتكلّم إلى العقل وقدرته على تحصيل العلم. لن نخوض في شرح تفاصيل مذهب الإمام في تفريعاته من حيث الكلام على قدرة العقل الذاتية في تحصيل اليقين وعلى مقوّمات تجربته في طلب هذا اليقين، فإننا نكتفي هنا بعرض الخطوط العامة لفضائه الفكري تاركين للباحثين الكرام من خلال إطلاعهم على مصطلحات هذه الموسوعة، تقرير الأمر في تبيان ما يجب تبيانه.

مناظراته

بعد الانتهاء من تحصيله العلمي، رحل الإمام إلى خوارزم حيث جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدّت إلى خروجه منها فيما بعد. وهو وضع كتابًا في مجادلاته التي أجراها في بلاد ما وراء النهر، يذكر فيه أسماء من ناظرهم من أفاضل الأعيان، ومن الفرق المنتشرة آنذاك. ففي بخارى تكلّم مع الرضى النيسابوري، ومع رجل يقال له «النور الصابوني» وهو من متكلّمي القوم، وقد حاوره الرازي وأفحمه في مسألة «الرؤية» وفي مسألة التكوين والمكوّن، وفي المخلوق والتخليق، وكلّها من

موضوعات علم الكلام.

ومن بخارى انتقل الرازي إلى غزنه حيث ناظر قاضيها في مسألة الكون والتكوين وغلبه وألّب الناس عليه، ثم عاد إلى بخارى ثانية وخاض نقاشًا مع «الركن القزويني» الشافعي المذهب، حول مسألة «التعليل بالوصف»، حيث رأى الإمام أن الأوصاف غير مؤثرة في الأحكام. ثم أيضًا يذكر الإمام كيف أن القوم كانوا يتمسّكون بالقياس على طريقة أخرى سوى الطريقة المذكورة في كتب المتقدّمين، ومثاله أن تقول، ثبت الحكم في محل الوفاق، فوجب أن يثبت في محل الخلاف، وبيّن لهم ضعف هذا القول من عدّة وجوه. ثم أيضًا ناظرهم في مسألة تركيب القياسات في المسائل الفقهية، وطالبهم بأن يوردوا له حجّة واحدة تكون دليلًا على أن القياس حجّة. ويذكر أيضًا أنه ناظر «الشرف المسعودي» في مسألة الطرد والعكس وهل يدلّ على العلّية، وعن قياس المعنى وقياس الشبه، وعليّة المشابهة وقياس الطرد، وفي الحركة والسكون. ثم ناظر أيضًا بعض فقهاء الحنفية حول القول بوقوع «تكليف ما لا يطاق». وفي سمرقند ناظر «الفريد الغيلاني» في مسألة حدوث الأجسام، وبيّن له ضعف كلامه في هذه المسألة.

ومن الفرق التي ناظرها الإمام الرازي إضافة إلى المعتزلة، وإضافة إلى مخالفته بعض أصحابه من الأشاعرة، فرقة الكرامية التي كانت مسيطرة على الأجواء الفكرية في بعض مناطق بلاد ما وراء النهر. فقد قسا عليهم الرازي في مناظراته لهم وألّب الناس عليهم حتى كادوا له الضغينة، وربّما تمكّنوا منه بوضع السمّ له كما تذكر بعض المصادر، مما أدّى إلى وفاته (فتنة الكرامية).

ولم يقتصر الرازي في مجادلاته ومناظراته على الفرق الإسلامية الكلامية والفلسفية، بل اتّسعت تلك المناظرات حتى شملت مذاهب وأديانًا متعدّدة، كان أهمّها ما ورد في كتابه «في الرد على النصارى». فقد التقى الإمام في أسفاره المتعدّدة العديد من المنتمين إلى الديانات القديمة، وخاصة ديانات فارس والهند، والعديد من المنتمين إلى اليهودية والمسيحية. فجميع هذه الأديان والمذاهب كان لها وجود يتفاوت في قوّته وحجمه في حواضر خراسان وما وراء النهر. ومن جملة القضايا التي حاور فيها النصارى، ما ورد في الرسالة التي وضعها في الردّ عليهم، «سؤال النصراني للرازي»، متناولًا في هذه الرسالة جملة من القضايا العقدية بين الإسلام والمسيحية، إثباتًا من قبل الرازي لحقائق في العقيدة الإسلامية ونقضًا لشبه واردة

عليها، ونقضًا لمعتقدات مسيحية. ومن أهم القضايا التي دار حولها الحوار، دعوى ألوهية عيسى ونقضها، وصدق نبوّة محمد، ودعوى أفضلية عيسى على محمد ونقضها، ودعوى التشبيه والتجسيم، وادّعاء الغموض في التعاليم الإسلامية، وادّعاء انتشار الإسلام بقوة السيف، وأخيرًا شبهة أن المسلمين اختلفوا في فهم الإسلام حتى كفّروا بعضهم بعضًا.

والإمام الرازي انتهج في مناظرته مسلك الهدم لمقولات النصراني، أكثر مما سلك مسلك البناء للعقيدة الإسلامية.

تَطَوُّرُ المُصْطَلَح مَعَ الإمَام الـرَّازي

يتعاطى الإمام الفخر الرازي مع المصطلح من حيث هو إنتاج فكري، يخضع لما يخضع له الفكر من عمليات تغيير وتطوير. هذا مع تأكيده بأن القصد من التفكّر والتعقّل والتأمّل والتدبير والتروّي واحد، وهو التوجّه إلى «طلب معرفة الأشياء، كما هي، عرفانًا حقيقيًا تامًّا»[1]، ويعضد تصوّره هذا للتفكّر قناعة راسخة بأن «العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج. . فثبت أن ما بالذات، في العقل هو الصواب، وما بالعرض هو الخطأ»[2]. الأمر الذي جعله يتّخذ مما في العقل «بالفطرة» المعيار لتصحيح آراء المذاهب والفرق الفلسفية والكلامية الإسلامية من غير تكفير أو تبديع لأي واحدة منها. والتمهيدات الطويلة التي تصدرت مؤلفاته غايتها التحقيق في المقدمات العقلية والمصطلحات التي تشكّل البنى الفكرية للفلاسفة والمتكلّمين. وفعل تطوير الإمام الفخر لمفاهيم المصطلحات التي استلّها من المتكلّمين والفلاسفة يبدو واضحًا من خلال التعريفات التي أطلقها على الفكر والعلم، والعلم اليقيني، وعلم الأصول، والتي جاءت على نحو يسمح له بتوحيد الفلسفة والكلام من جهة، ووضع المعرفة الاستدلالية الاستنتاجية في المقام الأول في معرفة الله، وبلوغ الدين الحق.

فالفكر، عند الإمام الفخر، «هو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة». ويضيف: «ولا شك أن الفكر لا يتمّ عمله إلا بوجدان شيء يتوسّط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة. . وذلك هو المتوسّط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة، فيتولّد من نسبته إليهما مقدمتان، فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين، والمقدمتان هما

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٢.

كالشاهدين، فكما أنه لا بدّ في الشرع من شاهدين فكذا لا بدّ في العقل من شاهدين، وهما المقدّمتان اللتان تنتجان المطلوب، فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس»[1].

إن التأثير الفلسفي على الإمام الفخر في شرحه لمعنى الفكر في النص المستخرج من «التفسير الكبير» لا يحتاج إلى بيان. وعلى ضوء هذا الفهم لمعنى الفكر سوف يعالج الإمام الفخر قضية العلاقة بين النظر والعلم، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإمام الفخر يستخدم مصطلحي النظر والفكر بمعنى واحد. إذ يقول في التفسير: «إن فكر القلب والمسمّى بالنظر»[2]، وعلى ضوء مفهومه للفكر يثبت لزوم العلم من النظر لزومًا بيّنًا ضروريًّا لأن «من صدق بأن العالم متغيّر، وكل متغيّر ممكن حصل عنده التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث»[3]. ومفهومه هذا للفكر والنظر دفعه إلى وضع تعريف، غير مألوف عند الأشاعرة، خاص للذهن بأنه «قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة»[4]. ويقصد «بالقوة» «استعداد النفس لتحصيل المعارف»[5]. وهذا الاستعداد معطى من الله للإنسان. «إلا أن الله - كما يقول - خلق الروح خاليًا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها، ولكنه خلقها للطاعة، والطاعة مشروطة بالعلم. فلا بدّ من العلم، ولا بدّ من أن تكون النفس متمكّنة من تحصيل المعارف والعلوم»[6]. والله أعطى الحواس والفكر للإنسان ما أعان على تحصيل هذا الفرض «ومتى تطابقت هذه القصوى صار الروح الجاهل عالمًا»[7].

من خلال توضيح الإمام الفخر لمعنى «الذهن» يتبيّن لنا إقراره بدور ما للذات العالِمة باستخدامها قوى الحب والفكر. وإعطاؤه هذا الدور للفكر سوف يؤدّي به إلى شرح عمل الفكر على نحو يتّفق فيه مع الفلاسفة ويخالف أصحابه الأشاعرة.

ونجد الإمام الفخر يناقش مطوّلًا أقوال الناس (في الفرق) في حدّ العلم ويبيّن

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٠٦-٢٠٧.
(٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٧٥.
(٣) الرازي: محصل أفكار المتقدمين، ص ٢٣.
(٤) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٠٦.
(٥) المصدر نفسه، ص. ن.
(٦) المصدر نفسه، ص. ن.
(٧) المصدر نفسه، ص. ن.

عيوب التعريفات التي أطلقها الأشعري والقاضي أبو بكر، وأبو إسحاق الإسفرايني والقفال، وإمام الحرمين والمعتزلة والفلاسفة والغزالي ويختم المناقشة بالقول: «ولمّا ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدًّا، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليُجْعَل مُعرِّفًا له، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب. والحق أن ماهية العلم متصوّرة تصوّرًا بديهيًّا جليًّا، فلا حاجة في معرفته إلى مُعرِّف. والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجّة البحر، والعلم الضروري بكونه عالمًا بهذه الأشياء علم باتّصاف ذاته بهذه العلوم، والعالِم بانتساب شيء إلى شيء عالِم لا محالة بكلا الطرفين، فلما كان الضروري بهذه المنسوبية حاصلًا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلًا. وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعًا» ثم يعرض بعد هذه المناقشة وإيضاح مفهومه للعلم، للألفاظ التي قد يظنّ بأنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون منها: الإدراك، والشعور، والتصوّر، والحفظ، والذكر، والمعرفة، والفهم، والفقه، والعقل، والحكمة، واليقين، والذهن، والفكر... ويوضح مفهومه لكل واحد من هذه الألفاظ.

ويركّز الإمام الفخر على مفهوم اليقين باعتباره المعيار اللازم لكل إنسان في تمييز الحق من الباطل، والصواب من الخطأ وعبارته صريحة في ذلك، يقول: «إن المكلّف يحتاج إلى يقين يميّز الحق من الباطل ليعتقد الحق ويميّز الخير من الشرّ ليفعل الخير»[1]. فهو يضع معيارًا فكريًّا يعاير فيه المسائل النظرية الاعتقادية، والمسائل العملية الأخلاقية. والتعريفات التي أطلقها على اليقين قد تختلف في صياغتها، ولكنها تتّفق في منحاها وفي مضمونها مع أبرز التعريفات التي وضعت حوله في الفلسفات الحديثة. وأوضح تعريفاته لليقين هي:

- «اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمّل إذا كان مسبوقًا بالشكّ»[2]
- «اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكًا»[3]
- «اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمّل»[4]

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢٨، ص ٣١٠.
(٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٤.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥.
(٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٤٥.

فاليقين، وهذا واضح في تحديداته له، يستفاد بالتأمّل بشرط أن يكون مسبوقًا بالشكّ. ولوضعه شرط الشكّ دلالته. فهو يعني أن هناك علومًا لا يطلق عليها اليقين لكون الشك غير وارد فيها. ومن ذلك العلم بوجود النفس «لما أن العلم بها غير مستدرك»[1] والأوليات العقلية. ثم أن هذا الشرط - الشكّ - يجعل البحث عن اليقين في مستوى الإنسان من دون الله، لأن علم الله «غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمّل»[2]. وعلى ذلك «لا يقال اليقين إلا في العلم الحادِث»[3].

ونستطيع، من خلال مقارنة النص الذي ذكر سابقًا حول الفكر وعمله، وتعريفاته لليقين، أن نكتشف العلاقة التي أثبتها الإمام الفخر ما بين «الذات المفكّرة والشيء» موضوع الفكر. كما أننا أمام اعتراف صريح بفعل العقل وحركته للإحاطة بمعلومه ليحصل له الجلاء والانكشاف اللذان بهما يكون اليقين. فهو يجعل من إحاطة العقل بالشيء شرطًا أساسيًا لحصول المعرفة اليقينية، ويعبّر عن هذا قوله: «فإن العقل إنما يعرف الشيء إذا أحاط به»[4].

ومقارنة بسيطة بين أقوال الغزالي حول العلم اليقيني الذي يرى حصوله بنور يقذفه الله في الصدر، واعتراف الإمام الفخر بدور العقل في امتلاك اليقين، تبيّن - المقارنة - فهم هذا الأخير لليقين فهمًا فلسفيًا، فهو يقول: «أما العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكّن من تحصيله»[5] ويقول: «القوة العاقلة قادرة على إدراك الكليات»[6]. والمعروف أن الأشاعرة منعوا وجود الكليات تبعًا لنظر يتّهم الذّرية التي بنوا عليها فهمهم لعملية خلق الله - الفاعل المختار - الدائم للموجودات.

ويظهر الترابط بين المفاهيم التي أطلقها الإمام الفخر على العلم والعقل والعلم اليقيني في فهمه الجديد لعلم الأصول، أو علم الكلام، والذي جعله على نحو يستوعب موضوعات الفلسفة والكلام في نسق واحد وفي تغييره لوظيفة علم الكلام الدفاعية - عن العقيدة - إلى علم يرمي إلى بلوغ الحق الإلهي على قدر الطاقة.

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٤٥.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
(٤) المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ٢١١.
(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦.
(٦) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٢٢٥.

وقبل توضيح التطوير الذي أحدثه الإمام الفخر على المقصود من علم الأصول لا بدّ من تقديم رأيه فيه. فهو يجعل هذا العلم واحدًا عند سائر الأمم، وذلك ينفي عنه كونه علمًا عربيًّا أو إسلاميًّا. ونفهم ذلك من قوله بأن «علم الأصول لا يتطرّق إليه التغيير والنسخ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي»[1] وقوله: «الموجود في سائر الكتب الإلهية إما علم الأصول، وإما علم الفروع. أمّا علم الأصول: فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فوجب القطع بأن المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والإنجيل وسائر الكتب الإلهية»[2].

يعرّف الإمام الفخر علم الأصول بغايته فيقول: «المطلوب من علم الأصول معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأقسام المعلومات من المعدومات والموجودات»[3]. ويظهر في هذا التعريف الغياب التام لأية عبارة توحي بأن غاية هذا العلم الدفاع عن العقيدة وحراستها بالرد، وهو المطلوب والموضوع الأساسي لعلم الكلام كما بيّن ذلك الغزالي في كتاب «المنقذ من الضلال» وأخذ به ابن خلدون فيما بعد. إذ المطلوب من علم الأصول هو المعرفة، وفعل المعرفة في علم الأصول هو معرفة ذات الله وصفاته، ومعرفة أقسام المعلومات. ولا يختلف الإمام الفخر في الغاية الأولى من الكلام مع ما صار إليه هذا العلم في أيامه، ولكن خلافه مع المتكلّمين يبدو بجلاء في طلبه معرفة أقسام المعلومات من الموجودات والمعدومات. الأمر الذي سيؤدّي حتمًا إلى إدخال مباحث طبيعية وأخرى إلهية من حيث هي علوم قائمة بذاتها، ومن المعروف أن علماء الكلام كانوا قد استبعدوا المباحث الطبيعية إلا في حدود استدلالهم على وجود الله وصفاته[4].

ونخلص، من خلال هذا العرض للمفاهيم التي أطلقها الإمام الفخر على بعض المصطلحات، بأن التعاطي مع مصطلحات الإمام ككل مترابط ومتكامل، يكون من جهة طواعيتها لخدمة مشروعه في بناء فلسفة دينية ترتكز على النظر الاستدلالي. وقد مهّد السبيل إليه نور الوحي الإلهي، وتَطَلُّب «معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا تامًّا»[5].

(١) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٨.
(٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٨١.
(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٧.
(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١.
(٥) الرازي: مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٧٥.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات

١- تمّ اختيار الموضوعات الرئيسيّة الجليّة والتي تُعبِّر عن مضمون المصطلح وخلفيّته المنهجية، وأسقطنا تلك التي جاءت إستطرادًا.

٢- تمّ حذف جميع الجمل التمهيدية أو الاعتراضيّة أو الاستطرادية، وأشرنا إلى ذلك بوضع عدّة نقاط فصل (. . .) لأجل أن يكون التعريف مستقلًا متماسكًا ومتكاملًا بحدّ ذاته.

٣- أضيفت إلى التعريفات بعض الألفاظ التي وضعت بين هلالين لاستكمال المعنى أو للتوضيح.

٤- استوفي في المصطلح الواحد معظم تفريعاته لا سيّما تلك المتداخلة معه ضمن حقل دلالي واحد. فوضع المصطلح الرئيسي في البداية ثم وردت فروعه وفقًا لتسلسلها الألفبائي.

٥- اعتُمِد اللفظ المُفرَد في جلّ المصطلحات ووضع في صيغة النكرة إلّا أننا لم نهمل صيغة التثنية نظرًا لورودها بأبعادها في بعض الأماكن.

٦- تمّ إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت في المؤلَّف الواحد أو في المؤلَّفات المختلفة.

ثانيًا: نظم المصطلحات في الموسوعة وترتيبها:

١- رُتِّبت المصطلحات بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر، الذي وضعنا له ثبتًا في الفهارس. فجاءت القدرة تحت حرف القاف، والمقدور تحت حرف الميم، والإقتدار تحت حرف الألف، وجميعها تنتمي في جذرها إلى فعل قَدِرَ.

٢- وردت رؤوس الموضوعات نكرة، مراعاة لنظام الحاسوب الألفبائي. أمّا ما جاء منها مركّبًا، فقد وقع أحيانًا اللفظ الثاني أو الثالث فيها مُعرَّفًا.

٣- أرفقنا كل جملة بإشارة إلى إسم الكتاب مرمّزًا وإلى رقم الصفحة والسطر. ورقم السطر بحدّ ذاته أتى مطابقًا لموقع المصطلح فيه وليس لبداية التعريف.

٤- تمّ ضبط القواطع للمزيد من الإيضاح نظرًا إلى طول بعض التعريفات وصعوبة تركيب معانيها المُعقَّدة.

٥- حافظنا قَدْرَ المستطاع على طريقة الكُتَّاب والنُسَّاخ القدماء في تليين الهمزة وحذف بعض الأحرف مثل مسايل، سول، ثلث...

٦- تمّ التنوين والتشكيل بنسبة واضحة وعند الضرورة، وذلك لجلاء المعنى.

٧- ورد أحيانًا كمدخل للكلام: قلنا - نقول... الخ. المقصود هنا صاحب الكتاب، وغالبًا ما أثبتنا هذا الإسم بين هلالين (...). وأحيانًا أخرى وردت صيغ مثل نقول لهم، أو نقول له... الخ، المقصود هنا الردّ على تساؤلات يطرحها المؤلِّف وينسبها إلى أحدهم، وغالبًا ما أثبتنا الإسم إذا كان معروفًا.

ثالثًا: أسماء المؤلّفات حسب الترتيب الأبجدي (المصادر)

١- الأربعون في أصول الدين، حيدر آباد، الهند، ط١، ١٣٥٣هـ.

٢- من أسرار التنزيل، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، الناشر دار المسلم، د.ت. ودون ذكر لمكان النشر!!!

٣- أساس التقديس، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ.

٤- اعتقادات فرق المسلمين، تحقيق علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٨.

٥- خلق القرآن، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقّا، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م ١٤١٣هـ.

٦- شرح الإشارات والتنبهات، جزءان، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران، ١٤٠٤هـ.

٧- شرح عيون الحكمة، ٣ أجزاء، منشورات مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران - إيران، ١٤١٥هـ.

٨- عصمة الأنبياء، صحّحها وعلّق عليها محمد منير الدمشقي، الأزهر، مصر، ١٣٥٥هـ.

٩- الفراسة، تحقيق يوسف مراد، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٢م.

١٠- الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق الدكتور أحمد حجازي

السقّا، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
١١- لباب الإشارات، تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية، مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٥٥هـ.
١٢- لوامع البيّنات، راجعه وقدّم له وعلّق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
١٣- المباحث المشرقية، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ.
١٤- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، تقديم وتعليق الدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.
١٥- المحصول في علم أصول الفقه، جزءان، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، المملكة السعودية، جامعة الإمام سعود، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٩-١٤٠١هـ.
١٦- المطالب العالية، ٩ أجزاء، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٩٨٧.
١٧- معالم أصول الدين، تقديم وتعليق الدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢م.
١٨- مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير)، ٣٢ جزء، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢.
١٩- مناظرات الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر، حيدر آباد، الهند، ١٣٥٥.
٢٠- مناظرة في الردّ على النصارى، تقديم وتحقيق دكتور عبد المجيد النجّار، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٩٨٦م.
٢١- النفس والروح، تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية إسلام آباد، باكستان، د.ت.
٢٢- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة الدكتور بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

رابعًا: لائحة الرموز المستعملة

إسم الكتاب	الرمز
الأربعون في أصول الدين	أر
من أسرار التنزيل	أسر
أساس التقديس	أس

إسم الكتاب	الرمز
اعتقادات فرق المسلمين	إع
خلق القرآن	خل
شرح الإشارات والتنبيهات (١)	ش١
شرح الإشارات والتنبيهات (٢)	ش٢
شرح عيون الحكمة (١)	شر١
شرح عيون الحكمة (٢)	شر٢
شرح عيون الحكمة (٣)	شر٣
عصمة الأنبياء	ع
الفراسة	ف
الكاشف عن أصول الدلائل	ك
لباب الإشارات	ل
لوامع البيّنات	لو
المباحث المشرقية	مب١
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين	مح
المحصول في علم أصول الفقه (١)	محص١
المحصول في علم أصول الفقه (٢)	محص٢
المطالب العالية (١)	مطل١
المطالب العالية (٢)	مطل٢
المطالب العالية (٣)	مطل٣
المطالب العالية (٤)	مطل٤
المطالب العالية (٥)	مطل٥
المطالب العالية (٦)	مطل٦
المطالب العالية (٧)	مطل٧
المطالب العالية (٨)	مطل٨
المطالب العالية (٩)	مطل٩
معالم أصول الدين	مع
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١)	مفا١
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢)	مفا٢

إسم الكتاب	الرمز
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٣)	مفا٣
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٤)	مفا٤
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٥)	مفا٥
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٦)	مفا٦
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٧)	مفا٧
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٨)	مفا٨
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٩)	مفا٩
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٠)	مفا١٠
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١١)	مفا١١
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٢)	مفا١٢
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٣)	مفا١٣
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٤)	مفا١٤
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٥)	مفا١٥
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٦)	مفا١٦
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٧)	مفا١٧
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٨)	مفا١٨
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (١٩)	مفا١٩
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٠)	مفا٢٠
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢١)	مفا٢١
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٢)	مفا٢٢
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٣)	مفا٢٣
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٤)	مفا٢٤
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٥)	مفا٢٥
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٦)	مفا٢٦
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٧)	مفا٢٧
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٨)	مفا٢٨
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٢٩)	مفا٢٩
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٣٠)	مفا٣٠

إسم الكتاب	الرمز
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٣١)	مفا٣١
مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) (٣٢)	مفا٣٢
مناظرات الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر	منا
مناظرة في الرد على النصارى	منظ
النفس والروح	نفس
نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز	نها

أ

إباحة

- الإباحة تثبتُ بطرقٍ ثلاثةٍ: أحدها: أنْ يقولَ الشرعُ: "إنْ شئتُمْ فافعلُوا، وإنْ شئتُمْ فاتركُوا". والثاني: أنْ تدلَّ أخبارُ الشرعِ على أنّه لا حرجَ في الفعلِ، والتركِ. والثالث: أنْ لا يتكلّمُ الشرعُ فيهِ - ألبتّة - ولكن انعقدَ الإجماعُ - مع ذلكَ - على أنَّ ما لم يردْ فيهِ فبطلب فعلٍ، ولا طلبُ تركٍ: فالمكلّفُ فيهِ مخيّرٌ. (محص١، ٣٥٩، ٨)

ابتداء تخليق الإنسان

- إنّ كلمة "من" أصلها لإبتداء الغاية، تقول: خرجت من البصرة إلى الكوفة، فقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢)، يقتضي أن يكون إبتداء التخليق للإنسان حاصلًا من هذه السلالة. ونحن نقول بموجبه، لأنّه تعالى سوّى المزاج البدنيّ، ثمّ نفخ فيه الروح، فيكون إبتداء تخليقه من السلالة. (نفس، ٤٦، ١)

ابتلاء

- الابتلاء: هو الاختبار. ومعناه من الله - تعالى -: أن يفعل بعباده أو يشرع لهم، ما لو جرّد النظر إليه، كان صالحًا للاختيار. فكان معناه على التحقيق: أن يعامل عباده معاملة المبتلي. إمّا بإلزامه إيّاهم أمورًا صالحة لذلك. كالأمر بأنواع من العبادات، أو بإنزاله عليهم أفعالًا مؤثّرة فيهم، كالأسقام والأمراض، وإفاضة الجود والإنعام. (ك، ٥٥، ١٧)

أبد

- الأزل: وهو الدهر المتقدّم، الذي لا أوّل له. وأمّا الأبد فهو الدهر المتأخّر الذي لا آخر له. وههنا بحث وهو أن مُسمّى الأزل هل له تحقّق ووجود أم لا؟ أمّا الأول: فهو باطل لأنّ كل وقت يكون موجودًا في نفسه فله تعيُّن، وامتياز عمّا عداه، وكل ما كان كذلك فهو متأخّر عمّا قبله، ومتقدّم على ما بعده، وكل ما كان كذلك فهو ضدّ الأزل، ولا يصدق عليه كونه أزليًّا. وأمّا الثاني فهو أيضًا مشكل. لأنّ مُسمّى الأزل، إذا لم يكن له في نفسه تحقّق فذلك محال. لأنّه لا بدَّ من الاعتراف بتحقّق اللاأوليّة، إمّا في وجود العالم أو في عدمه. واعلم أن الحق أنه لا بدّ من الاعتراف بتحقّق اللاأوليّة إمّا في الوجود أو في عدمها. إلّا أنّ الحق أنّ تصوّره من حيث إنّه هو، أعلى شأنًا من العقول البشرية، والأفكار الإنسانيّة. (مطل٥، ١٠٥، ١٤)

إبداع

- الإبداع وهو أن لا يتوقّف صدور المعلول عن العلّة على توسّط الآلة والزمان والمادة. (ش١، ٢٣٤، ٢٨)
- إنّ الإبداع أعلى رتبة من التكوين. (ش١، ٢٣٤، ٣٢)
- أمّا بيان أنّ لفظ الخلق جاء في اللغة بمعنى

الإيجاد والإبداع، فيدلُّ عليه وجوه: الأول: قوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) ولو كان الخلق ها هنا عبارة عن التقدير لصار معنى الآية إنّا كل شيء قدّرناه بقَدْر، فيكون تكريرًا بلا فائدة. الحجّة الثانية قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لكان معنى الآية: وقدّر كل شيء فقدَّره تقديرًا. الحجّة الثالثة قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (فاطر: ٣). فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون المراد نفي خالق غير الله يرزقكم من السماء، وهذا لا يقتضي نفي خالق غير الله. قلنا بتقدير أن يصحّ الإيجاد من غير الله لا يمتنع إثبات خالق غير الله يرزقنا من السماء، لأنَّ الملائكة يصدق عليهم كونهم خالقين، ولا يمتنع عليهم أن يرزقوا غيرهم، ولذلك يقال رزق السلطان فلانًا كذا إذا ملكه ومكّنه من التصرّف فيه، فثبت أنّ هذه الآية تقتضي نفي خالق غير الله، ولا يمكن حمل الخالق هاهنا على المُقدِّر، لما بيّنا أنّ في المقدورين كثرة، فوجب أن يكون المراد منه الإيجاد والإبداع. الحجّة الرابعة: قوله ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) ولا يليق بلفظ الخلق هاهنا إلّا الإيجاد. الحجّة الخامسة: قوله: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ (لقمان: ١١) ذكر هذا على سبيل الإنكار، وهذا صريح في أنّ كل من سوى الحق ليس بخالق، فثبت بهذه الدلائل أنّ الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع. (لو، ٢١٤، ٢)

- الإبداع الإنشاء، ونقيض الإبداع الاختراع على مثال، ولهذا السبب فإنّ الناس يُسمّون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعًا. (مفا٤، ٢٥، ١٢)
- الإبداع عبارة عن تكوين الشّيء من غير سبق مثال، ولذلك فإنّ من أتى في فنٍ من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها، يقال: إنّه أبدع فيه. (مفا١٣، ١١٨، ٦)

إبداعيّات

- إنّ الأعراض إنّما تتشخّص بسبب موضوعاتها المعيّنة، وأمّا الإبداعيات فليس تشخّصها لحصولها في تلك الأحياز فإنّ نوعها في شخصها، فالمشخِّص لها هو طبيعة نوعها. (مب١، ١٤٠، ٢١)

أبديّ

- أبديّ ومعناه أنّه موجود من الآن لا إلى آخر ونهاية. (أر، ٢١٨، ٢٤)
- إنّ ما لم يكن أزليًّا وجب أن لا يكون أبديًّا، لأنّ ما لا يكون أزليًّا كانت ماهيّته قابلة للعدم، وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة، فتكون الماهيّة قابلة للعدم أبدًا. (مح، ١٠١، ١١)
- الأبدي. ومعناه أنّه لا آخر له، ولا يصير معدومًا بعد وجوده البتّة. (مطل٣، ٢٤٨، ٨)
- الأبدي، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل. (مفا١، ١٢٨، ١٣)
- أمّا في دوام الوجود فهو (الله) أرفع الموجودات، لأنّه واجب الوجود لذاته وهو الأزليّ والأبديّ والسرمديّ، الذي هو أوّل لكل ما سواه، وليس له أوّل وآخر لكل ما سواه، وليس له آخر. (مفا٢٧، ٤٣، ١٨)

أبديّة

- آلام الآخرة أبديّة سرمديّة لا تنقطع البتّة. ونسبة عمر جميع الدّنيا إلى الآخرة الأبدية أقلّ من الجزء الذي لا يتجزّأ بالنسبة إلى ألف ألف عالَم مثل العالم الموجود. (مفا١٧، ١٠٤، ٢٠)

إبصار

- أمّا الإبصار فنقول أنّا إذا نظرنا إلى وجه زيد نظرًا بالاستقصاء ثم غمّضنا العين، فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علمًا جليًّا خاليًا عن الشكّ والشبهة، وإذا فتحنا العين مرّة أخرى ونظرنا إليه علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين، فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر إلى ذلك المرئيّ أمر مغاير للعلم الذي كان حاصلًا حال تغميض العين، فهذا التغاير هو الإبصار، فثبت أنّ الإبصار أمر مغاير للعلم. (أر، ١٦٨، ٩)
- الإبصار عبارة عن حالة إضافية تحصل بين القوّة الباصرة وبين المرئي الموجودة في الخارج من غير أن تنطبع صورة المرئي في القوة الباصرة أو في محلّها، وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس. (ش١، ١٣٠، ٣٧)
- إنّ الإبصار ليس نفس الانطباع. (ش١، ١٣٧، ٣)
- أمّا الإبصار فهو عبارة عن تأثّر الحَدَقة بصورة المرئي، فثبت أنّ السمع والبصر عبارة عن تأثّر الحاسة. (مفا٢٧، ١٥٣، ٢٣)

إبطال التسلسل

- في إبطال التسلسل: إعلم أنّه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل: البرهان الأول: إنّا لو فرضنا كون كل ممكن، معلولًا لممكن آخر، لا إلى نهاية، لزم كون تلك الأسباب والمسبَّبات موجودة دفعة واحدة بأسرها، بناء على المقدّمة التي بيّناها، وهي أنّ السبب لا بدّ وأن يكون موجودًا حال وجود المُسبَّب، وإن ثبت هذا، فنقول: مجموع تلك الأسباب والمُسبَّبات: ممكن الوجود، والدليل عليه: إنّ ذلك المجموع مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد ممكن، فالمجموع مفتقر إلى الأسباب الممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فثبت أنّ ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن فله مؤثّر، فذلك المجموع له مؤثّر. فنقول: المؤثّر في ذلك المجموع، إما يكون نفس ذلك المجموع، أو أمرًا داخلًا فيه، أو أمرًا خارجًا عنه، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها. أمّا القسم الأول: وهو أن يقال إنّ ذلك المجموع علّة لنفسه، فهذا باطل من وجوه: الأول: إنّه لا معنى لقولنا إنّه علّة لوجود نفسه، إلّا أنّه غير محتاج إلى الغير، وقد دللنا على أنّ ذلك المجموع ممكن لذاته، فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أنّ الممكن غنيّ عن السبب، فيكون هذا رجوعًا إلى المقدّمات السالفة، من أنّ الممكنات، هل تتوقّف على السبب أم لا؟ ونحن إنّما نتكلّم في هذا المقام بعد إثبات أنّ الممكن لا بدّ له من سبب ... الثالث: إنّ المعلول مفتقر إلى العلّة، فلو كان الشيء الواحد علّة لنفسه لزم كونه مفتقرًا إلى نفسه. والافتقار إلى الشيء نسبة، والنسبة لا تحصل إلّا بين

الأمرين، فأمّا الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، فيمتنع كونه منسوبًا إلى نفسه. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال: علّة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع، فهذا أيضًا باطل، لأنّ كل ما كان علّة للمجموع، وجب كونه علّة لجميع آحاد ذلك المجموع، ولا شكّ أنّ أحد آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد، الذي فرض كونه علّة لذلك المجموع، فحينئذٍ يلزم في ذلك الواحد كونه علّة لنفسه، وقد بيّنّا أنّ ذلك محال، ويلزم منه أيضًا أن يكون علّة لعلّة نفسه وذلك يوجب الدور، وقد بيّنّا أنّه محال، فثبت أنّ هذا القسم أيضًا باطل، ولمّا بطل هذان القسمان، ثبت أنّ علّة ذلك المجموع يجب أن يكون أمرًا خارجًا عن ذلك المجموع، والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنًا، والموجود الذي لا يكون ممكنًا لذاته يكون واجبًا لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٤١، ٣)

أبعاد

- إنّ الأجسام والأبعاد أمور يحصل فيها ترتيب في الوضع. (شر٢، ٥٩، ١٦)

- إنّ الأبعاد متناهية وكل متناهٍ يحيط به حدّ أو حدود. (ل، ٥١، ١٣)

أبعاد حجميّة

- الأبعاد الحجمية لا تتداخل. (ش١، ٦٧، ٣١)

ابن الله

- إنّ الله تعالى نزّه نفسه عن الوالديّة والولديّة بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) ولم ينزّه نفسه عن الخلّة والمحبة، فإن سائر أنبيائه وأوليائه أخلّاؤه وأحبّاؤه بمعنى التشريف والتعظيم. ولا يجوز أن يقال: إنّهم أبناؤه وأولاده على معنى ذلك لالتباسه بالباطل، فإنّ نسبته إلى الوالديّة لا يحتمل إلّا الحقيقة، فإنّه لا يقال: فلانٌ ولد فلانٌ وابنه إلّا بمعنى أنّه ولده حقيقة، وإنّه لا يحلّ لذلك، بخلاف مقام الخلّة والمحبة، فإنّه يلزم من انفصال الولد عن دار الوالد بعد اتصاله به مع بقائه على الولديّة، ولا يلزم من انفصال الخليل والحبيب عن الخليل والحبيب بعد اتصاله به مع بقائه على الخلّة والمحبة؛ ولأنّ الولديّة مشعرة بالجنسيّة، ولا كذلك الخلّة والمحبة. فهذا الفرق بين جواز تسمية المقرّب بخليل الله وحبيب الله، وعدم جواز تسميته بابن الله وولد الله. (منظ، ٤٨، ٩)

اتحاد

- أمّا القول بالاتحاد فهو أيضًا باطل لأنّ الشيئين إذا اتّحدا فهما حال الاتحاد إن كانا باقيين فهما اثنان ولا واحد، وإن عدما معًا كان الحاصل ثالثًا مغايرًا لهما، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد أيضًا لأنّ الموجود لا يكون عين المعدوم، فثبت بما ذكرنا أنّ القول بالحلول والاتحاد باطل. (أر، ١١٧، ٨)

- ها هنا قوم من الجهّال يجوّزون الاتحاد فيقولون الأرواح البشريّة إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتّحد العاقل بالمعقول، وعند هذا الاتحاد يصحّ لذلك العارف أن

يقول أنا، كما نقل عن الحسين بن منصور (الحلّاج) أنّه قال أنا الحق، وعن أبي يزيد (البسطامي) أنّه قال سبحاني، إلّا أنّ القول بالاتحاد باطل، لأنّ عند حصول الاتحاد إن بقيا فهما إثنان لا واحد، وإن عدما فالحاصل شيء ثالث غيرهما، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد، لأنّ الموجود ليس هو نفس المعدوم. (لو، ١٠٨، ١٧)

- اعلم أنّ قولنا: إنّ هذا الشيء صار شيئًا آخر: له تفسيران: أحدهما: أن تكون الذات المعيّنة موصوفة بصفة، ثم زالت عنه تلك الصفة، وحدثت فيه صفة أخرى. وهذا معقول. كقولنا: إنّ الماء صار هواء، فإنّ معناه: أنّ الجسم المُعيّن كان موصوفًا بالصفة المائيّة وزالت هذه الصفة عن ذلك الجسم، وحدثت فيه الصفة الهوائيّة، وهذا معقول جائز. وأمّا التفسير الثاني: وهو أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى، فهذا قول باطل. والدليل عليه: أنّهما عند الاتحاد إمّا أن يكونا باقيين، أو يكونا معدومين، أو يكون أحدهما باقيًا، والآخر معدومًا، فإن كانا عند الاتحاد باقيين، فهما اثنان لا واحدًا، فكان القول بالاتحاد باطلًا. وإن كانا معدومين فهما قد عدما وهذا الذي حصل وحدث، شيء ثالث مغاير لهما، وهذا معقول، إلّا أنّه ليس هذا من باب الاتحاد، وأما إن قلنا: إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقيًا، ويكون الثاني فانيًا، فهذا أيضًا باطل لأنّهما لو اتحدا، لزم أن يقال: إنّ الموجود عين المعدوم، وذلك باطل قطعًا، فثبت: أنّ القول بالاتحاد محال. (مطل٢، ١٠٤، ١٧)

- القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال، لأنّ ذلك إنّما يُعْقَل إذا زال عنه الوجود القائم به، وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة أخرى صفة الوجود. إلّا أنّ ذلك محال، لأنّه لمّا كان واجب الوجود لذاته، كان زوال ذلك الوجود عنه محالًا، فكان اتّصافه بذلك الوجود الذي هو منفرد به، واجبًا لذاته، ومتى كان الأمر كذلك كان الاتحاد في حقّه محالًا. (مطل٢، ١٠٥، ٤)

اتصاف الشيء بالشيء

- لا معنى لاتّصاف الشيء بالشيء إلّا حصول الصفة للموصوف. (ش١، ١٣١، ٥)

اتصال

- أمّا الاتّصال: فهذا يستدعي شيئين ليكون أحدهما متّصلًا بالثاني، ثم هذان الشيئان إمّا أن يكون أحدهما ممتازًا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي، أو لا يكون كذلك. فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية، وتكون نهايتاهما واحدة بالفعل. والثاني كما إذا فرضنا خطًّا ليس فيه مقطع بالفعل، فإنّه يقال: هذا الخط متّصل واحد، لأجل أنّه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد، يكون ذلك المقطع مشتركًا فيه، فالمتّصل بالوجه الأول هو أن يكون قد حصل فيه قسمان، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل. والمُتّصل بالوجه الثاني هو شيء واحد في الوجود الخارجي، فليس هناك قسمان، ولا جزءان بالفعل البتّة، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعًا، لكان ذلك المقطع مشتركًا فيه بعينه بين القسمين. هذا هو الكلام في الاتّصال. (شر٢، ١٠١، ١٠)

اتصال جسمي

- إن الإتصال الجسمي موجود في محلّ وهو المسمّى بالهيولى. (ش١، ١٦، ٣٧)

اتفاق

- إنّ الإتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري، ولا يستند القسر إلى قسر آخر إلى غير النهاية كما ثبت بل لا بدّ وأن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة. فإذًا الإرادة والطبيعة أقدم من الإتفاق. (مب١، ٥٣٨، ١)

أثاث

- ما الفرق بين الأثاث والمتاع؟ قلنا: الأقرب أنّ الأثاث ما يكتسي به المرء ويستعمله في الغطاء والوطاء، والمتاع ما يفرش في المنازل ويزيّن به. (مفا٢٠، ٩١، ٢١)

إثبات

- العقل ما استحضر ماهيّة النفي والإثبات إلّا وجزم بأنّه لا واسطة بينهما، فالمراد من الإثبات كل ما له تحقُّق وتعيُّن وتميُّز في نفسه، وبالنفي ما لا تحقُّق له ولا تعيُّن له ولا تخصّص له البتّة في نفسه، إذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة إن كان لها تعيُّن وتخصُّص بوجه ما كان داخلًا في الإثبات، وإن لم يكن لها تحقّق وتخصّص أصلًا كان داخلًا في طريق النفي فثبت أنه لا واسطة بينهما. (أر، ٤٨٠، ٣)
- لا واسطة بين النفي والإثبات. (مب١، ٢٠، ٨)

إثبات بالخبر

- مثال الإثبات بالخبر: أنّه لو قال المستدلّ: حيوان نجس حالة حياته، فيُغسل الإناء من وُلوغه سبعًا كالكلب. وإذا منع حكم الأصل يستدلّ عليه بقوله عليه السلام: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسل سبع مرات. (ك، ٩٦، ٦)

إثبات بالقياس

- مثال الإثبات بالقياس: أن يقول في إفلاس المشتري: عِوَض مستحقّ في عقد معاوضة، عجز من عليه عن تسليمه. فيثبت لمستحقّه حق الفسخ، كما إذا أفلس المسلم إليه. فإذا منع الأصل، فرض فيه وقاس على ما إذا انقطع الجنس والمعنى واحد في المواضع كلّها. وألحق به بعضهم القياس على أصل يثبت بالاستحسان؛ فإنّه يكون كأنّه غير ثابت. مثل: من يلحق الجماع ناسيًا في الحجّ بمثله في الصوم. فيقول "الحنفي": القياس فيه: الفساد. وإنّما تركناه استحسانًا، والقياس على محل الاستحسان غير جائز. (ك، ٩٦، ١٠)

أثر

- حقّ إنّه يلزم عدم عند عدم الأثر، أمّا ما ليس بحق: فهو: أنّ عدم المؤثّر إنّما حصل من عدم الأثر، لأن الأثر تابع، والتابع لا يصير متبوعًا، لا في جانب الوجود، ولا في جانب العدم. (مطل١، ١٢٠، ٦)
- نقول (الرازي) كون الأثر ممكن الوجود ومحتاجًا، شرط لتأثير المؤثريّة فيه. (مطل١، ١٢١، ٩)
- يقال مات فلان على أثر فلان أي بعده، وأصل هذا أنّ الإنسان إذا مات بقيت علاماته وآثاره بعد موته مدّة، ثم إنّها تنمحي وتبطله بالكليّة، فإذا كان موته قريبًا من موت الأول

كان موته حاصلًا حال بقاء آثار الأول، فصحّ أن يقال مات فلان على أثر فلان. (مفا٢١، ٧٩، ١٤)

أثر التعقّل النفساني

- أما الأثر النفساني الحاصل عند التعقّل عَرَض غير محسوس حالّ في نفس غير محسوسة. (ش٢، ٦٢، ٢٤)

إثم

- ذكروا (المفسرون) في الخطيئة والإثم وجوهًا: الأوّل: أنّ الخطيئة هي الصغيرة، والإثم هو الكبيرة وثانيها: الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها، والإثم هو الذنب المتعدّي إلى الغير كالظلم والقتل وثالثها: الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعَمْد أو بالخطأ، والإثم ما يحصل بسبب العَمْد. (مفا١١، ٣٨، ١٣)
- لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دلّ هذا على أنّ هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم. (مفا١٢، ٣٩، ١٦)

أجارة

- إنّ الزاهد والعابد يشتركان في أن مطلوبهما من الزهد العبادة تحصيل اللذّات في الآخرة، لكن الزاهد يطلبها بترك اللذّات في الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحمّلها. والأول يسمّى مبايعة، والثاني يسمّى أجارة. (ش٢، ١٠٥، ٢٩)

إجازة

- الإجازة: تنفيذ ما سبق انعقاده فيما أنشئ له مستندًا إلى أوله عند تبيّن الصلاح فيه. فالإجازة في الاستناد في التقرير فيه، كالفسخ في الحلّ والنقض. (ك، ٦٠، ٢)

آجال اختراميّة

- إنّ لكل إنسان أجلين: أحدهما: الآجال الطبيعيّة. والثاني: الآجال الاخترامية. أما الآجال الطبيعيّة: فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونًا من العوارض الخارجية لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية: فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية: كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة. (مفا١٢، ١٥٣، ٢٧)

آجال طبيعيّة

- إنّ لكل إنسان أجلين: أحدهما: الآجال الطبيعيّة. والثاني: الآجال الاخترامية. أما الآجال الطبيعيّة: فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونًا من العوارض الخارجية لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية: فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية: كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة. (مفا١٢، ١٥٣، ٢٧)

إجباء

- الإجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه. (مفا٧، ٨٥، ١٦)

اجتباء

- الاجتباء هو أن تأخذ الشيء بالكلّية وهو إفتعال من جبيت، وأصله جمع الماء في الحوض والجابية هي الحوض. (مفا٢٠، ١٣٥، ٢١)

اجتماع

- السكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيِّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر، والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيِّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيِّزين في حيِّزين بحيث لا يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيِّزين في حيِّزين يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث. (أر، ٥، ٧)

- إنّ الجسم إن حصل في حيِّز بعد أن كان حاصلًا في غيره، فهو الحركة. وإن حصل في حيِّز مع أنه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيِّز فهو السكون. وإن حصل جسمان في حيِّزين يتخلّلهما ثالث، فهو الافتراق. وإن كان لا يتخلّلهما ثالث فهو الاجتماع. (شرا، ١٠٥، ٢١)

- الإجتماع حصول الجوهرين في حيِّز واحد بحيث لا يمكن أن يتخلّلهما ثالث، والإفتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالث. (مح، ٧٦، ١٧)

- الإجتماع وهو عبارة عن حصول متحيِّزين في حيِّزين بحيث لا يتخلّلهما فضاء وخلاء. (مطل٤، ١٠، ١٧)

- الأعراض النسبيّة وهي أنواع. الأوّل: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأوّل في الحيِّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيِّز الأوّل هو السكون، وحصول الجوهرين في حيِّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الإجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مح، ٢٦، ٢٣)

- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمعٍ من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهمٍّ خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدَّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدَّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أنه لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١٣)

اجتهاد

- الاجتهاد: بذل الوسع في طلب حكم النازلة، أو طلب طريق ثبوته. (ك، ٢٨، ١٨)

- الاجتهاد: هو البحث والتطلّب من الجَهْد. وهو المعاناة، لما فيه مشقّة وتعب، لا من الجُهد، الذي هو غاية الطوق. وهو في الاصطلاح: بذل المجهود في طلب علم أو ظنّ بحكم النازلة من الأدلّة، بواسطة الفكرة والتأمّل. (ك، ٥٥، ٧)

- (الاجتهاد) في اللّغةِ عبارةٌ: عن استفراغِ الوسعِ في أيِّ فعلٍ كانَ، يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ الثقيلِ"، ولا يقالُ: "استفرغَ وسعَه في حملِ النواة". وأمَّا - في عرفِ الفقهاءِ - فهو: "استفراغُ الوسعِ في النظرِ فيما لا يلحقُهُ فيهِ لومٌ، مع استفراغِ الوسعِ فيهِ".. وهذا سبيلُ مسائلِ الفروعِ؛ ولذلكَ

تسمّى هذه المسائلُ - مسائل. (محص٢، ٧، ٣)

أجر عظيم

- ذكرنا أنّ المغفرة إزالة السيئات التي هي في الدنيا لازمة للنفس، والأجر العظيم إشارة إلى الحياة التي هي بعد مفارقة الدنيا عن النفس. (مفا٢٨، ١١٦، ٩)

أجرة

- إنّ الأجرة لا تستحقّ إلا على العمل الموافق للطلب من المالك. (مفا٢٨، ١٠٧، ٢٩)

إجزاء

- "الإجزاءِ"؛ وقد ذكروا فيهِ تفسيرين: أحدهما: - وهو الأصحُّ -: أنَّ المرادَ من كونِهِ مجزيًا هو: أنَّ الإتيانَ بِهِ كافٍ في سقوطِ الأمرِ. وإنّما يكونُ كافيًا: إذَا كانَ مستجمعًا لجميعِ الأمورِ المعتبرةِ فيهِ، من حيث وقعَ الأمرُ بِهِ. وثانيهما: أنَّ المرادَ من "الإجزاءِ": سقوطُ القضاءِ. وهذا باطلٌ؛ لأنّه لو أتَى بالفعلِ - عند اختلال بعض شرائطه - ثمَّ ماتَ: لمْ يكون مجزئًا مع سقوطِ القضاءِ. ولأنَّ القضاءَ إنّما يجبُ بأمرٍ متجدِّدٍ. (محص١، ٤١٤، ٧)

أجزاء الحقيقة

- إنّ أجزاء الحقيقة قد تكون متميِّزة في الخارج وقد لا تكون. مثال الأول الإنسان المركَّب من النفس والبدن فإنّهما موجودان كل واحد منهما متميِّز عن الآخر في الخارج. ومثال الثاني السواد فإنّه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضًا للبصر والبداهة حاكمة بأنّ جهة الإشتراك مغايرة لجهة الإمتياز، فإذًا السواد مركَّب في نفسه عن جهة الإشتراك وهي اللونية وعن جهة الإمتياز وهي القابضية. إلّا أنّ هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاصلًا في الخارج. (مب١، ٥٦، ١٩)

أجزاء لا تتجزّأ

- في بيان أنّه لمّا كانت الحركة مركّبة من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة، وكان الزمان من آنات متتالية، كل واحد منها لا يقبل القسمة، وجب أن يكون الجسم مركّبًا من أجزاء لا يتجزّأ كل واحد منها، ولا يقبل القسمة. واعلم: أنّ هذا الفصل كالمتّفق عليه بيننا وبين الفلاسفة. فإنّ الكل اتّفقوا على أنّ الحركة والزمان والمسافة: أمور ثلاثة متطابقة. فإن ثبت كون واحد منها مركّبًا من أجزاء لا تتجزّأ، كان الحال في الكل كذلك. وإذا كانت هذه المقدّمة، مقدّمة اتّفاقية. فلا حاجة بنا إلى تقريرها بالبرهان. إلّا أنّا نبيّن البرهان القاطع على صحّتها، مبالغة في البيان والتقدير. فنقول: الدليل عليه: هو أنّ المقدار المعيَّن من المسافة الذي يتحرّك المتحرّك عليه، بالجزء الذي لا يتجزّأ من الحركة، في الآن الذي لا ينقسم من الزمان. إمّا أن يكون منقسمًا أو لا يكون منقسمًا، فإن كان منقسمًا كانت الحركة إلى نصفه، توجد قبل الحركة من نصفه إلى آخره. فتكون تلك الحركة منقسمة. وقد فرضناها غير منقسمة. وأيضًا: الزمان الذي يقع في النصف الأول من الحركة، متقدِّمًا على الزمان الذي فيه النصف الثاني. فيكون ذلك الآن منقسمًا. وقد فرضناه غير منقسم.

هذا خلف. وأمّا إن كان ذلك المقدار المعين من المسافة غير منقسم. فهو الجوهر الفرد. ثم بهذا الطريق يقع كل واحد من الأجزاء التي لا تتجزّأ من الحركة، وكل واحد من الأجزاء التي لا تتجزّأ من الزمان، في مقابلة جزء لا يتجزّأ من المسافة. وذلك يقتضي كون المسافة مركّبة من الأجزاء التي لا تتجزّأ. وذلك هو المطلوب. (مطل٦، ٤٥، ٢٣)

أجزاء الماهيّة

- إنّ أجزاء الماهيّة الواحدة وحدة حقيقية لا بدّ وأن يكون لبعضها تعلّق بالبعض. (مب١، ٦٧، ٢١)
- إنّ أجزاء الماهيّة لا بدّ وأن يكون بعضها علّة لوجود البعض. (مب١، ٦٨، ٩)
- إنّ أجزاء الماهيّة: منها ما لا بدّ وأن تؤخذ في حدود الماهيّة، ومنها ما تؤخذ في حدودها الماهيّة. أمّا التي تؤخذ في حدود الماهيّة فكأجزاء الأجسام المركّبة مثل المعاجين وبدن الإنسان فإنّها مأخوذة في حدود كلّيتها. وأمّا التي تؤخذ في حدودها الماهيّة فهي إمّا أن تكون موجودة بالفعل أو لا تكون. (مب١، ٧٩، ٢)

أجسام

- الأجسام متساوية في الماهيّة والحقيقة، ومتى كان الأمر كذلك كان كل صفة اتّصف بها جسم أمكن اتّصاف سائر الأجسام بها. (أر، ٨٤، ١٠)
- إنّ جميع الأجسام متساوية في الجسميّة وتمام الماهيّة، ومتى كان الأمر كذلك فكل ما صحّ على واحد منها صحّ على كلّها. (أر، ٢٨٣، ٢)
- إن الأجسام متساوية في مفهوم الجسمية. (ش١، ٢٤، ١٢)
- إن الأجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير. فلو كان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من الجسمية استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استواؤها في مقادير الامتدادات. (ش١، ٣٤، ٢٠)
- الأجسام متشابهة في أصل التناهي ولكنها غير متشابهة في هيئة التناهي. (ش١، ٣٤، ٢٨)
- إنّ الأجسام إنما تفعل بصورها، فالمراد منه أنك إذا فكّرت علمت أن الجزء الهيولاني يستحيل أن يكون فاعلًا لأن الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا معًا. فيُعلم بهذا الطريق أن الأجسام لا تفعل إلّا بصورها. (ش٢، ٤٣، ٢)
- إنّ الأجسام والأبعاد أمور يحصل فيها ترتيب في الوضع. (شر٢، ٥٩، ١٦)
- غيبة الكوكب تقتضي حركة جسم ما، فيلزم حدوث ذلك الجسم، فيلزم حدوث كل جسم، لأنّ الأجسام كلّها متماثلة. (ع، ٢٦، ١٦)
- إنّ الأجسام متساوية في الجسميّة، ومتباينة في التعيُّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وكل واحد منها مركّب من الجسميّة التي بها يشارك سائر الأجسام، ومن التعيُّن الذي به يمتاز عن سائر الأجسام. إذا ثبت هذا فنقول: إمّا أن تكون الجسميّة مستلزمة لذلك التعيين، وإمّا أن يكون ذلك

التعيُّن مستلزمًا للجسميّة، وإمّا أن لا يكون كل واحد منهما مستلزمًا للآخر. والأول باطل، وإلّا لزم أن يكون كل جسم موصوفًا بذلك التعيين، فيكون كل جسم نعت من نعوته، وصفة من صفاته، ونعت الشيء يفتقر إلى ذلك الشيء، والمفتقر إلى الشيء لا يكون علّة له، فثبت أنّه لا الجسميّة علّة لذلك التعيُّن، ولا ذلك التعيُّن علّة للجسميّة، ولمّا بطل هذان القسمان وجب أن يكون اجتماع هذين القيدين معلول علّة منفصلة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون كل جسم مُعيَّن معلولًا لعلّة منفصلة، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، واعلم أنّ هذه الحجّة، مبيَّنة على أنّ التعيُّن مفهوم ثبوتي. (مطل١، ١٧٤، ٥)

- إنّ الأجسام متساوية في تمام ماهيّاتها. (مطل١، ١٧٧، ٥)

- إنّ الأجسام، وجودها غير ماهيّاتها، وكل ما كان وجوده غير ماهيّته، فهو ممكن لذاته. ينتج: أنّ كل جسم فإنّه ممكن لذاته. (مطل٤، ٣١٩، ٥)

- إنّ الأجسام مركّبة من الهيولى والصورة. وكل مركّب ممكن، فالأجسام ممكنة. وأيضًا الهيولى والصورة يمتنع خلو كل واحد منهما عن الآخر، مع أنّ واحدًا منهما ليس علّة للآخر. وكل ما كان كذلك، فهو ممكن. فالأجسام ممكنة بحسب ذواتها، وبحسب أجزاء ماهيّاتها. (مطل٤، ٣١٩، ٨)

- إنّا نجد أجسامًا مختلفة في الصور، متماثلة في المادة، كالسكين والسيف والفأس والمنشار. فإنّها بأسرها معمولة من الحديد، إلّا أنّها مع اشتراكها في هذا المعنى، يخالف كل واحد منها الآخر في الصورة والشكل. فقلنا: هذه الأشياء هيولاها: الحديد، وصورها مختلفة. وكذلك الباب والسرير والكرسي والسفينة مشتركة في كونها معمولة من الخشب، ومختلفة في الأشكال والصور. إذا عرفت هذا فنقول: الهيولى على أربعة مراتب هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، وهيولى الأولى. (مطل٦، ٥، ٣)

- إنّ الأجسام إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة. أمّا البسائط فإنّ جزءها يكون مساويًا لكلّها، في تمام الماهيّة. (مطل٦، ١٤٢، ١٥)

- إذا ثبت أنّ الأجسام متماثلة في تمام الماهيّة، فحينئذٍ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعيّنة، وشكله المعيّن، وحيّزه المعيّن أمرًا جائزًا، والجائز لا بدّ له من مرجِّح، وذلك المرجِّح إن كان موجبًا كانت نسبته إلى الكل على السويّة، فامتنع كونه سببًا للصفات المختلفة في الأجسام، وإن كان قادرًا فهو المطلوب. (مطل٦، ١٨٩، ٨)

- اتّفق جمهور العقلاء، على أنّ هذه الأجسام العظيمة المحسوسة، لا بدّ لها من هيولى. إلّا أنّهم اختلفوا في أنّ تلك الهيولى ما هي؟ أمّا القائلون بإثبات الجزء الذي لا يتجزّأ، فقد اتّفقوا على أنّ مادة حصول هذه الأجسام هي تلك الأجزاء التي لا تتجزّأ. وأمّا القائلون بحدوث الجواهر والأجسام، فقد اتّفقوا على أنّه تعالى يخلق هذه الجواهر، ثم يؤلّفها، ثم يركّبها. فيتولّد من تأليفها وتركيبها هذه الأجسام العظيمة. وأمّا القائلون بقدم هذه الأجزاء فقد اختلفوا. منهم من قال: إنّها كانت متفرّقة، واقعة في الخلاء، من

الأزل إلى الوقت الذي جمعها الله، وخلق منها هذا العالم. ومنهم من قال: إنّها كانت مجتمعة، ثم إنّه تعالى فرّقها، وميّز بعضها عن البعض. وجعل بعضها فلكًا، وبعضها نارًا وهواءًا وغيرها. ولفظ القرآن مشعر بهذا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء: ٣٠) ولفظ أول التوراة مشعر بالقول الأول. فهذا القول هو الذي اختاره كل من قال: إنّ السموات والأرض مُحْدثة بسبب التركيب والشكل. قديمة بحسب الهيولى. (مطل٦، ١٩٩، ٣)

- الأجسام قابلة للعدم لأنّا قد دللنا على أنّ العالم مُحدَث، والمُحدَث ما يصحّ عليه العدم، وتلك الصحّة من لوازم الماهيّات وإلّا لزم التسلسل في صحّة تلك الصحّة، فوجب بقاء تلك الصحّة ببقاء تلك الماهيّة، فثبت أنّها قابلة للعدم. (مع، ٨٩، ١٢)

- إنّ الأجسام، لما كانت متساوية في تمام الماهيّة كان اتّصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس، اختصاصًا بأمرٍ ممكن. (مفا١٢، ١٤٩، ٢٣)

- اعلم أنّ أشرف الأجسام الموجودة في العالم السفلي بعد الإنسان سائر الحيوانات لاختصاصها بالقوى الشريفة. وهي الحواس الظّاهرة والباطنة، والشّهوة والغضب، ثم هذه الحيوانات قسمان: منها ما ينتفع الإنسان بها، ومنها ما لا يكون كذلك، والقسم الأول: أشرف من الثاني، لأنّه لمّا كان الإنسان أشرف الحيوانات وجب في كل حيوان يكون انتفاع الإنسان به أكمل. وأكثر أن يكون أكمل وأشرف من غيره، ثم نقول: والحيوان الذي ينتفع الإنسان به إما أن ينتفع به في ضروريات معيشته مثل الأكل واللبس أو لا يكون كذلك، وإنّما ينتفع به في أمور غير ضروريّة مثل الزّينة وغيرها، والقسم الأول أشرف من الثاني، وهذا القسم هو الأنعام. (مفا١٩، ٢٢٧، ٢)

- اعلم أنّ أجسام هذا العالَم على ثلاثة أقسام: أحدها ما تكون خالية عن الإدراك والشعور وهي الجمادات والنباتات، وثانيها التي يحصل لها إدراك وشعور ولكنّها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها في الأكثر، وهذا القسم هو جملة الحيوانات سوى الإنسان، وثالثها الذي يحصل له إدراك وشعور ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له، وذلك هو الإنسان وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب. (مفا٢٦، ١٨٧، ٢٢)

- أمّا ذوات الأجسام فهي متماثلة إلّا أن العوام لا يعرفون الفرق بين الذّوات وبين الصّفات، فلا جرم يقولون إن وجه الإنسان مخالف لوجه الحمار، ولقد صدقوا فإنه حصلت تلك بسبب الشكل واللون وسائر الصفات، فأما الأجسام من حيث إنّها أجسام فهي متماثلة متساوية. (مفا٢٧، ١٥١، ٢٨)

- إذا لم يقبل الله العمل لا يكون له وجودٌ لأنّ العمل لا بقاء له في نفسه بل هو يعدم عقيب ما يوجد في الحقيقة، غير أنّ الله تعالى يكتب عنده بفضله أنّ فلانًا عمل صالحًا وعندي جزاؤه فيبقى حكمًا، وهذا البقاء حكمًا خير من البقاء الذي للأجسام التي هي محلّ الأعمال حقيقة، فإنّ الأجسام وإن بقيت غير أنّ مآلها إلى الفناء، والعمل

الصالح من الباقيات عند الله أبدًا. (مفا٢٨، ٣٧، ٢٤)

أجسام بسيطة

- الأجسام البسيطة قابلة للقسمة. فتلك القسمة إمّا أن تكون بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فهي متناهية أو غير متناهية. (ل، ٤٨، ١٠)

أجسام سماوية

- إنّ الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية، فهذه العقول والأجسام لا بدّ من استنادها إلى الله تعالى. (ش٢، ٤٤، ٦)
- إنّ الأجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية، فيصدر عن العقل الأول عقل وفلك، ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر إلى آخر المراتب. (ش٢، ٤٤، ٣٦)
- لا يلزم أن تكون الأجرام السماوية مساوية للعقول. (ش٢، ٤٥، ١٣)

أجسام العالم

- إنّ أجسام العالم متناهية. (ل، ٩٥، ١١)
- إنّ أجسام العالم متساوية في ماهيّة الجسميّة، ومختلفة في الصّفات، وهي الألوان والأمكنة والأحوال، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعيّنة لأجل الجسميّة أو لوازم الجسميّة، وإلّا لزم حصول الاستواء، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مُخصِّص وتدبير مدبّر، وذلك المُخصِّص إن كان جسمًا عاد الكلام فيه، وإن لم يكن جسمًا فهو المطلوب. (مفا١، ٩، ١٨)

أجسام عنصريّة

- الأجسام العنصرية إنما اختصّ كل واحد منها بكيفية معيّنة لأنه كان قبل الاتّصاف بها موصوفًا بصفة أخرى لأجلها استعدّت المادة لقبول الكيفية اللاحقة. (ش١، ٤٤، ٢٩)
- الأجسام العنصرية تجد فيها قوى مهيّأة نحو الفعل. (ل، ٦٢، ١٠)
- أمّا الأجسام العنصريّة فهي إمّا بسائط أو مركّبات. أمّا البسائط فالبحث عن أحوال العناصر الأربعة وتركيباتها وصفاتها وكيفية ما أودع الله تعالى فيها من العجائب والمنافع. وأمّا المركّبات فهي أربعة: الآثار العلويّة والمعادن والنبات والحيوان. والإنسان داخل في الحيوان. والبحث عن الإنسان، إمّا عن تشريح بدنه لمعرفة ما أودع الله فيه من الأسرار والعجائب والغرائب. وإمّا عن تشريح القوى النفسانية وأحوالها العجيبة من أنواع إدراكاتها وأفعالها. (مطل١، ٢١٥، ١٤)

أجسام فلكيّة

- أما الأجسام الفلكية فإنما اختصّ كل واحد منها بكيفية معيّنة لأنّ مادته لا تقبل إلا تلك الكيفيّة. (ش١، ٤٤، ٣٠)
- إنّ الأجسام التي لا تفارقها صورها هي الأجسام الفلكية. (ش١، ٦٢، ٢)
- الأجسام الفلكية وإن لم يكن لها طبيعة لكن لها طبائع، والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور. وذلك أن الطبيعة تكون مبدأ لحركة ما هي فيه من غير شعور، والطبع يكون مبدأ مطلقًا سواء كان له شعورٌ أو لم يكن، فكان الطبع أعمّ من الطبيعة. (ش١، ٨٢، ٩)

- إنّ الأجسام التي هي المحال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة: إمّا أن تكون هي الأجسام الفلكيّة، أو الأجسام العنصريّة. أما الأجسام الفلكيّة فهي الأفلاك والكواكب. والبحث عنها إمّا أن يقع في كيفيّة حركاتها ودورانها وطلوع الكواكب وغروبها. وإمّا أن تقع بحسب الليل والنهار، واعتبار أحوال الأضواء والإظلال، وإمّا تقع بحسب الأحوال المختلفة التي تعرض للكواكب بسبب قربها أو بعدها من سمت الرؤوس، وبسبب المصالح الحاصلة من الفصول الأربعة. (مطل١، ٢١٥، ٨)

أجسام كريّة عالية

- إنّ الأجسام الكريّة العالية فلكها وكوكبها كثيرة العدد. (ل، ١٠٣، ١٠)

أجسام مبصَرة

- اعلم أنّ الأجسام المبصَرة على قسمين: منها ما النظر إليه يشوق صاحبه إلى معرفة الله مع الأمان من توارث الشهوة، ومنها ما النظر إليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الأمان من الشهوة. أما الأول فكالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والمعادن، فإنّ الإنسان إذا تأمّل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنًا من توارث الشهوة وغوائل النفس الأمّارة. وأما الثاني فكالنظر إلى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والغلمان، فإنّ النظر إليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الأمان عن غوائل النفس بل الأكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها أو حدوث الميل إليها والرغبة في تحصيلها، ويصير ذلك قاطعًا للمريد عن المطلوب. (ش٢، ١١٣، ١٥)

أجسام مركّبة

- الأجسام المركّبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركّبت. (ش١، ٦، ١٠)
- إنّ الأجسام المركّبة إمّا أن تكون بسائطها باقية فيها بالفعل أو لا تكون. (ش١، ٣٤، ٣٠)

أجسام مستديرة

- إنّ الأجسام المستديرة قسمان: أحدهما ما يكون محيطًا بالأرض، والآخر ما لا يكون محيطًا بها، أما المحيط بالأرض فقسمان: أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الأفلاك الممثّلة، والآخر ما لا يكون كذلك وهي الأفلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم. وأما الذي لا يكون محيطًا بالأرض فقسمان: أحدهما الكواكب وثانيهما الكراة المذكورة في ثخن الفلك المحيط بالأرض، وتكون الكواكب مركوزة فيه وهي المسمّاة بأفلاك التداوير. (ش٢، ٣٥، ٤)

أَجَل

- الأَجَل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين لوقت معيّن في المستقبل، وأصله من التأخير، يقال: أجل الشيء يأجل أجولًا إذا تأخّر، والآجل نقيض العاجل. (مفا٧، ١٠٩، ٢٣)

- أمّا الأجَل فهو في اللغة. عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين محلّه لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولًا، وهو آجل إذا تأخّر والآجل نقيض العاجل. إذا عرفت هذا فقوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ (الأنعام: ٢) معناه أنّه تعالى خصّص موت كل واحد بوقت معيّن، وذلك التخصيص عبارة عن تعلّق مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت. (مفا١٢، ١٥٣، ١٠)

إجماع

- الإجماع: اتّفاق علماء العصر، على حكم سمعيّ، في حالة الحوادث. (ك، ٤٢، ٣)
- الإجماع أيضًا طريق في إثبات علل الأصول، إن ساعد، مثل: إثبات أن الصِّغَر علّة الولاية، إذا ادّعى "الحنفي" ذلك في إثبات الولاية على البنت الصغيرة في باب النكاح. وأمّا التأثير والإخالة. وذلك بأن يُبيِّن ما يعرف قصد الشارع إلى وضع الوصف المقرون بالحكم علّة بأن يبيّن فيه مصلحة داعية إلى شرع الحكم، فيدلّ أنّ الحكم يطرد معه ويصير خصوص النص محذوفًا، أو يبنيه منه على نصٍّ من طريق المعنى. كأنّه قال الشارع: كل موضع رأيتم فيه هذا الوصف وعثرتم عليه، فحكمي فيه مثل حكمي في هذه الصورة. وذلك إنّما يتحقّق إذا كان الوصف مصلحيًّا، ولم يناقضه أصل ولا نصّ يدفعه، وعُرف من الشارع التفاف إليه، إمّا بحق نوعه أو جنسه. (ك، ٩٧، ١٤)
- خبر الواحد والإجماع والقياس حجّة، فكل ما يدلّ عليه أحد هذه الأمور فقد دلّ عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلًا تحت الآية، فثبت أنّه تعالى توعّد على كتمان الدلائل السمعيّة والعقليّة وجمع بين الأمرين في الوعيد. (مفا٤، ١٦٣، ٢٥)

إجماع جازم

- إنّا إذا تصوّرنا أمرًا. فإنْ كان ذلك التصوّر نفعًا، ترتّب على ذلك التصوّر طلب تحصيله. وإن كان ضررًا، ترتّب عليه هرب ونفرة. ثم إذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول، ترتّب عليه طلب جازم بأنّ المفضي إليه لا بدّ من تحصيله، وهذا هو الإجماع الجازم والشوق التام إلى تحصيل الفعل. ثم إذا حصل هذا الإجماع والشوق تحرّكت الأعضاء. فهُهنا مراتب أربعة أقربها إلى الفعل: هو القوّة المُحرِّكة للأعضاء. وهي التي سمّيناها بسلامة المزاج، واعتدال البنية. ويتقدّمها: الإجماع الجازم على الفعل. ويتقدّمه: الميل اللذيذ أو على الترتيب الذي ذكرناه، حتى يصدر الفعل عن الحيوان. (مطل٩، ٤٠، ٩)

أحبار

- أمّا الأحبار فقال ابن عباس: هم الفقهاء، واختلف أهل اللغة في واحده، قال الفرّاء: إنّما هو "حِبر" بكسر الحاء، يقال ذلك للعالِم وإنّما سمّيَ بهذا الإسم لمكان الحبر الذي يكتب به، وذلك أنّه يكون صاحب كتب، وكان أبو عبيدة يقول: حَبر بفتح الحاء. قال الليث، هو حِبر وحَبر بكسر الحاء وفتحها. وقال الأصمعي: لا أدري أهو الحِبر أو الحَبر، وأما اشتقاقه ... :أصله من التحبير وهو التحسين، وفي

الحديث "يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره" أي جماله وبهاؤه، والمحبِّر للشيء المزيِّن، ولما كان العِلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنفعة لا جرم سمّي العالِم به، وقال آخرون: اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به، وهو قول الفرّاء والكسائي وأبي عبيدة، والله أعلم. (مفا١٢، ٣، ٢١)

احتجاب

- اعلم أنّه يصحّ أن يقال إنّه تعالى يَحْتجِب. ولا يصحّ أن يقال إنّه محجوب، لأنّ الاحتجاب دليل على كمال القدرة، لأنّه عبارة عن كونه تعالى قادرًا على قهر العقول عن الوصول إلى كنه صمديّته، وقادر على قهر الأبصار عن الانتهاء إلى جلال حضرته، أمّا المحجوب فيدلّ على العجز، لأنه هو الذي صار مقهورًا للغير، إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الحق تعالى غير متناه في ذاته، وفي دوامه، وفي أزله، وفي أبده، وفي صفاته، وفي آلائه ونعمائه، والخلق موصوفون بالتناهي في ذاتهم وصفاتهم، وأفكارهم، وأقطارهم، والمتناهي لا يصل إلى غير المتناهي، فلا جرم كانت العقول مقهورة أبدًا في أنوار صمديته والأفكار مضمحلّة في بيداء إشراق عظمته. (لو، ١٢٢، ٢)

احتناك

- في الاحتناك قولان أحدهما أنّه عبارة عن الأخذ بالكليّة، يقال: احتنك فلانٌ ما عند فلان من مالٍ إذا استقصاه وأخذه بالكلّية، واحتنك الجراد الزرع إذا أكله بالكلية. والثاني أنّه من قول العرب حنّك الدابّة يحنّكها، إذا جعل في حنكها الأسفل حبلًا يقودها به، وقال أبو مسلم: الاحتناك افتعال من الحنك كأنّهم يملكهم كما يملك الفارس فرسه بلجامه. (مفا٢١، ٤، ٩)

أحد

- نقول إنّ قوله تعالى أحد يدلّ على نفي الجسميّة ونفي الحيّز والجهة. (أس، ٢٠، ١٥)
- إنّ الأحد كما يراد به نفي التركيب والتألّف في الذات، فقد يراد به أيضًا نفي الضدّ والندّ. (أس، ٢٢، ١)
- اعلم أنّ الفرق بين الواحد والأحد من وجوه. الأول: أنّ الواحد اسم لمفتتح العدد، فيقال: واحد، وإثنان، وثلاثة، ولا يقال أحد، إثنان، ثلاثة. والثاني: إنّ أحدًا في النفي أعمّ من واحد؛ يقال ما في الدار واحد؛ بل فيها إثنان، أمّا لو قال ما في الدار أحد بل فيها إثنان؛ كان خطأ. الثالث: إنّ لفظ الواحد يمكن جعله وصفًا لأي شيء أريد؛ فيصحّ أن يقال: رجل واحد، وثوب واحد. ولا يصحّ وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد إلا الله الأحد؛ فلا يقال رجل أحد، ولا ثوب أحد؛ فكأنه تعالى استأثر بهذا النعت. أما في جانب النفي؛ فقد يذكر هذا في غير الله فيقال. ما رأيت أحدًا؛ الأحد والواحد كالرحمن والرحيم، قد يحصل فيه المشاركة، وكذلك الأحد قد اختصّ به الباري سبحانه، أمّا الواحد فحصل فيه المشاركة، ولهذا السبب لم يذكر الله سبحانه لام التعريف في أحد، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) وذلك لأنه صار نعتًا لله عزّ وجلّ على الخصوص، فصار

معرفة، فاستغنى عن التعريف. وفيه وجه آخر: وهو أن يكون قوله ﴿هُوَ﴾ (الإخلاص: ١) مبتدأ وأحد خبره، فله خبران أحدهما قوله الله، والآخر قوله أحد؛ والغرض من ذكرك أحد على سبيل التنكير، التذكير والتنبيه على كمال الوحدانيّة. (لو، ٣١٣، ٥)

- الألفاظ المشتقّة من الواحد، هي هذه: الأحد، والوحيد، والتوحيد. فقولنا: وحده: لا شريك له. أمّا الأحد، فقد جاء في القرآن، وهو قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) والفرق بين الواحد والأحد من وجوه: الأول: إنّ الواحد اسم لأوّل العدد يقال: واحد، إثنان، ثلاثة. ولا يقال: أحد، إثنان، ثلاثة. والثاني: إنّ أحدًا في النفي أعمّ من الواحد، يقال: ما في الدار واحد بل اثنان. أمّا لو قالوا: ما في الدار أحد، فإنّه يقتضي عموم النفي. الثالث: إنّ لفظ الواحد يصحّ جعله وصفًا لأي شيء أريد، فيصحّ أن يقال: رجل واحد، وثوب واحد، ولا يصحّ وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد: إلّا الله الأحد. فلا يجوز أن يقال رجل أحد، ولا ثوب أحد، فكأنّه - سبحانه - قد استأثر بهذا النعت في جانب الثبوت. أما في جانب النفي فقد يذكر هذا في حق غير الله، فيقال: ما رأيت أحدًا، فالأحد والواحد، كالرحمن والرحيم. فالرحمن قد اختصّ به الله - سبحانه - ولا يشاركه فيه غيره، وأما الرحيم فقد تحصل فيه المشاركة، وكذلك الأحد، قد اختصّ به الله - سبحانه - ولهذا السبب لم يذكر لام التعريف في أحد. فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) لأنّه صار نعتًا لله على الخصوص، فصار معرفة، فاستغنى عن التعريف. (مطل٣، ٢٥٨، ٥)

- اعلم. أنّ قولنا: هو الله يدلُّ على افتقار كل ما سواه إليه، وقولنا: أحد. يدلّ على استغنائه على كل ما سواه، وكل من حصل له هذان الوصفان كان هو السيّد في الحقيقة. (مطل٣، ٢٦٠، ٢٢)

إحداث

- إنّ إحداث العالم في الأزل محال لأنّ الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وذلك يستدعي سَبْق العدم، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالًا. (أر، ٤٣، ٣)

- لنا (الرازي) إنّ إحداث الشيء لا يصحّ إلّا بالإرادة على ما تقدّم، فلو كانت الإرادة حادثة، لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل. (مح، ١٣٧، ١)

- لفظ الخَلْق، جاء بمعنى الإحداث تارة، وبمعنى التقدير أخرى. أمّا الأوّل: فيدلُّ عليه أمور: الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) ولو كان الخَلْق هو التقدير، لصار معنى الكلام: إنّا قدّرنا كل شيء. إنّ الخلق ههنا ليس هو التقدير، فوجب أن يكون هو الإحداث، ضرورة أنّه لا قائل بالفرق. الثاني: قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) والاستدلال كما تقدّم. الثالث: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ (الحشر: ٢٤) وهذا التركيب يفيد الحصر. والخلق بمعنى التقدير غير منحصر، فوجب أن يكون المدلول عليه بهذا الحصر، هو الخلق بمعنى الإحداث.

الرابع: قول سَلَف الأمّة: لا خالق إلّا الله. وهذا الحصر لا يصحّ إلّا إذا كان الخلق بمعنى التكوين والإحداث. (مطل٩، ١٣٦، ٢)

- أمّا الخلق بمعنى الإحداث والإيجاد. فعندنا: أنّه - سبحانه - منفرد به. وأمّا بمعنى التقدير، فهو أيضًا على ضربين: أحدهما: إحداث الشيء على مقدار مخصوص. والخلق بهذا التفسير يرجع حاصله إلى كيفية مخصوصة في الإحداث. فإذا لم يصحّ الإحداث إلّا من الله تعالى، فكذلك التقدير بهذا التفسير، وجب أيضًا أن لا يصحّ إلّا من الله تعالى. والثاني: إنّ حُكم الحاكم بأنّ ذلك الشيء وقع على ذلك المقدار يُسمّى تقديرًا أيضًا. يقال: السلطان قدّر لفلان من الرزق كذا، ومن المملكة كذا. والتقدير بهذا التفسير يصحّ صدوره عن العبد. (مطل٩، ١٣٧، ١٣)

إحساس

- الإحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسّة. (مفا٨، ٦٠، ١٧)

إحساس بالجزئيّات

- إنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصوّرات كلّية. (مب١، ٣٥٣، ٩)

إحسان

- قيل: العدل: الإعراض عمّا سوى الله تعالى، والإحسان: الإقبال على الله تعالى. (أسر، ٦٦، ٨)

- أمّا المعقول فهو أنّه كلّما كان الفعل حسنًا كان فاعله أكثر إحسانًا، ولا شكّ أنّ أحسن الأذكار ذكر لا إله إلّا الله، وأحسن المعارف معرفة لا إله إلّا الله؛ وإذا كان كذلك كانت هذه المعرفة وهذا الذكر إحسانًا. (أسر، ٦٦، ١٦)

- "كلمة العدل": قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠). قال عثمان بن مظعون الجمحي: ما أسلمت يوم أسلمت إلّا حياء من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وذلك أنّه كان كثيرًا ما يدعوني إلى الإسلام، فاستحييت منه وأسلمت، ولكنّ الإسلام ما كان مستقرًّا في قلبي، ثم إنّه عليه السلام دعاني يومًا فجلست إليه، فبينما هو يحدثني إذ وقع بصري على شخص ينزل من السماء، فإذا هو جبريل عليه السلام، فقال: يا محمّد، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠). العدل: شهادة ألا إله إلّا الله، والإحسان: القيام بالعبوديّة. قال عثمان: فوقع الإسلام في قلبي. (أسر، ٦٨، ١٢)

- قال ابن عباس: العدل: شهادة ألا إله إلّا الله، والإحسان: الإخلاص فيه. وقال آخرون: العدل مع الناس بالرعاية، والإحسان مع نفسك بالطاعة قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ (الإسراء: ٧). وقال آخرون: العدل مع الأعضاء، والإحسان مع القلب. وقال آخرون: العدل: رؤية الافتقار إلى الحق، والإحسان: مشاهدة الحق إلى كل شيء في الخلق. (أسر، ٦٨، ١٤)

- العدل الإعراض عمّا سوى الله والإحسان الإقبال على الله. (لو، ١٤٥، ٢)

- إنّ الإحسان هو الإتيان بما هو حَسَنٌ عند من أتى بالإحسان، لكن الله لمّا طلب منّا العبادة طلب كما أراد، فأتى به المؤمن كما طلب منه، فصار محسنًا، فهذا يقتضي أن يحسن الله إلى عبده ويأتي بما هو حسن عنده، وهو ما يطلبه كما يريد فكأنه قال: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (الرحمن: ٦٠) أي هل جزاء من أتى بما طلبته منه على حسب إرادتي إلّا أن يؤتى بما طلبه مني على حسب إرادته، لكنّ الإرادة متعلّقة بالرؤية، فيجب بحكم الوعد أن تكون هذه آية دالّة على الرؤية البلكفيّة. (مفا٢٩، ١٣٢، ٢٢)

أحسن المعارف

- أمّا المعقول فهو أنّه كلّما كان الفعل حسنًا كان فاعله أكثر إحسانًا، ولا شكّ أنّ أحسن الأذكار ذكر لا إله إلّا الله، وأحسن المعارف معرفة لا إله إلّا الله؛ وإذا كان كذلك كانت هذه المعرفة وهذا الذكر إحسانًا. (أسر، ٦٦، ١٥)

إحصار

- الإحصار في اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره، من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة، أو ما يجري مجرى هذه الأشياء، يقال: أحصر الرجل فهو محصر، ومضى الكلام في معنى الإحصار عند قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ (البقرة: ١٩٦) بما يعني عن الإعادة. (مفا٧، ٧٩، ١٧)

إحصان

- الإحصان في اللغة المنع، وكذلك الحصانة، يقال: مدينة حصينة ودرع حصينة، أي مانعة صاحبها من الجراحة، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠) معناه لتمنعكم وتحرزكم، والحُصْن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء. (مفا١٠، ٣٨، ٢٣)

أحقاب

- اعلم أنّ الأحقاب، واحدها حقَب وهو ثمانون سنة عند أهل اللغة، والحقَب السنون واحدتها حقَبة وهي زمان من الدهر لا وقت له. (مفا٣١، ١٣، ٢١)

إحقاق

- معنى إحقاق الحق إظهاره وتقويته. (مفا١٧، ١٤٣، ٢٧)

إحكام

- معنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء، هو إتقان التدبير فيها، وحسنّ التقدير لها، إذ ليس ذلك في كل الخليقة، ففيها ما لا يوصف بوثاقة البنية كالبقّة والنملة وغيرها، إلّا أنّ آثار التدبير فيها - وجهات الدلالات فيها على قدرة الصانع وعلمه - ليس أقلّ من دلالة السموات والأرض، والجبال، والبحار - على علم الصانع وقدرته، وكذا هذا في قوله ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧) ليس المراد منه الحسن الرائق في المنظر. فإنّ ذلك مفقود في القرد والخنزير، وإنّما المراد منه حسن التدبير في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة، وهو المراد بقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). (لو، ٢٨٤، ١٧)
- الإحكام معناه المنع من الفساد. (مفا١٧، ٤، ١٧)

- إنّ الإحكام عبارة عن منع الفساد من الشّيء. (مفا١٧، ١٧٨، ٤)

أحلام

- ما الأحلام؟ نقول جمع حُلْم وهو العقل وهما من باب واحد من حيث المعنى، لأنّ العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرّك من مكانه، والحُلْم من الحِلم وهو أيضًا سبب وقار المرء وثباته، وكذلك يقال للعقول النهي من النهي وهو المنع، وفيه معنى لطيف وهو أن الحُلم في أصل اللغة هو ما يراه النائم فينزل ويلزمه الغسل، وهو سبب البلوغ وعنده يصير الإنسان مكلّفًا، وكأنّ الله تعالى من لطيف حكمته قرن الشهوة بالعقل، وعند ظهور الشهوة كمل العقل فأشار إلى العقل بالإشارة إلى ما يقارنه وهو الحُلْم، ليعلم أنّه نذير كمال العقل. (مفا٢٨، ٢٥٧، ٩)

أحوال

- اعلم أنّ من الناس من أثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وسمّاها بالحال، وزعم أنّ المراد بالصفات هو هذه الأحوال، ثم قال الموجب لثبوت هذه الأحوال إمّا ذات الله تعالى، إمّا إبتداء أو بواسطة أحوال أخرى وهو الصفات الذاتيّة، وإمّا أن يكون الموجب لثبوت هذه الأحوال معاني موجودة قائمة بذات الله تعالى، وهذا هو الصفات المعنوية كالعالِم والقادِر. (لو، ٤٨، ١٠)

أحوال اعتباريّة

- إذا فرضنا الأسباب والمُسبَّبات متسلسلة، إلى غير النهاية، فالموجود هناك ليس إلّا آحاد تلك الذوات، وإلّا كون بعضها متعلّقًا بالبعض، أمّا آحاد الذوات، فهي بأسرها ممكنة الوجود، فلو دخلت في الوجود من غير مؤثّر يؤثّر فيها، كان هذا قولًا بوقوع الممكن لا لمؤثّر، وهو محال، وأمّا تعلّق بعضها بالبعض فهي أحوال اعتباريّة عارضة لتلك الذوات، والعارض للشيء مفتقر إلى المعروض، ومعروضات هذه الأحوال ليست إلّا تلك الآحاد، وهي بأسرها ممكنة، فهذه الأحوال الاعتباريّة والإضافيّة مفتقرة إلى أمور هي ممكنة الوجود، والمُفتقِر إلى الممكن أولى بالإمكان، فهذه الأحوال الاعتباريّة بأسرها ممكنة الوجود، إذا عرفت هذا فنقول: إنّ تلك الآحاد بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، واستناد بعضها إلى بعض أحوال اعتباريّة عارضة لتلك الآحاد، وهي بأسرها أيضًا ممكنة الوجود، فجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواتها، وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها، والممكن لا بدّ له من مؤثّر يؤثّر فيه، ويجب كون ذلك المؤثّر مغايرًا لها، على ما ثبت أنّ كل ممكن فلا بدّ له من مؤثّر. فيثبت أنّ جملة هذه الممكنات مفتقرة إلى مؤثّر مغاير لها، والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنًا، فثبت افتقار جملة الممكنات إلى موجود يؤثّر فيها ويكون ذلك مغايرًا لمجموعها، ولكل واحد من آحادها، وذلك هو الموجود الواجب لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥١، ٤)

أحوال البدن

- كما إنّ أحوال البدن في الجمال والصحة على أقسام ثلاثة: أحدها الفائق في الجمال

والصحة، والثاني المتوسط، والثالث القبيح والمريض، والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطًا وافرًا أو معتدلًا أو يكونان من أهل السلامة، فكذا حال النفس في هيآتها ثلاثة: أحدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق، والثاني الخالي عن العقائد الحقّة والباطلة والأخلاق الجيّدة والرديئة، والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والأخلاق الرديئة. فالقسم الأول ينال السعادة العظمى، والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة، والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى. (ش٢، ٨٢، ١٣)

أحوال بدنيّة

- أمّا الأحوال البدنيّة فأمور: الأول: إنّ الذكور أصلب أبدانًا وأشدّ اكتنازًا والإناث أرخى أبدانًا. الثاني: إنّ الذكور أقضف والإناث أكثر لحمية. الثالث: إنّ الأنثى من كل جنس من أجناس الحيوان تكون أصغر رأسًا من الذكر وألطف وجهًا وأدقّ عنقًا وأضيق صدرًا وألطف أضلاعًا. وأمّا الورْك والمواضع التي تلي الفخذين فهما في الأنثى أكثر لحمًا مما في الذكور، والساقان من الأنثى تكونان أغلظ، والقدم منها أحسن، وثدياها أكبر من ثدي الذكور، وأعصاب الإناث ألين بسبب لين ما عليها من اللحم وأشدّ رطوبة. (ف، ١١٤، ٦)

أحوال الصوت

- في أحوال الصوت: الصوت العظيم الغليظ الثقيل يدلُّ على قوّة الحرارة. فإنّ الحرارة توجب توسيع قصبة الرئة وتوسيعها يوجب عظم الصوت. وأيضًا الحرارة توجب عظيم النفس وتوجب سعة الصدر وذلك يوجب الشجاعة، فالصوت العظيم الغليظ يدلّ على الشجاعة. وأما الصوت الصغير الدقيق فذلك إنّما يكون لضيق الحنجرة، وذلك إنّما يحصل عند البرد، وذلك يوجب صغر النفس وضيق الصدر، وذلك من علامات الضعف. وأمّا الصوت الصافي فإنّه يدلُّ على اليبس والصوت الذي يكون معه بحّة، وكلما تكلّم صاحبه جرت معه فضول في مخرجه فذلك يدلُّ على رطوبة الرئة. أمّا الصوت الأملس فقال بعضهم إنّه يدلُّ على الاعتدال لأن ملاسة الصوت تابعة لملاسة قصبة الرئة، وملاستها تابعة لاعتدالها، وخشونة الصوت تابعة لخشونة القصبة وخشونة القصبة تابعة ليبسها. وإنّما تصير قصبة الرئة يابسة من قبل يبس الأعضاء البسيطة التي تركّبت القصبة منها. (ف، ١٣٥، ٢)

أحوال القلب

- في أحوال القلب: أمّا علامات القلب الحارّ فهي ثلاثة أقسام: أحدها الخواص المساوية لحرارة القلب: نفيًا وإثباتًا. وثانيها الأحوال التي قد يوجبها أسباب أخرى سوى حرارة القلب فحينئذٍ يتعذّر الاستدلال بحصولها على حرارة القلب. وثالثها الأحوال التي قد ينافيها أعضاء أخرى فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بعدمها على عدم حرارة القلب. أما النوع الأول فهو عظم النَفَس والنبض وسرعتهما وتواترهما والشجاعة والجرأة التي يكون معها تهوّر والغضب القوي. أمّا النوع الثاني فهو سعة الصدر وذلك لأنّ سعة الصدر قد تحصل بسبب حرارة القلب وقد تحصل بسبب آخر وهو أن يكون الدماغ عظيمًا،

فوجب أن يكون النخاع عظيمًا، وإذا كان النخاع عظيمًا كانت الفقرات الحاوية له كبارًا، وإذا كانت الفقرات كبارًا وجب أن تكون الأضلاع المركّبة عليها كبارًا، وذلك يوجب أن يكون الصدر المؤلّف من تلك الأضلاع كبيرًا واسعًا. فثبت أنّ سعة الصدر قد يكون لأجل حرارة القلب وقد يكون لأجل كبر الدماغ، فعلى هذا لا يمكن الاستدلال بسعة الصدر على حرارة القلب. وأمّا إذا حصلت سعة الصدر مع صغر الرأس فذاك من أعظم العلامات على حرارة القلب، وإن حصل ضيق الصدر مع كبر الرأس فذاك من أعظم العلامات على برد القلب. وأمّا إذا كانا كبيرين فههنا لا يمكن الحكم بل يجب الرجوع إلى سائر العلامات. أمّا النوع الثالث وهو حرارة ملمس البدن وكثرة الشعر في مقدّم الصدر وما دون الشراسيف وذلك لأنّ حرارة القلب توجب هذه الأشياء، إلّا أنّ حرارة القلب إنّما توجبها إذا لم يكن الكبد باردة، وأمّا إذا كانت باردة لم تكن حرارة القلب موجبة لهذه الأحوال، وإذا كان كذلك ظهر أنّه لا يمكن الاستدلال بعدم هذه الأشياء على عدم حرارة القلب. (ف، ١٣٦، ٧)

- اعلم أنّ الكلام في حقيقة النِفاق لا يتخلّص إلّا بتقسيم نذكره فنقول: أحوال القلب أربعة، وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم؛ والإعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلّد، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل، وخلوّ القلب عن كل ذلك. فهذه أقسام أربعة. (مفا٢، ٥٨، ٢١)

أحوال لاحقة

- اعلم: أنّ التقسيمات التي ذكرناها للموجود، منها ما هو له كالأنواع. وهي: كالجوهر والكمّ والكيف. فإنّه ليس يحتاج الموجود في انقسامه إليها إلى أن ينقسم قبلها إلى أشياء أخر. فأمّا الانقسام إلى الواحد والكثير والكلّي والجزئيّ والعلّة والمعلول، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة. والأمر فيه ظاهر. (شر٣، ٩، ٢٣)

أحوال اللسان

- في أحوال اللسان: أفضل الألسنة في الاقتدار على جودة الكلام اللسان الذي يكون معتدلًا في طوله وقصره وعرضه لأنّه إن كان زائد الطول لم يلتصق طرفه بمخارج الحروف بسبب طوله بل يبقى خارجًا عنها، وإن كان ناقص الطول لم يصل بسبب قصره إلى تلك المخارج. أمّا إذا كان معتدلًا وصل طرفه إلى المخارج كما ينبغي. وأيضًا يجب أن يكون مستدقًّا عند أساسه حتى يكون سريع الحركة كثير التدوار على جميع المخارج، وأمّا إن كان اللسان عظيمًا جدًّا أو صغيرًا كالمتشنّج لم يكن صاحبه قادرًا على الكلام. (ف، ١٣٤، ٤)

- أمّا أحوال اللسان فثلاثة: الإقرار؛ والإنكار، والسكوت، فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسمًا. (مفا٢، ٥٨، ٢٣)

أحوال الماهيّة

- إنّ كل شيء له إسم، فجوهر الإسم دليل على جوهر المسمّى، وحركات الإسم وسائر أحواله دليل على أحوال المُسمّى، فقولك:

رجل يفيد الماهيّة المخصوصة، وحركات هذه اللفظة، أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة، دالّ على أحوال تلك الماهيّة وهي المفعولية والفاعليّة والمضافيّة، وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الأصل بإزاء الأصل، والصفة بإزاء الصفة، فعلى هذا الأسماء الدالّة على الماهيّات ينبغي أن يُتلفّظ بها ساكنة الأواخر فيقال: رجل جدار حجر، وذلك لأنّ تلك الحركات لمّا وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمّى، فحيث أريد تعريف المُسمّى من غير التفات إلى تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليًا عن الحركات، فإنْ أريد في بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب، لأنّه أخفّ الحركات وأقربها إلى السكون. (مفا٥، ١٦٣، ٢٧)

أحوال نفسانيّة

- أن تشاهد أنّ الإنسان حال استيلاء الغضب عليه يصير صوته صوتًا غليظًا جهيرًا، وعند استيلاء الخوف يصير صوته حادًّا خفيفًا، والسبب فيه أنّ عند استيلاء الغضب عليه تخرج الحرارة الغريزيّة من الباطن إلى الظاهر فيسخن ظاهر البشرة والحرارة توجب توسيع المنافذ وتفتيح السدد في آلات الصوت، وهذه الأحوال توجب صيرورة الصوت ثقيلًا غليظًا، وأمّا عند الخوف فإنّ الأمر يكون بالعكس من ذلك وذلك يوجب صيرورة الصوت حادًّا خفيفًا، وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فاعتبر مثله في سائر الأحوال. فإذا ضبطنا الأحوال النفسانيّة ثم تأمّلنا أنّ الحادث عند حدوث كل نوع منها أي أنواع الأصوات علمنا حينئذٍ أنّ بين تلك الحالة النفسانيّة وبين ذلك الصوت المخصوص مناسبة واجبة وملازمة تامّة، فاستدللنا بذلك الصوت المخصوص على حصول الخَلْق المخصوص وهذا قانون صحيح. (ف، ١٠٩، ٩)
- أمّا الأحوال النفسانيّة فأمور: الأوّل: أنّ الذكور أقوى شهوة وأكثر هضمًا وأسرع حركة وانتصابًا. الثاني: أنّ الذكور أعظم نبضًا وأكثر شجاعة وإقدامًا على الأهوال وأشدُّ غضبًا. الثالث: الذكور أقوى في الأفعال النفسانيّة من الأنثى، والمراد بالأفعال النفسانيّة جودة الذهن وحسن الرويّة والقدرة على تحصيل العلوم. الرابع: الأنثى يجب أن تكون أكثر هدوءًا وسكونًا من الذكر وأموت نفسًا وأقلّ جَلَدًا وأسهل انقيادًا للغير. الخامس: الأنثى يجب أن تكون أقلّ غضبًا من الذكر وأقلّ رغبةً في الانتقام إلّا أنّ الأنثى تكون أشدّ مكرًا وشيطنة وقحة وخديعة من الذكر وذلك يدلّ على ضعف مزاجها. السادس: أنّ الكرم ومحاسن الأخلاق أكثر في الرجال منها في النساء. (ف، ١١٥، ١)

أحياز

- الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها. (أس، ٣٧، ١٥)

إخالة

- أمّا الإخالة: فهي إيجاب الخيال وإيقاعه. فالمخيّل ما كان على وجه، لأجله يُخيِّل للناظر ثبوت شيء آخر مرتّبًا عليه. كما يقال: إنّ الغيم الرطب، يُخيّل وجود المطر. أي هو على صفة لمكانها، يُظنُّ وجود المطر

مرتّبًا على وجوده. وهذا هو المراد به في الأسباب الشرعيّة. ولا يتخصّص هذا بالمناسب؛ فإنّه مهما كان الشيء على صفة لمكانها يستعقب شيئًا آخر، في الأغلب، فوجوده موصوفًا بتلك الصفة، يُخيِّل إلى الناظر وجود الثاني. وهذه الصفة التي بيّناها في المناسب والمخيِّل قد تكون حقيقيّة وقد تكون إضافيّة وقد تكون عُرفيّة وقد تكون شرعيّة. ثم قد تكون منشأ مصلحة مطلوبة إذا جرى ذلك في الأفعال الاختياريّة مكشوفة بيِّنة تارة، ومستوردة خفيّة أخرى، من حيث التفصيل والتعيين، وإن كانت معلومة من حيث الجملة. (ك، ٥٢، ١٢)

أخبار

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فأمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شرا، ١١٩، ١٣)
- إنّا قد بيّنا (الرازي) أنّ حقيقة الحق سبحانه منزّهة عن جميع أنحاء التركيبات، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأنّ وصف الشيء بالشيء يقتضي حصول المغايرة بين ذات الموصوف وذات الصفة، وعند اعتبار الغير لا تبقى الفردانيّة، وأيضًا لا يمكن الإخبار عنه، لأنّ الإخبار عن الشيء بعين ذاته محال، بل الأخبار إنّما تفيد إذا أخبر عن شيء بشيء آخر، وكل ذلك مشعر بالتعدّد، وهو ينافي الفردانيّة، فثبت أنّ جميع الأسماء المشتقّة قاصرة عن الإنباء عن كنه ذات الحق سبحانه، وأمّا لفظ هو فإنّه ينبئ عن كنه حقيقته المخصوصة المبرّأة عن جميع جهات الكثرة، فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الصمديّة يجب أن تكون أشرف الألفاظ. (لو، ١١٠، ٦)

إخبار

- إنّ قولنا: ضَرَب يَضْرب، إخبار. وقولنا: اضرب لا تضرب، أمر ونهي. ولو أنّ الواضعين قلبوا الأمر، وقالوا: إنّ قولنا ضرب يضرب، أمر ونهي. وقولنا اضرب لا تضرب، إخبار، لكان ذلك ممكنًا جائزًا. أمّا لو قالوا: حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرًا، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبًا، لكان ذلك محالًا. فهذه الوجوه الظاهرة دالّة على أنّ حقيقة الطلب وحقيقة الخبر، أمر مغاير لهذه الألفاظ وهذه العبارات، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات، دالّة عليها معرّفة لها. (خل، ٥٣، ١)
- إنّ الإخبار حكم متقيِّد بقيدين: الإخبار بالإثبات أو النّفي يقتضي مخبَرًا عنه ومخبَرًا به. ففي الإثبات يقتضي مثبِتًا ومثبَتًا له. فإذا قلتَ: زيد ضارب، أو ضرب زيد، فقد أثبتَّ الضَّرب وصفًا أو فعلًا لزيد، وكذلك النّفي يقتضي منفيًّا ومنفيًّا عنه. فعلى هذا الإثبات لا بدّ أن يكون متعلّقًا بأمرين، ليكون أحدهما

مثبتًا، والآخر مثبتًا له. وكذلك النّفي متعلّق بأمرين، ليكون أحدهما منفيًّا، والآخر منفيًّا عنه. ويلزم أن يكون لكلّ واحد من حكمي الإثبات والنّفي تقييدان. (نها، ١٥٠، ١٥)

أخبار الآحاد

- إنّ أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسّك بها في معرفة الله تعالى وصفاته. وإنّما قلنا إنّها مظنونة وذلك لأنّا أجمعنا على أنّ الرواة ليسوا معصومين، وكيف والروافض لمّا اتّفقوا على عصمة علي رضي الله عنه وحده فهؤلاء المحدّثون كفّروهم، فإذا كان القول بعصمة علي كرّم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي، فكيف يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة، وإذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزًا، والكذب عليهم جائزًا، فحينئذٍ لا يكون صدقهم معلومًا بل مظنونًا. فثبت أنّ خبر الواحد مظنون. (أس، ٢٠٥، ٢)

إخبار عن الشيء

- إنّا قد بيّنا (الرازي) أنّ حقيقة الحق سبحانه منزّهة عن جميع أنحاء التركيبات، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأنّ وصف الشيء بالشيء يقتضي حصول المغايرة بين ذات الموصوف وذات الصفة، وعند اعتبار الغير لا تبقى الفردانيّة، وأيضًا لا يمكن الإخبار عنه، لأنّ الإخبار عن الشيء بعين ذاته محال، بل الأخبار إنّما تفيد إذا أخبر عن شيء بشيء آخر، وكل ذلك مشعر بالتعدّد، وهو ينافي الفردانيّة، فثبت أنّ جميع الأسماء المشتقّة قاصرة عن الإنباء عن كنه ذات الحق سبحانه، وأمّا لفظ هو فإنّه ينبئ عن كنه حقيقته المخصوصة المبرّأة عن جميع جهات الكثرة، فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الصمديّة يجب أن تكون أشرف الألفاظ. (لو، ١١٠، ٥)

اختلاف

- إنّا إذا قلنا: إنّ هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من سائر الوجوه، فهذا كلام مجازيّ. وذلك لأنّ الوجه الذي لأجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لأجله حصلت المخالفة، وإلّا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال. بل الحق أنّ كل واحد من هذين الشيئين مركّب من جزءين. وأحد الجزءين من أحد الجانبين يماثل الجزء الآخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتهما ومساواة في ماهيّتهما، والجزء الثاني من الجانب الأول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامّة، لنفس الحقيقتين. وإذا عرفت هذا فقد ظهر أنّ الشيئين اللذين تماثلا فإنما يتماثلان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيّتهما، لا لصفة زائدة، وأنّ الشيئين اللذين يختلفان فإنّما يختلفان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيّتهما لا لصفة زائدة فظهر بما ذكرنا: أنّ التماثل أو الاختلاف لا يعقل أن يكون معلّلًا بأمر زائد، بل لا يحصلان إلّا لنفس الماهيّة والحقيقة. وإذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: ندّعي أنّ ماهيّة الله تعالى مخالفة لماهيّات جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير أن تكون تلك المخالفة لأجل صفة أو حالة. (مطل١، ٣١٥، ٢)

- إنّ المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق الأشياء وماهيّاتها لا الأعراض والصِفات القائِمة بها. (مفا٢٧، ١٥٢، ٢)

اختيار

- اعلم: أنّه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعًا أو ضارًّا، لم يُقْدِم الحيوان على الفعل والتَرْك. وإنّما سُمّي الفعل الحيواني فعلًا اختياريًّا، لأنّ الاختيار عبارة عن طلب الخير. وهذا إشارة إلى ما ذكرناه. فإذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارًّا أو لا اعتقاد كونه نافعًا، امتنع الإقدام على الجلب أو الدفع. بل يبقى على الحال الموجودة. (شرح٢، ٢٥٦، ١٣)
- اعلم أنّ الاختيار طلب الخير، فالقادر لمّا كان قادرًا على الفعل والتَرْك امتنع أن يرجِّح التَرْك على الفِعْل، والفعل على الترك، إلّا إذا علم اشتمال ذلك الطرف على مصلحة راجحة، فالمرجِّح في حق العبد هو العلم، والظنّ، والاعتقاد، وفي حق الله تعالى الاعتقاد والظنّ محال، فلم يبقَ إلّا العلم، فهذا قول الحسن البصري حيث يقول: الإرادة في حق الله تعالى ليس إلّا الداعي، وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة راجحة، والاختيار عبارة عن طلب الخير بالتفسير الذي ذكرناه. (لو، ٣٦٣، ٢)
- الإختيار: افتعال من لفظ الخير يقال: اختار الشيء إذا أخذ خيره وخياره، وأصل اختار: إختَيَر، فلمّا تحرّكت الياء وقبلها فتحة قلبت ألفًا نحو قال وباع، ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فقيل فيهما، مختار، والأصل مُخْتَيِر ومُخْتَيَر فقلبت الياء فيهما ألفًا فاستويا في اللفظ. وتحقيق الكلام فيه أن نقول: إنّ الأعضاء السليمة بحسب سلامتها الأصلية صالحة للفعل والتَرْك، وصالحة للفعل ولضدّه، وما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع أن يصير مصدرًا لأحد الجانبين دون الثاني، وإلّا لزم رجحان الممكن من غير مرجّح، وهو محال، فإذا حكم الإنسان بأنّ له في الفِعل نفعًا زائدًا وصلاحًا راجحًا، فقد حكَم بأنّ ذلك الجانب خير له من ضدّه. فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفِعل راجحًا على التَرْك، فلولا الحُكم بكون ذلك الطرف خيرًا من الطرف الآخر امتنع أن يصير فاعلًا، فلمّا كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفًا على حُكمِه بكون ذلك الفِعل خيرًا من تركه، لا جرم سمّي الفِعل الحيواني فعلًا اختياريًّا. (مفا١٥، ١٥، ٢٢)

اختيان

- المراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقًا، والاختيان كالخيانة يقال: خانه واختانه، وذكرنا ذلك عند قوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧) وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنهم: إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب، فكان ذلك منه خيانة مع نفسه، ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره: إنه ظلم نفسه. (مفا١١، ٣٤، ٢٥)

أخذ بالأولى والأخلق

- إنّ أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه المعيّنة، وبينّا أنّه مع كونها أظهر المعلومات، فقد بلغ العلم بها

إلى الغاية القصوى في الصعوبة والخفاء والغموض. وإذا ثبت هذا فنقول: إنّ ذات الحق سبحانه مخالفة بالماهيّة والحقيقة لجميع أقسام الممكنات المُحْدَثات، فإذا كان العلم بأظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء والغموض إلى الحدّ الذي ذكرنا، فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئًا من الممكنات، ولا يناسب شيئًا مع أنّه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال، لو كان صعبًا عسرًا، كان ذلك أولى. فيثبت أنّ هذا العلم الشريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامّة فلا سبيل للعقول البشرية فيه إلّا الأخذ بالأولى والأخلق والأكمل والأفضل. واعلم أنّ لتقرير هذه الحجّة شرحًا آخر وهو: أنّ الاستقراء يدلُّ على أنّ أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميّته. ثم إنّ العقل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان تحيّر ولم يقدر على الخلاص، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء. (مطل١، ٤٣، ٧)

آخر

- إنّ كل أمرين غير إضافيين متلازمين فإن أحدهما يكون محتاجًا إلى الآخر، والتشكّل والجسمية كذلك. (ش١، ٥٤، ١٤)

آخرة

- الآخرة صفة الدّار الآخرة، وسمّيت بذلك لأنّها متأخّرة عن الدّنيا، وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة. (مفا٢، ٣٢، ٢٧)

أخص

- إنّ إسْم الطبيعة واقع بالإشتراك على معانٍ ثلاثة مرتّبة بالعموم والخصوص والأخصّ. فالعام ذات الشيء، والخاصّ مقوّم الذات، والأخصّ للمقوِّم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين. (مب١، ٥٢٣، ١٤)

أخلاد

- أصل الأخلاد اللزوم على الدوام . . . ومنه يقال: أخلد فلان بالمكان، إذا لزم الإقامة به. (مفا١٥، ٥٥، ٢٨)

إخلاص

- إنّ هذه الكلمة (التوحيد) تسمّى "كلمة الإخلاص". وكان معروف الكرخي يقول: "يا نفسي: تخلّصي". ثم التحقيق فيه: أنّ كل شيء يُتصوّر أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه، وخلص لله، سُمّي خالصًا، وسُمّي الفعل إخلاصًا. (أسر، ٦١، ١٣)
- لا شكَّ أنّ كل من أتى بفعل اختياري فلا بُدَّ له في ذلك الفعل من غرض، فمتى كان الغرض في الفعل واحدًا، سُمّي هذا الفعل إخلاصًا. فمن تصدّق وكان غرضه محض الرياء فهو غير مخلص، ومن كان غرضه محضُ التقرُّب إلى الله فهو مُخْلِص، ولكنَّ العادة جارية بتخصيص إسم الإخلاص بتجريد قصد التقرُّب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب، كما أنّ الإلحاد هو الميل، ولكن خصّصه العرف بالميل عن الحق. (أسر، ٦١، ٢٠)
- كلمة لا إله إلّا الله، مسمّاة بكلمة الإخلاص، وذلك أنّ الأصل في هذه الكلمة

عمل القلب، وهو كون الإنسان عارفًا بقلبه وحدانيّة الله تعالى، وهذه المعرفة الحاصلة بالقلب مستحيل أن يأتي بها لغرض آخر سوى طاعة الله وحُبّه وعبوديّته، فهذه المعرفة إن طلبت ظلّت لوجه الله تعالى، لا لغرض آخر البتّة، بخلاف سائر الطاعات البدنيّة، فإنها كما يؤتى بها لتعظيم الله، قد يؤتى بها لسائر الأغراض العاجلة من الدنيا، وطلب المدح والثناء، فلهذا السبب سمّيت هذه الكلمة الإخلاص. (أسر، ٦٤، ١٤)

- الإخلاص جَعل الشّيء خالصًا عن شائبة الغير. (مفا١٩، ١٨٨، ١٩)
- أمّا الإخلاص: فهو أن يكون الداعي له إلى الإتيان بذلك الفعل أو التّرْك مجرّد هذا الانقياد والإمتثال. (مفا٢٦، ٢٣٩، ٢٧)
- الإخلاص هو أن يأتي بالفعل خالصًا لداعية واحدة، ولا يكون لغيرها من الدّواعي تأثير في الدعاء إلى ذلك الفِعل. (مفا٣٢، ٤٥، ١٢)

أخلاق الأغنياء

- أمّا أخلاق الأغنياء فأمور: الأول: إنّ من عادتهم التسلُّط على الناس والاستخفاف بهم، ويعتقدون في أنفسهم كونهم فائزين بكل الخيرات لأنّهم لمّا ملكوا المال الذي هو سبب القدرة على تحصيل المرادات فكأنّهم ملكوا كل الأشياء. ولما اعتقدوا في أنفسهم حصول هذا الكمال لا جرم كانوا محبّين للثناء الجميل راغبين فيه. الثاني: أنّهم يحكمون على كل من سواهم كونهم حاسدين لهم، لأنّهم لما اعتقدوا في أنفسهم الكمال، والكمال محسود، لزم أن يعتقدوا في أنفسهم كونهم محسودين، ولهذا جاء في أمثال العرب: كل ذي نعمة محسود. الثالث: أنّ الذين كانوا أغنياء في قديم الزمان مكانهم أكبر نبالة من الذين صاروا أغنياء. ولهذا قال علي بن أبي طالب عليه السلام: عليكم ببطون شبعت ثم جاعت فإنّ آثار الكرم فيها باقية، وإيّاكم وبطونًا جاعت ثم شبعت فإنّ آثار اللؤم فيها باقية. والسبب فيه أنّ بسبب الفقر المتقدِّم يشتدّ حرصهم على جمع المال والشحّ به عند وجدانه فتعظم آثار اللؤم. الرابع: أنّ الأغنياء يكونون في الأكثر مجاهرين بالظلم لاعتقادهم أنّ أموالهم تصونهم عن قدرة الغير على قهرهم ومنعهم. الخامس: أنّ المال سبب القوّة، فإن كانت النفس خيِّرة في أصل الجوهر صار المال سببًا لمزيد القوّة في الخيرات، وإن كانت النفس شريرة في أصل الجوهر كان كثرة المال سببًا لمزيد القوة في الشرور. ولما كانت الشهوة والأخلاق الذميمة أغلب على الإناث منها على الذكور لا جرم جعل الله تعالى نصيبهنّ في الميراث نصف نصيب الذكور. (ف، ١٤٥، ١٢)

أخيار

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ (صٓ: ٤٧) وهو أنّ اللفظين أعني قوله تعالى: ﴿ٱلْمُصْطَفَيْنَ﴾ (صٓ: ٤٧) وقوله ﴿ٱلْأَخْيَارِ﴾ (صٓ: ٤٧) يتناولان جملة الأفعال والتروك، بدليل جواز الاستثناء، يقال: فلان من المصطفين الأخيار إلّا في كذا، والاستثناء يخرج من الكلام، ما لولاه لدخل فدلّت هذه الآية على أنّهم كانوا (الأنبياء) من المصطفين الأخيار في كل الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم. (ع، ٧، ١١)

أداة

- المفرد إمّا أن لا يكون مفهومه مستقلاً بالمفهوميّة، وهو الأداة، أو يكون مستقلاً بالمفهوميّة (ل، ٣، ١١)

إدراك

- لا نسلّم (الرازي) أنّ الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول، يقال أدرك الغلام إذا صار بالغًا، وأدركت الثمرة إذا وصلت إلى حدِّ النضج، وقال تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١)، أي لملحقون، إذا عرفت هذا فنقول أنّ من رأى شيئًا ورأى أطرافه ونهاياته قيل إنّه أدركه على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه وهذا المعنى إنّما يتحقّق في الشيء الذي له أطراف ونهايات، والباري تعالى منزّه عن ذلك، فلم تكن رؤيته إدراكًا البتّة، فلم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، فالحاصل أنّ الإدراك رؤية مكتفية، ولا يلزم من نفي الرؤية المكتفية نفي أصل الرؤية، كما أنّا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه. (أر، ٢١٣، ١٧)
- حقيقة المدرَك شيء له الإدراك، كما أن المفهوم من الناطق شيء له النطق. فإن كان الإدراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرَك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة. (ش١، ١٣٤، ٢٠)
- الإدراك ليس نفس التمثّل. (ش١، ١٣٦، ٣٧)
- إنّ الإدراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق إنه حالة نسبية إضافية. (ش١، ١٣٧، ٣)
- إنّ الإدراك إمّا أن يكون تصوّرًا، وإمّا أن يكون تصديقًا. فأمّا التصوّر فإنّه من باب الانفعال، فإنّه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلّا بالقبول. وهذا هو الافتعال، وأمّا التصديق فإنّه من باب الفعل. لأنّه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أنّ الإدراك إمّا أن يكون إنفعالاً. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ. (شر٢، ٢٧١، ١٦)
- إنّ كل إدراك فهو إمّا تصوّر وإمّا تصديق. (شر٢، ٢٧٥، ٦)
- الإدراك عبارة عن حالة نسبيّة إضافيّة تحصل بين المُدْرِك وبين المُدْرَك. (شر٢، ٢٨٨، ١٩)
- إنّه لو كان الإدراك عبارة عن حضور ماهيّة المُدْرَك في المُدْرِك، لكنّا إذا عقلنا السماء، فقد حضر في عقلنا ماهيّة مساوية لماهيّة السماء من جميع الوجوه. ذلك لا يقوله عاقل. فإنّ الأثر الحادث في الذهن عَرَض لا يحسّ ولا يلمس، فكيف يجوز للعاقل أن يقول: إنّ ذلك العرض الضعيف مساوٍ للسماء والسماء في تمام الماهيّة. (شر٢، ٢٨٩، ٣)
- لا نسلّم (الرازي) أنّ الإدراك فعل، بل هو انفعال. وذلك لأنّه لا معنى لإدراك الحقائق، إلّا كون المُدْرَك قابلًا للصور العقلية. فيكون الإدراك من باب الانفعال. (شر٢، ٢٩٨، ١)
- الإدراك عبارة عن حضور صورة المشعور به في الشاعر. والدليل عليه أنّا قد نستحضر في عقولنا أو خيالنا صورًا نشاهدها بعقولنا

ونميّزها عن غيرها فهي لا تكون نفسًا محضًا، وإذ ليست موجودة في الخارج فلا بدّ وأن تكون في النفس. (ل، ٦٩، ٢)

- الإدراك: إمّا أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلّي: وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقّف على وجوده في الخارج وهو الحسّ وقد لا يتوقّف وهو الخيال؛ وإدراك الكلّي هو أنّ الأشخاص الإنسانية متساوية في مُسمّى الإنسانية ومتباينة بأمور زائدة عليها كالطول والقصر والشكل واللون وما به المشاركة غير ما به المخالفة. (ل، ٦٩، ٦)

- إنّ الإدراك والتعقّل عبارة عن حالة ثبوتية. (مب١، ٣٢٦، ١٣)

- إنّ الإدراك هو اللقاء والوصول في اللغة، وهو مطابق للمعنى المقصود منه في الحكمة لأنّ المدرَك يصل إلى ماهيّة المدرِك لأجل انطباع صورته فيه. (مب١، ٣٦٧، ٢٠)

- كل إدراك فلا يخلو: إمّا أن يكون المدرَك للمدرِك حاصلًا بحيث لا يكون منسوبًا إلى شيء آخر بأنّه هو أو ليس هو، أو بأنّه ذو هو أو ليس ذو هو، وإمّا أن تتحقّق فيه هذه النسبة. فالأول هو التصوّر والثاني هو التصديق. (مب١، ٣٦٨، ١٤)

- أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرّد نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة فهذا قول قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلّمين، وهو المختار عندنا. وهو الحق. وذلك لأنّا إذا علمنا شيئًا فإنّا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة. ولهذا السبب فإنّه ما لم يحصل في مقابلة الشيء الذي هو العالِم شيء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الأمر المسمّى بالعلم. وبالجملة: فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المُسمّى بالعلم وبالإدراك وبالشعور، كالأمر المعلوم بالبديهة. (مطل٣، ١٠٣، ١٤)

- إنّ الإدراك عبارة عن حالة نسبيّة إضافيّة. فإن حصلت لذات الإنسان مع ذاتها، تلك الإضافة، صار الإنسان عالمًا بذاته المخصوصة، وإلّا بقي غافلًا عنها. وأيضًا فهذه الحجّة موقوفة على مقدّمة ثالثة، وهي: البحث في كون الشيء حاضرًا عند نفسه. (مطل٧، ٨٦، ١)

- الإدراك وهو اللقاء والوصول، يقال: أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهيّة المعقول وحصّلتها كان ذلك إدراكًا من هذه الجهة. (مفا٢، ٢٠٤، ٢)

- إنّ لفظ الإدراك في أصل اللّغة عبارة عن اللّحوق والوصول قال تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١) أي لملحقون ... ويقال: أدرك فلان فلانًا، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة أي نضجت. فثبت أنّ الإدراك هو الوصول إلى الشيء. (مفا١٣، ١٢٧، ٢٠)

- الحاصل أنّ الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة. ورؤية لا مع الإحاطة. والرؤية مع الاحاطة هي المسمّاة بالإدراك. (مفا١٣، ١٢٧، ٢٧)

إدراك الإنسان لذاته

- أمّا الذي يدلّ على امتناع أن يغفل الإنسان عن إدراكه لذاته هو أن يقال: إدراك الشيء

عبارة عن حصول ماهيّة المدرَك في المدرِك. فعلمي بذاتي: إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولأنه ليس أحدهما بالحاليّة والآخر بالمحليّة أولى من العكس لتساويهما في الماهيّة فيلزم أن يكون كل واحد حالًا ومحلًّا وهو محال؛ وإمّا أن يكون عبارة عن مجرّد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول شيء عند نفسه يستحيل أن يبدّل بالغيبة. فإذًا إدراك الشيء لذاته يستحيل أن يبدّل بالغَفْلة، وهاتان الحجّتان غير برهانيتين والأولى أضعف. فهذا هو الكلام في أن الإنسان لا يغفل عن ذاته قط. (ش١، ١٢٢، ٣٣)

إدراك الجزئيّ

- الإدراك: إمّا أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلّي. وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقّف على وجوده في الخارج وهو الحسّ وقد لا يتوقّف وهو الخيال؛ وإدراك الكلّي هو أنّ الأشخاص الإنسانية متساوية في مُسمّى الإنسانية ومتباينة بأمور زائدة عليها كالطول والقصر والشكل واللون وما به المشاركة غير ما به المخالفة. (ل، ٦٩، ٦)

إدراك حسيّ

- أما الإدراك الحسّي والخيال فإنهما لا يتعلّقان بالماهية إلّا عند كونها مقارنة لمادة معيّنة ولأعراض مشخّصة، وذلك لأن متعلّقهما إن كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلّق كل واحد منهما أمر ألا يمنع نفس تصوّره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سمّيناه بالإدراك العقلي؛ وإن كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخّصة فذلك هو الذي أوردنا بقولنا إنهما لا يتعلّقان بالماهية إلا عند كونها مقارنة لمادة جزئية وأعراض جزئية. وأما الإدراك العقلي فإنه يجب أن يكون مجرّدًا عن جميع اللواحق والعوارض لأن الصورة العقلية لما كانت مشتركًا فيها بين الأشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب أن يكون لها شيء من تلك الصفات وإلّا لم يكن مشتركًا فيها بين كل تلك الأمور. (ش١، ١٣٨، ٣٥)
- إنّ الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسّي، لأنّ الإدراك العقلي خالص إلى الكنه والحسّي واقف على السطح. (ل، ١١٦، ٢٠)

إدراك خياليّ

- الإدراك العقلي مغاير للإدراك الخيالي: فإنّا إذا قلنا الإنسان ناطق أحاط عقلنا بمفهوم هذه الألفاظ فظهر في خيالنا أثر مطابق في الترتيب لهذه الألفاظ، فإذا قلبناه وقلنا الناطق إنسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس. (مب١، ٣٥٦، ١٨)

إدراك الشيء

- أمّا الذي يدلّ على امتناع أن يغفل الإنسان عن إدراكه لذاته هو أن يقال: إدراك الشيء عبارة عن حصول ماهيّة المدرَك في المدرِك. فعلمي بذاتي إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولأنه ليس أحدهما بالحاليّة والآخر بالمحليّة أولى من

العكس لتساويهما في الماهيّة فيلزم أن يكون كل واحد حالًا ومحلًّا وهو محال، وإمّا أن يكون عبارة عن مجرّد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول شيء عند نفسه يستحيل أن يبدّل بالغيبة. فإذًا إدراك الشيء لذاته يستحيل أن يبدّل بالغَفْلة، وهاتان الحجّتان غير برهانيتين والأولى أضعف. فهذا هو الكلام في أن الإنسان لا يغفل عن ذاته قط. (ش١، ١٢٢، ٣٣)

إدراك عقليّ

- أما الإدراك الحسّي والخيال فإنهما لا يتعلّقان بالماهية إلّا عند كونها مقارنة لمادة معيّنة ولأعراض مشخّصة، وذلك لأن متعلّقهما إن كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلّق كل واحد منهما أمر ألا يمنع نفس تصوّره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سمّيناه بالإدراك العقلي؛ وإن كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخّصة فذلك هو الذي أوردنا بقولنا إنهما لا يتعلّقان بالماهية إلا عند كونها مقارنة لمادة جزئية وأعراض جزئية. وأما الإدراك العقلي فإنه يجب أن يكون مجرّدًا عن جميع اللواحق والعوارض لأن الصورة العقلية لما كانت مشتركًا فيها بين الأشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب أن يكون لها شيء من تلك الصفات وإلّا لم يكن مشتركًا فيها بين كل تلك الأمور. (ش١، ١٣٨، ٣٧)
- إنّ الإدراك العقلي أشرف من الإدراك الحسّي، لأنّ الإدراك العقلي خالص إلى الكنه والحسّي واقف على السطح. (ل، ١١٦، ١٩)
- الإدراك العقلي مغاير للإدراك الخيالي: فإنّا إذا قلنا الإنسان ناطق أحاط عقلنا بمفهوم هذه الألفاظ فظهر في خيالنا أثر مطابق في الترتيب لهذه الألفاظ، فإذا قلبناه وقلنا الناطق إنسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس. (مب١، ٣٥٦، ١٨)

إدراك كلّي

- إنّ الإدراك الكلّي لا يحصل إلّا لما لا يكون جسمًا ولا جسمانيًّا. (ش١، ١٨٤، ٢٣)
- الإدراك: إمّا أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلّي. وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقّف على وجوده في الخارج وهو الحسّ وقد لا يتوقّف وهو الخيال؛ وإدراك الكلّي هو أنّ الأشخاص الإنسانية متساوية في مُسمّى الإنسانية ومتباينة بأمور زائدة عليها كالطول والقصر والشكل واللون وما به المشاركة غير ما به المخالفة. (ل، ٦٩، ٨)

إدراكات

- الإدراكات إمّا كلّية وإمّا جزئيّة. أمّا الإدراكات الكلّية فهي للنفس، وأمّا الإدراكات الجزئية فهي إمّا للحواس الظاهرة - وقد تكلّمنا فيها، وإمّا للحواس الباطنة. ونقول: هذه الحواس الباطنة إمّا أن تكون مدركة أو متصرّفة. والمُدْرِكة إمّا أن تكون مُدْرِكة للصور أو للمعاني. أمّا المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة، فهي المُسمّى بالحس وخزانته هي الخيال. وأمّا المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة - مثل كون هذا الشخص عدوًّا وذلك الشخص جنينًا - فهي الوهم، وخزانته الذاكرة. وأمّا المتصرّفة فهي القوة المفكّرة. (شر٢، ٢٤٣، ٩)

إدراكات عقليّة

- الإدراكات العقلية أشرف من الإدراكات الحسّية، ومدركات العقل أشرف من مدركات الحسّ. وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذّة العقلية أكمل من اللذّة الحسّية. (ش٢، ٩٢، ٥)

- الإدراكات العقلية خالصة إلى الكُنهِ، فإنّ الإدراك العقلي يتوغّل في كُنهِ الشيء ويميّز بين الماهية وأجزائها وصفاتها، ثم يميّز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت، ويميّز بين الخارجي اللازم والمفارق، ويميّز بين ما يكون لازمًا للماهية بوسط وما لا يكون بوسط. فكان الإدراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في أعماقها أو وصل إلى كل أجزائها. وأما الحسّ فإنه لا يتناول إلا ظاهر المحسوس. فثبت أنّ الإدراك العقلي أقوى. (ش٢، ٩٢، ٧)

- إنّ الإدراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معيّن من الموجودات بخلاف إدراكات الحسّ. (ش٢، ٩٢، ١٠)

- إنّ مدركات الحواس ليست إلّا كيفيات مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة، ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله. ومعلوم أنه لا نسبة لأحدهما إلى الآخر في الشرف. (ش٢، ٩٢، ١٢)

إدراكات كليّة

- إنّ هذا التميّز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي، وبين ما يحْسُن وبين ما لا يَحْسُن: إمّا أن يكون على وجه كلّي، أو على وجه جزئيّ. فإنْ كان الأول. فهذا داخل في الإدراكات الكلّية - وهي القوة النظرية - وإن كان على وجه جزئيّ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات. وذلك عنده (إبن سينا) باطل. ولمجيب أن يجيب فيقول: هذه الإدراكات كلها كلّية، إلّا أنّ بعضها يكون إدراكًا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا - وهذا النوع من الإدراك يُسمّى بالقوة العمليّة - وبعضها يكون إدراكًا، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا - وهذا النوع من الإدراك يُسمّى بالقوّة النظريّة. (شر٢، ٢٨٠، ٤)

ادلّة سمعيّة

- الأدلّة السمعيّة لا تستفاد إلّا من جهة السمع، والأدلّة العقليّة لا تستفاد إلّا من جانب القلب. (مفا٢، ٥٢، ٤)

ادلّة عقليّة

- الأدلّة السمعيّة لا تستفاد إلّا من جهة السمع، والأدلّة العقليّة لا تستفاد إلّا من جانب القلب. (مفا٢، ٥٢، ٤)

أذان

- معنى التأذين في اللّغة النّداء والتّصويت بالإعلام، والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها، وقالوا في أذُن مؤذّن نادى منادٍ أسمع الفريقين. (مفا١٤، ٨٥، ١١)

إرادة

- في شرح حقيقة الإرادة: اعلم أنّه متى صدر عنّا فعل أو تَرْك فقبل ذلك الفعل وذلك التّرْك

يظهر في قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك التَّرْك أو بالعكس، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروريّ. ثم اختلف العقلاء في أنّ تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي، فقال قوم من محقّقي المعتزلة إنّما هي الداعية، وتحقيق الكلام في الداعي أنّ الإنسان قادر على الفعل وعلى التَّرْك، فنسبة قدرته إلى طرفي الفعل والتَّرْك على السويّة، وما دامت القدرة باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان، لأنّ الاستواء والرجحان متنافيان، فإذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظنّ باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك، وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد مؤثّرًا في وقوع ذلك الفعل، وأمّا في حق الباري سبحانه فالاعتقاد والظنّ ممتنعان، فلم يبق الداعي في حق الله تعالى إلّا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة، فهذا هو الكلام في حقيقة الداعية. ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها من قلوبنا ليست إلّا هذه الداعية، ومن الناس من قال الميل والإرادة حالة زائدة على هذه الداعية. (أر، ١٤٥، ١٧)

- مذهبنا (الرازي) إن كونه تعالى مريدًا صفة زائدة على كونه تعالى عالمًا وفاعلًا، وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة. لنا إنّا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدّمة وبعضها متأخرة، مع أنّ ما تقدّم كان يجوز في العقل أن يتأخّر وما تأخّر كان يجوز في العقل أن يتقدّم، وإذا كان كذلك افتقر ذلك التقدّم والتأخّر إلى مرجّح ومُخصِّص لامتناع حصول الرجحان لا عن مُرجِّح، ثم نقول ذلك المُرجِّح إمّا القدرة أو العلم أو صفة أخرى، لا جائز أن يكون هو القدرة لأنّ خاصيّة القدرة الإيجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السويّة، ولا جائز أن يكون هو العلم لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلو كان هو تبعًا لذلك العلم لزم الدور، فثبت أنّه لا بدّ من شيء آخر يكون مخصّصًا ومرجّحًا سوى القدرة والعلم، وظاهر إنّ الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح لذلك. ولا بدّ من إثبات صفة وراء هذه الصفات خاصيّتها الترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسمّاة بالإرادة. (أر، ١٤٧، ١٨)

- إنّ المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، فإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران، سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمّينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة. (أر، ١٤٩، ٢٣)

- إنّ الإرادة توافق العلم، فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم، فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وهو غير مراد، وكفره منهيٌّ عنه وهو مراد. (أر، ٢٤٤، ١٤)

- قد يوجد الأمر بدون الإرادة، وقد توجد الإرادة بدون الأمر. أمّا أنّه قد يوجد الأمر بدون الإرادة، ففي صور: إحداها: أنّ السلطان إذا أمر "زيدًا" أن يأمر عمرًا بشيء، فقد يكون زيد كارهًا لصدور ذلك الفعل من "عمرو" إلّا أنّه يأمر لأجل أنّ السلطان أمره بذلك. فههنا الأمر حاصل، والإرادة غير حاصلة. ثانيها: ما ذكره أصحابنا - رحمهم

الله - من أنّ الرجل إذا ضرب عبده، فشكى العبد ذلك إلى السلطان، فقال السلطان: لِمَ ضربت عبدك؟ فقال: إنّه لا يطيعني، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد: افعل كذا وكذا. فالأمر قد حصل ههنا، مع أنّه لا يريد إقدامه على ذلك الفعل، لأنّه لو أقدم عليه لما تمهّد عذره عند السلطان. وثالثها: أنّه تعالى لمّا أخبر عن أبي جهل وأبي لهب أنّهما يموتان على الكفر. فالنبيّ - عليه السلام - ما كان يريد الإيمان منهما لأنّ من لوازم صدور الإيمان منهما، دخول الكذب في كلام الله تعالى. ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته. فثبت: أنّه عليه السلام ما كان يريد الإيمان منهما، وكان صلّى الله عليه وسلّم يأمرهما بالإيمان، فعلمنا: أنّ الأمر قد يحصل بدون الإرادة. وأمّا أنّ الإرادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر، فإنّ الإنسان قد يصرّح بذلك. ويقول: أريد منك أن تفعل هذا، إلّا أنّي لا آمرك به. (خل، ٥٣، ١٧)

- الإرادة هي التي سّميناها بالعزم والإجماع ... هذه الإرادة تابعة للشعور. فإن كان الأمر المشعور به أمرًا عقليًّا كانت الإرادة لأجل تحصيل ذلك الأمر المعقول، وإن كان حسيًّا كانت الإرادة لأجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الإرادة. (ش١، ١٨٢، ٣٤)

- إن كل إرادة فهي إما حسّية وإما عقليّة ... الإرادة الحسّية متوجّهة إلى المعنى الحسّي، والإرادة العقليّة متوجّهة إلى المعنى العقلي. (ش١، ١٨٣، ٥)

- إنّ الإتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري، ولا يستند القسر إلى قسر آخر إلى غير النهاية كما ثبت بل لا بدّ وأن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة. فإذًا الإرادة والطبيعة أقدم من الإتفاق. (مب١، ٥٣٨، ٣)

- مذهب أهل السنّة أنّ إرادة الله تعالى وقدرته متعلّقتان بإيجاد أشياء متعيّنة، والتغيّر على صفاته ممتنع، فتكون المؤثّرية واجبة نقيضها ممتنع، فإمكان التردّد مردود. (مح، ١٢٠، ١٣)

- إنّ حصول أفعاله تعالى في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعي مخصِّصًا وليس هو القدرة لأنّها شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم لأنّه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعًا له لامتناع الدور، وظاهر أنّ سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة، فلا بدّ من إثباتها. (مح، ١٢٥، ٤)

- لنا أنّ إحداث الشيء لا يصحّ إلّا بالإرادة على ما تقدّم، فلو كانت الإرادة حادثة، لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل. (مح، ١٣٧، ١)

- قالت الفلاسفة: إنّا نجد من أنفسنا أنّا إذا تصوّرنا: أنّ لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة، حصل في نفوسنا ميل إلى تحصيل تلك المنافع؛ إذا تصوّرنا: أنّ لنا في الفعل الآخر مضرّة خالصة، أو راجحة حصل في نفوسنا ميل إلى الدفع والمنع. ونحن سمّينا الميل إلى الجذب والتحصيل بالإرادة، وسمّينا الميل إلى الدفع والمنع بالكراهية. (مطل٣، ١٧٥، ٩)

- قال المتكلّمون: الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب، ومن غير تكوين. هذا هو المراد من صفة الإرادة. والذي يدلّ على أن هذه الصفة

موجودة أمران: الأول: إنّ المُخيّر بين شرب القدحين، وأكل الرغيفين، فإنّه يختار أحدهما على الآخر، لا لمرجِّح، وكذلك الهارب من السبع الضاري إذا وصل إلى موضع يتشعّب منه طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنّه يختار أحدهما دون الثاني، من غير أن يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة، أو يندفع بسببه مضرّة زائدة، وههنا حصلت الإرادة من غير أن يحصل معها جلب النفع، أو دفع الضرر. والثاني: إنّ المريض قد يشتهي تناول الفاكهة جدًّا، مع أنّه لا يأكلها ويحترز عنها، فههنا ميل الطبع قائم والإرادة غير حاصلة، والرجل الزاهد العابد قد يريد إقامة الصلوات والعبادات مع أنّه لا يشتهي الاقدام عليها، لما فيها من المتاعب والمشاق بها. فههنا الإرادة حاصلة مع أنّ ميل الطبع غير حاصل. فظهر بهذا: الفرق بين ميل الطبيعة وبين الإرادة. (مطل٣، ١٧٥، ١٥)

- إنّه تعالى مريد لأنّا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده. فاختصاصه بذلك الوقت المعيّن لا بدّ له من مُخَصِّص، وذلك المُخصِّص ليس هوَ القدرة لأنّ القدرة تأثيرها في الإيجاد وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات، ولا العلم لأنّ العلم يتبع المعلوم. وهذه الصفة مستتبعة، وظاهر أنّ الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلا بدّ من صفة أخرى وهي الإرادة. (مع، ٤٤، ١٩)

- الإرادة ماهيّة يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهيّة بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذّته. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصوّر ماهيّتها محتاجًا إلى التعريف، وقال المتكلّمون إنّها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الإيقاع، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة. (مفا٢، ١٣٧، ٢)

- الإنسان إذا علم أو ظنّ أو اعتقد أن له في فعلٍ من الأفعال جَلْب نَفْع أو دَفْع ضرّ ظهر في قلبه ميل وطلب، وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهي الإرادة فهذه الإرادة هي النيّة والباعث له على تلك النيّة ذلك العِلم أو الإعتقاد أو الظن، إذا عرفت هذا فنقول: الباعث على الفعل إمّا أن يكون أمرًا واحدًا، وإمّا أن يكون أمرين، وعلى التقدير الثاني فإما أن يكون كل واحد منهما مستقلًّا بالبعث، أو لا يكون واحد منهما مستقلًّا بذلك، أو يكون أحدهما مستقلًّا بذلك دون الآخر. (مفا٤، ٤، ٢٨)

إرادة الجزئيّ

- إرادة الجزئيّ نسبة خاصة للإرادة إلى الجزئي، والنسبة متأخّرة عن المنسوبين، فتعلّق الإرادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي، والمتأخّر عن الشيء يستحيل أن يكون مؤثّرًا فيه. (ش١، ١٨٨، ١٠)

إرادة العارف لله

- إنّ العارف ... يريد الله لا لغَرَض سواه. (ش٢، ١٠٨، ٤)

إرادة كلّية

- إنّ الإرادة الكلّية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بدّ مع تلك الإرادة الكلّية من

إرادات جزئية للخطوات الجزئية. (ش١، ١٨٧، ٣٢)

- إنّ الإرادة الكلّية ما لم تتخصّص بشيء لم يظهر عنها فعل جزئي. فإنّ الإرادة الكلّية مقابلها ومقتضاها مرادٌ كلّيٌّ. (ش١، ١٨٨، ٢)

- الإرادة الكلّية نسبتها إلى جميع الجزئيات بالسويّة فلو وقع نسبتها إلى بعض الجزئيات لكان ذلك ترجيحًا للممكن من غير مرجِّح وهو محال. (ل، ٧٧، ١٧)

أرباب الألباب

- المراد أنّه لا ينتفع بهذه الأمثلة إلّا أرباب الألباب الذّين يطلبون من كل صورةٍ معناها، ويأخذون من كلِ قشرةٍ لبابها ويعبرون بظاهر كل حديث إلى سِرِّه ولبابِهِ. (مفا١٩، ٣٩، ١٥)

أرباب النسب الشريف

- إنّ أرباب النسب الشريف فإنّهم يرغبون جدًّا في الكرامة ويتشبّهون بأوائلهم من القضايا الغالبة على الأوهام، أنّ كل ما هو أقدم فهو أكمل وأتمّ فلهذا يكون التيه والترفّع والاستطالة على الناس غالبًا عليهم، وحبّهم لهذه الأحوال والتشبّه بأسلافهم في مكارم الأخلاق قد يدعوهم إلى العدل، إلّا أنّ هذه المعاني إنّما تبقى إذا كانت آثار أوائلهم باقية فيهم، ثم إنّهم يتعطّلون عن تلك الآثار الفاضلة في آخر الأمر، وذلك لأنّهم بسبب ذلك التيه والترفّع لا يتحمّلون تعب التعلّم وطلب الأدب ولا يرغبون أيضًا في تعلّم الحرف والصناعات النافعة في إصلاح مهمّات المعيشة، فلهذا السبب يبقون في الآخرة جاهلين خاذلين عاجزين محتاجين. (ف، ١٤٥، ٣)

إرتباط

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شرا، ١٣٠، ٩)

إرجاء

- الإرجاء التأخير فقوله: ﴿أَرْجِهْ﴾ (الأعراف: ١١١) أي أخِّره، ومعنى أخِّره: أي أخِّر أمره ولا تعجل في أمره بحكم، فتصير عجلتك حجّة عليك. (مفا١٤، ١٩٨، ٢٠)

أرحام

- أما الأرحام فهي جمع رحِم وأصلها من الرحمة، وذلك لأنّ الإشتراك في الرّحم

يوجب الرّحمة والعطف، فلهذا سمّي ذلك العضو رحمًا. (مفا٧، ١٦٦، ١٦)

إرشاد

- الإرشاد هو الأمر الذي لو لم يحصل لحصلت الغواية والضلال. (مفا٢١، ١٥١، ١٠)

أرض

- لمّا بيّن (إبن سينا) أن القوى العَرَضية الأولية التي بها يحصل التفاعل بين الأركان الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، شرع بعد ذلك في بيان أنّ الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات. فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض. (ش١، ١٠٢، ١٠)

أرواح

- أمّا الذوات المتحيّزة والصفات القائمة، فهي معلومة الثبوت. وأمّا الذوات التي لا تكون متحيّزة فهي المسمّاة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات، وفي اصطلاح قوم آخرين بالأرواح. وهي على قسمين. لأنّ هذه الذوات. إمّا أن يقال: كما أنّها ليست أجسامًا، ولا حالة في الأجسام، فكذلك ليست متعلّقة بالأجسام على سبيل التصرّف والتدبير وإمّا أن يقال: إنّها متعلّقة بالأجسام على سبيل التصرّف والتدبير والأول تسمّيها الفلاسفة بالعقول المجرّدة ... وأمّا القسم الثاني فهو الجواهر التي تكون مجرّدة في ذواتها عن الجسميّة، والحلول في الجسميّة. إلّا أنّها متعلّقة بالأجسام على سبيل التدبير والتصرُّف. وهذا القسم ينقسم إلى قسمين لأنّها إمّا أن تكون مدبّرة للأجسام الفلكية، أو الأجسام العنصرية. ولمّا ثبت بالدليل أنّه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، ولم يثبت بالدليل أنّ العالم واحد، بل ثبت أنّه لا يمتنع وجود عوالم غير هذا العالم. وبتقدير ثبوتها، فيحصل هناك من زمر الأرواح المقدّسة، ما لا يعلمها إلّا الله تعالى، ولا يعلمها البشر البتّة. إلّا أنّ البحث عن تلك الأحوال غير ممكن. فلهذا السبب اقتصرت العقول على البحث عن الأرواح المدبّرة للأجسام الفلكية، أو الأرواح المدبّرة للأجسام العنصرية. (مطل٧، ٧، ١٢)
- الأرواح، وهي إمّا سفليّة، وإمّا علويّة: أمّا السفليّة فهي إمّا خيِّرة، وهم صالحو الجن، وإمّا شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين، والأرواح العلويّة إمّا متعلّقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكيّة، وإمّا غير متعلّقة بالأجسام وهي الأرواح المطهّرة المقدّسة، فهذا هو الإشارة إلى تقسيم موجودات العالم. (مفا١، ٢٢٩، ١٧)

أرواح جاهلة

- إنّ الأرواح الجاهلة في الدّنيا المفارقة عن أبدانها على جهالتها تبقى على تلك الجهالة في الآخرة، وأنّ تلك الجهالة تصير هناك سببًا لأعظم الآلام الروحانية. (مفا٢٢، ١٣١، ١٩)

أرواح ملكيّة

- إنّ المعارج هي الدّرجات التي يعطيها أولياءه في الجنّة، وعندي (الرازي) فيه وجه رابع

وهو أنّ هذه السموات كما أنّها متفاوتة في الارتفاع والانخفاض والكبر والصغر، فكذا الأرواح الملكيّة مختلفة في القوّة والضّعف والكمال والنقص. وكثرة المعارف الإلهيّة وقوّتها وشدّة القوّة على تدبير هذا العالَم وضعف تلك القوّة، ولعلّ نور إنعام الله وأثر فيض رحمته لا يصل إلى هذا العالَم إلّا بواسطة تلك الأرواح. (مفا٣٠، ١٢٢، ٢٢)

أَزْر

- الأَزْر القوّة وآزره قوّاه. (مفا٢٢، ٤٩، ٢٧)

أزل

- إنّه لا يلزم من قولنا (الرازي) أنّه لا بداية لصحة حدوث الحوادث أن يحكم بجواز كون العالم أزليًّا، والدليل عليه إنّا إذا أخذنا هذا الحادث المُعيَّن بشرط كونه مسبوقًا بالغير سبْقًا زمانيًّا، فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط إمّا أن تكون لصحة حدوثه بداية وإمّا أن لا تكون لها بداية، والأوّل باطل لجميع الدلائل التي ذكرتموها فبقي أنّه لا بداية لصحّة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط، ثم إنّا نعلم قطعًا امتناع كون هذا الحادث أزليًّا لأنّ الأزل عبارة عن عدم المسبوقيّة بالغير، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقًا بالغير، والجمع بينهما محال، فثبت أنّ القول بأنّه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء أزليًّا. (أر، ١١، ١٢)
- إنّ إحداث العالم في الأزل محال لأنّ الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وذلك يستدعي سبق العدم، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالًا. (أر، ٤٣، ٤)
- الجمع بين الحركة والأزل محال. (ل، ٩٥، ١٧)
- الأزل ليس حالة معيّنة بل هي عبارة عن نفي الأولّية، فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل. (مب١، ٦٦٩، ١٠)
- إنّ المدّة في ذاتها: جوهر باقٍ، فإن لم يقارنه شيء من الحوادث، فهناك حصل الدوام الواحد، والاستمرار الواحد، من غير فرض تبدّل أحوال، ومن غير حصول تغيُّر صفة. وذلك هو المسمّى بالدهر والأزل والسرمد. وأمّا إن قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة، فحينئذٍ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث المتعاقبة، مع وجود تغيُّرات في نسب ذلك الشيء، وفي إضافاته الخارجة عن ماهيّته. فلهذا السبب يظنّ في ذات المدّة: أنّه أمر سيّال منقض. وليس الأمر كذلك، وإنّما السيلان والتقضّي يحصلان في نسب ذلك الشيء، وإضافاته العارضة لجوهره. (مطل٤، ٢٠٠، ٦)
- الأزل: وهو الدهر المتقدِّم، الذي لا أوّل له. وأمّا الأبد فهو الدهر المتأخّر الذي لا آخر له. وههنا بحث وهو أن مُسمَّى الأزل هل له تحقّق ووجود أم لا؟ أمّا الأول: فهو باطل لأنّ كل وقت يكون موجودًا في نفسه فله تعيُّن، وامتياز عمّا عداه، وكل ما كان كذلك فهو متأخّر عمّا قبله، ومتقدِّم على ما بعده، وكل ما كان كذلك فهو ضدّ الأزل، ولا يصدق عليه كونه أزليًّا. وأمّا الثاني فهو أيضًا مشكل. لأنّ مُسمَّى الأزل، إذا لم يكن

له في نفسه تحقّق فذلك محال. لأنّه لا بدّ من الاعتراف بتحقّق اللاأوليّة، إمّا في وجود العالم أو في عدمه. واعلم أن الحق أنه لا بدّ من الاعتراف بتحقّق اللاأوليّة إمّا في الوجود أو في عدمها. إلّا أنّ الحق أنّ تصوّره من حيث إنّه هو، أعلى شأنًا من العقول البشرية، والأفكار الإنسانيّة. (مطل٥، ١٠٥، ١٤)

- إنّ ماهيّة الحركة الإنتقال من حالة إلى حالة، وهذه الماهيّة تقتضي كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفي المسبوقيّة بالغير والجمع بينهما محال. (مع، ٣١، ١٠)

- لأن الزمان ماهيّته تقتضي السيلان والتجدّد، وذلك يقتضي المسبوقيّة بالغير والأزل ينافي المسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما محال، فثبت أن تقدُّم الصانع على كل ما عداه ليس بالزمان البتّة، فإذن الذي عند العقل أنّه متقدِّم على كل ما عداه، أنّه ليس ذلك التقدُّم على أحد هذه الوجوه. (مفا٢٩، ٢١٠، ٢٨)

- إنّ ماهيّة الحركة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزل تنافي المسبوقيّة بالغير والجمع بينهما محال، وإنّما قلنا إنّه يستحيل أن يكون ساكنًا، لأنّ السّكون وصف ثبوتيّ وهو ممكن الزّوال، وكل ممكن الزوال مفتقر إلى الفاعل المختار، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث، فكل سكونٍ مُحْدَث فيمتنع أن يكون أزليًّا، وإنّما قلنا إنّ السّكون وصف ثبوتيّ، لأنّه يتبدّل كون الجسم متحرّكًا بكونه ساكنًا مع بقاء ذاته، فأحدهما لا بدّ وأن يكون أمرًا ثبوتيًّا، فإنْ كان الثبوتيّ هو السّكون فقد حصل المقصود، وإن كان الثبوتيّ هو الحركة وجب أيضًا أن يكون السّكون ثبوتيًّا، لأنّ الحركة عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان في غيره، والسّكون عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان فيه بعينه. (مفا٣١، ٤٤، ٢١)

أزلام

- الأزلام سهام مكتوب عليها خير وشرّ. (مفا١٢، ٧٩، ١٥)

أزليّ

- إنّ ما لم يكن أزليًّا وجب أن لا يكون أبديًّا، لأنّ ما لا يكون أزليًّا كانت ماهيّته قابلة للعدم، وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة، فتكون الماهيّة قابلة للعدم أبدًا. (مح، ١٠١، ١١)
- إنّ الأزلي هو الذي لا يكون مسبوقًا بالعدم. (مطل٤، ٢٦٩، ٢٢)
- إنّ الشيء كلما كان أزليًّا كان باقيًا، لكن لا يلزم من كون الشّيء باقيًا كونه أزليًّا. (مفا١، ١٢٧، ١٦)
- أمّا في دوام الوجود فهو (الله) أرفع الموجودات، لأنّه واجب الوجود لذاته وهو الأزليّ والأبديّ والسرمديّ، الذي هو أوّل لكل ما سواه، وليس له أوّل وآخر لكل ما سواه، وليس له آخر. (مفا٢٧، ٤٣، ١٨)

أزليّة

- الحركة ماهيّتها بحسب نوعها مركّبة من أمر ينقضي ومن أمر حصل، فإذًا ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهيّة الأزلية منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال. (مح، ٩٦، ١٧)

- حقيقة الأزليّة غير متناهية، ولا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي بوجه من الوجوه، وعند هذا تعرف ثمة من قولنا: أنّ العقول قاصرة عن اكتناه جلال الله تعالى، إذا عرفت مثل هذا في بقاء الله سبحانه فاعرف مثله في معلوماته وفي مقدوراته وفي آثار حكمته. (نفس، ٨، ١)

أزليّة الشيء

- كون الشيء أزليًا ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة. (ش١، ٢٢٠، ٣٤)

أساطير

- أصل الأساطير من السطر، وهو أن يجعل شيئًا ممتدًّا مؤلّفًا، ومنه سطّر الكتاب وسطر من شجر مغروس. قال ابن السكيت: يقال سطر وسطر، فمن قال سطر فجمعه في القليل أسطر والكثير سطور، ومن قال سطر فجمعه أسطار، والأساطير جمع الجمع، وقال الجبائي: واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة، وقال الزجاج: واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحدوثة. وقال أبو زيد: الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد. ثم قال الجمهور: أساطير الأولين ما سطّره الأولون. قال ابن عباس: معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطّرونها أي يكتبونها. فأما قول من فسّر الأساطير بالترهات، فهو معنى وليس مفسّرًا. ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلامًا لا فائدة فيه لا جرم فسّرت أساطير الأولين بالترهات. (مفا١٢، ١٨٨، ١٣)

- الأساطير ما سطّره المتقدّمون كأحاديث رستم واسفنديار، جمع أسطار أو أسطورة كأحدوثة. (مفا٢٤، ٥١، ٤)

اسام مترادفة

- إنّ الأسامي المترادفة إنّما يصحّ حملها بعد الوضع اللغوي، ولو قدّرنا عدمها لم يصحّ. (مب١، ٢٤، ١٣)

أسباب

- لو تسلسلت الأسباب والمُسبَّبات إلى غير النهاية، لكانت تلك الجملة من حيث إنّها جملة ممكنة، ولكان كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضًا ممكنًا، وكل ممكن، فلا بدّ له من سبب مغاير له، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنّها تلك الجملة، ومغاير لكل واحد من آحاد تلك الجملة، وكل ما كان مغايرًا لجملة الممكنات، وكان مغايرًا لكل واحد من آحاد الممكنات، فهو ليس بممكن، وكل موجود ليس ممكنًا، فهو واجب لذاته وهو المطلوب، فثبت. بهذا الطريق: وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٠، ١١)

أسباب الحدس القوي

- أما أسباب الحَدْس القوي، المسمّى بالقوة القدسيّة فلأنّا نعلم أن للناس في الفكر مراتب: فمنهم الغبيّ الذي لا يفيده الفكر علمًا بالمجهول أصلًا، ومنهم من له فطانة قليلة، ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث أن يتّفق له الحدس. فكما أنّا نرى في جانب النقصان ينتهي الأمر إلى من لا حدس

له فوجب أن يعتقد في جانب الزيادة أنه يمكن الانتهاء إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلّم والتفكّر. (ش١، ١٥٧، ١)

أسباب السموات

- إنّ المراد بأسباب السموات طُرقها وأبوابها وما يؤدّي إليها، وكل ما أدّاك إلى شيء فهو سبب كالرّشاد ونحوه. (مفا٢٧، ٦٦، ١٠)

استئناس

- الإستئناس عبارة عن الأنس الحاصل من جهة المجالسة. (مفا٢٣، ١٩٦، ١٠)

استبشار

- الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة، وأصل الاستفعال طلب الفعل، فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة. (مفا٩، ٩٥، ٦)

استحسان

- العدول عن العمومِ إلى التخصيص وعن المنسوخِ إلى الناسخِ: استحسانًا. (محص٢، ١٦٩، ٨)
- "الاستحسانُ" تركُ وجهٍ من وجوهِ الاجتهادِ - غير شاملٍ شمول الألفاظِ لوجهٍ - أقوى منه، وهو في حكمِ الطارئِ على الأوّلِ". (محص٢، ١٦٩، ١٠)

استخفاء

- الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار، يقال استخفيت من فلان، أي تواريت منه واستترت. (مفا١١، ٣٥، ٢٥)

استخلاص

- الإستخلاص طلبُ خُلوص الشيء من شوائب الإشتراك. (مفا١٨، ١٥٩، ١١)

استدلال

- اعلم أنّ الاستدلال على حصول الشيء يكون أولًا بما يكون علّة له، وثانيًا بما يكون معلولًا له، وثالثًا بما يكون معلول علّته، وهذا هو المُسمّى بالاستدلال بأحد المعلولين على الآخر. فههنا أيضًا الأمر الذي به يتوصّل إلى معرفة الأخلاق الباطنة التي في الإنسان، تارة يكون بعلّته الموجبة له وهو المزاج البدني، وتارةً بمعلوله وأثره وهو الأفعال الصادرة عن الإنسان، وثالثًا بسائر الأحوال التي هي كالمعلولات للمزاج الأصلي الإنسانيّ. (ف، ٩٨، ٣)
- الاستدلال: في الوضع: طلب الدلالة. وفي اصطلاح العلماء: ذكر الدلالة بالقول، وترتيبها بالفعل. فكأنّ ذاكر الدلالة والمتكلّم فيها، يتكلّفها ويطلب التوصّل إليها من أصول الشرع. (ك، ١٩، ١٦)
- الاستدلال: هو اجتهاد في تعرُّف موضع الحكم المعلوم جملة بالنص، ثم الحكم في الفرع. والأصل يكون مستندًا إلى ذلك النص. (ك، ٩٥، ١)
- إنّ الشروع في الاستدلال لا بدَّ وأن يكون مسبوقًا بتصوّر ماهيّة الموضوع والمحمول، فإن كان المراد من هذا الاستدلال أنّ اللفظ الدالّ على الشيء هو نفس ذلك الشيء فذلك باطل بالبديهة، فالاستدلال فيه غير معقول، وإن كان المراد من الاسم نفس ذلك الشيء ومن المسمّى نفس ذلك الشيء، فحينئذٍ يكون

قولكم الاسم نفس المسمّى أي ذات الشيء وهو نفس ذاته، ومعلوم أنّ هذا مما لا حاجة في إثباته إلى الدليل، وإن كان المراد من قولكم الاسم نفس المسمّى مفهومًا مغايرًا لهذين المفهومين فلا بدَّ من تلخيصه حتى يصير مورد الاستدلال معلومًا. (لو، ٢٥، ١٥)

- الاستدلالُ عبارةٌ: عن استحضارِ العلم بأمورٍ يلزمُ من وجودِها وجودُ المطلوبِ. واستحضارُ العلمِ بالشيءِ - متوقِّفٌ على وجودِ ذلك الشيءِ: فالاستدلالُ متوقِّفٌ على وجودِ الدليلِ. (محص٢، ٦٠، ١٥)

- الإستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الإمارات المفيدة للظنّ فضلًا عن القطع. (مفا٢، ٣٩، ٢٨)

- اعلم أنّه سبحانه أمر بعبادته، والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده، ولمّا لم يكن العلم بوجوده ضروريًّا بل استدلاليًّا لا جرم أورد ههنا ما يدلّ على وجوده، واعلم أننا بيّنا في الكتب العقلية أنّ الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إمّا الإمكان، وإمّا الحدوث، وإمّا مجموعهما، وكل ذلك إمّا في الجواهر أو في الأعراض، فيكون مجموع الطرق الدالّة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها. أحدها: الاستدلال بإمكان الذوات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ (محمد: ٣٨) وبقوله حكاية عن إبراهيم: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٧٧) ... وثانيها: الاستدلال بإمكان الصّفات وإليه الإشارة بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ (الأنعام: ١) ... وثالثها: الاستدلال بحدوث الأجسام. وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، وذلك محصور في أمرين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق، والكتب الإلهيّة في الأكثر مشتملة على هذين البابين. (مفا٢، ٩٧، ٢٢)

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدَّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسيّة والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ١٠)

استدلال بأحوال البروق

- ما حصل عند العرب من الاستدلال بأحوال البروق وتأمّل أنواع السحاب على نزول الغيث وعدم نزوله. وأخصّ الناس بهذا العلم العرب، فإنّهم لاشتداد حاجتهم إلى الغيوث التي كانوا بها يحيون ويتوسّعون في السقي

والرعي كانوا يراعون أحوال السحب والبروق ويتّبعون مواقع القطر، فلا جرم لأجل كثرة التّجربة وقفوا على ضوابط تلك الأحوال فعرفوا أنّه متى حدث الشكل الفلانيّ والهيئة الفلانية في الغيم نزل المطر ومتى لم يحصل لم ينزل. ثم أن مجامع تلك الاستدلالات محصورة في أمور، أحدها الموضع الذي ينشأ منه السحاب بشرط أن يعرفوا أحوال الجانب المقابل لذلك المنشأ، وثانيها معرفة كون ذلك السحاب رقيقًا أو كثيفًا، وثالثها معرفة لون السحاب، ورابعها معرفة كيفيّة أحوال الرياح، وخامسها كيفية أحوال البروق، وعند الوقوف على هذه الأحوال يعرفون أنّ ذلك السحاب ماطر للجَوْد أو للرذاذ، وإن أي البروق خُلّب وأيُّها ذات صَيِّب، ولمّا كثرت تجاربهم في هذا الباب صاروا قادرين على الأحكام الصائبة في هذا الفن. (ف، ١٠٦، ١)

استدلال بحال من الأحوال

- اعلم أنّ الطريق الذي ذكرناه في الاستدلال (على وجود الله) بحدوث بدن الإنسان هو استدلال بحال من الأحوال. وههنا طريق شبيه به ولكنه استدلال بحال من أحوال عالم الأفلاك، وهو العالم الأعلى. ومن المعلوم: أنّ الاستدلال بأحوال ذلك العالم على وجود الإله أظهر وأقوى. كما قال في الكتاب الإلهي: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ﴾ (غافر: ٥٧). وهذا الطريق هو الذي كان يعوّل عليه قدماء الفلاسفة في إثبات الإله، لهذا العالم. قالوا: حصل في هذا العالم أدوار لا نهاية لها، وحركات لا أول لها ولا آخر ولا بدّ لها من فاعل، وفاعلها يكون قويًّا على أفعال لا نهاية لها، وفاعل الأفعال التي لا نهاية لها، يمتنع أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا، فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا بجسمانيّ، وهو المحرِّك لهذه الأفعال، والكواكب. وذلك الموجود هو الله تعالى. (مطل١، ٢٢٨، ٦)

استدلال بالخطوط

- من العلوم المشابهة لهذا العلم (الفراسة) الإستدلال بالخطوط الموجودة في الأكفّ والأقدام وهي التي تُسمّى أسرارًا، ثمّ إنّه يوجد لها في التقاطع والتباين والطول والقصر، وفيما يوجد بينها من الفرج المتّسعة تارة والمتضايقة أخرى أشكال مختلفة، ويأخذ منها أصحاب علم الفراسة دلالات مختلفة يعتبرونها في أبواب تقدمة المعرفة، ويحكم بها أصحاب هذا العلم على الموصوفين بها تارة بطول الأعمار وتارة بقصرها وبالسعادة والشقاوة والغنى والفقر، وهذا العلم يكثر استعماله في العرب والهند. (ف، ١٠١، ٩)

استدلال على وجود الصانع

- إنّ الإستدلال على وجود الصانع تعالى، يجب أن يحصل بشيء معلوم مشاهد. (مفا١٧، ١٣، ٢٢)

استصحاب

- لا معنى للمعجزة إلّا فعلٌ خارقٌ للعادةِ، ولا يحصلُ فعلٌ خارقٌ للعادةِ إلّا عندَ تقرُّرِ العادةِ، ولا معنى للعادةِ إلّا أنَّ العلمَ بوقوعِهِ

- على وجهٍ مخصوصٍ في الحالِ - يقتضي اعتقادَ أنَّه لو وقعَ - لَمَّا وَقعَ إلّا على ذلك الوجهِ. وهذا عينُ "الاستصحابِ". (محص٢، ١٦٤، ١٥)

استصحاب الحال

- القول في إستصحاب الحال: وهو على ضربين: أحدهما: استصحاب أصل العقل. والثاني: استصحاب الدلالة. وشملها: استصحاب الأمر الكائن قبل. فإنْ لم يكن في الواقعة قبل الاشتباه، حكم شرعيّ، كان استصحابًا حكم العقل، وإن كان قبله في حكم شرعي، يستمرّ ما كان معلومًا قبله. واعلم: أنّ الأدلّة التي عدّدناها إذا انتفى جميعها في نازلة من النوازل، تبقى الواقعة على ما كان قبل، في حكمها. وهذا الطريق هو الملقّب في زماننا بطريق "لا نص" مثل: ما نقول فيمن قتل مسلمًا في دار الحرب، ولم يعلم إسلامه: لا تجب عليه الديّة؛ لأنّ ذمّته كانت فارغة، وطريق شغلها: الشرع. ولم يرد في الشرع ما دلّ على الشغل. وكذا في نفي إيجاب الوتر والأضحية. وأما استصحاب حكم الدلالة. فهو أنّا إذا عرفنا ثبوت ملك أو نكاح وما أشبههما؛ فإذا بيّنا بعده: أنّه لم يوجد ما يوجب تغيّر ما تقدّم، يلزم أن يبقى الحكم الثابت مستمرًّا. وقول من يقول: إنّ النافي لا يحتاج إلى إقامة الدلالة؛ ضعيف. وذلك لأنّ الإجماع منعقد في غير محل الخلاف؛ فلا يمكن استصحابه في هذه الحالة. (ك، ١٢٩، ٣)

استطاعة

- إنّ القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنّها حاصلة قبل حصول الفعل، إلّا أنّ هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتّة، وإذا انضمّت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سببًا مقتضيًا للفعل المعيّن. ثم أنّ ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأنّ المُؤثّر التام لا يتخلّف عنه الأثر البتّة، فنقول قول من يقول الإستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أنّ ذلك المزاج المُعتدِل سابق، وقول من يقول الإستطاعة مع الفعل صحيح من حيث أنّ عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المُؤثّر التام يجب حصول الفعل معه. (مع، ٦٤، ١٨)

استعارة

- قال عليّ بن عيسى: الاستعارة استعمال العبارة لغير ما وُضِعت له في أصل اللّغة. وهذا باطل من وجوه أربعة. الأول: أنّه يلزم أن يكون كلّ مجاز لغويّ استعارة وقد أبطلناه. الثاني: يلزم أن تكون الأعلام المنقولة من باب المجاز. الثالث: استعمال اللّفظ في غير معناه للجهل بذلك، يجب أن يكون مجازًا. الرابع: أنه لا يتناول الاستعارة التّخيلية على ما سيأتي. فالأقرب أن يقال الإستعارة ذكر الشّيء باسم غيره، أو إثبات ما لغيره له، لأجل المبالغة في التّشبيه. فقولنا: "ذِكر الشّيء، باسم غيره" احتراز عمّا إذا صُرِّح بذكر المشبَّه كقولك: "زيد أسد". فإنّك ما ذكرت زيدًا باسم الأسد، بل ذكرته باسمه الخاصّ، فلا جرم ليس ذلك من الاستعارة. وقولنا: "أو إثبات ما لغيره له" ذكرناه ليدخل فيه الاستعارات التخيليّة.

وقولنا: "لأجل المبالغة في التشبيه" ذكرناه لتتميّز به عن المجاز. ولك أيضًا أن تقول: الإستعارة عبارة عن جعل الشّيء الشّيء، أو جعل الشّيء للشّيء لأجل المبالغة في التّشبيه. فالأول كما إذا قلت: "لقيت أسدًا"، وتعني للشجاع. فقد جعلت الشّجاع أسدًا. فهذا هو جعل الشّيء. والثاني كقوله:

إذْ أصبَحَتْ بيَدِ الشَّمالِ زِمامُها
فـإنّـك أثـبَـتَّ الـيَـدَ لـلـشّـمـال،

وغرضُك أن تبالغَ في تشبيهِهِ بالقادر في المتصرّفيّة. (نها، ٢٣١، ٩)

- في الفرق بين الإستعارة الأصليّة والإستعارة التّبعيّة: قد عرفت أنّ الاستعارة الأصليّة إنّما تكون في أسماء الأجناس. وهي إذا أطلقت تكون متردّدة بين الأصل والفرع، ولا تتخصّص بأحدهما قطعًا إلّا بقرينة زائدة، حاليّة أو مقاليّة. وأمّا إن كان فعلًا، أو صفة، فإن أُسند إلى القدر المشترك بين الأصل والفرع بقي الإبهام، كقولك: "أنار هذا الشيء"، فإنّه مشترك بين ذي النُّور وبين البيان والعلم. وأمّا إذا أُسند إلى ما به يتميّز الأصل عن الفرع تميّزت الاستعارة عن الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم: ٤). (نها، ٢٤٤، ٩)
- في الفرق بين الاستعارة والتّشبيه ظنّ بعضهم أنّه لا فرق بينهما، وهو باطل، لأنّ التّشبيه حكم إضافيّ، لا يوجد إلّا بين الشّيئين. وإذا قلت: "رأيت أسدًا" لم تذكر شيئًا آخر حتى تشبّهه بالأسد، فظهر أنّ هذا ليس من التشبيه في شيء ليس هو عين الشيء. (نها، ٢٤٥، ٦)
- اعلم أنّ الاستعارة تارة تعتمد نفس التشبيه، وتارة لوازمه. فالأول: ما إذا اشترك شيئان في وصف، وأحدهما أنقص من الآخر، فيُعطى النّاقص اسم الزائد، مبالغةً في تحقيق ذلك الوصف له، كقولك: "رأيت أسدًا"، وأنت تعني رجلًا شجاعًا، وعَنَّت لنا ظبية، وأنت تريد امرأة. وأمّا الثاني: فعندما تكون جهة الاشتراك وصفًا إنّما يثبت كماله في المستعار منه، بواسطة شيءٍ آخر، فيثبت ذلك الشيء للمستعار له، مبالغةً في إثبات ذلك المشترك، كقوله:

وَغَـداةِ رِيـحٍ قـد كَـشَـفْـتُ وَقِـرَّةٍ
إذْ أصبَـحَـتْ بِـيَـدِ الـشَّـمـالِ زِمـامُـهـا

(نها، ٢٥٦، ٣)

استغفار

- إنّ الاستغفار قد يكون بمعنى الاستبطاء كما في قوله تعالى ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾ (الجاثية: ١٤). (ع، ٤١، ١٠)
- نحمل الاستغفار . . . على استبطاء العقاب، أو تخفيفه. (ع، ٤٢، ٢)
- إنّ الاستغفار طلب الغفران، والغفران هو الستر على القبيح، ومن عصم فقد ستر عليه قبائح الهوى، ومعنى طلب الغفران أن لا تفضحنا. (مفا٢٨، ٦١، ٢٢)

استفهام

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا

قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فإمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شرا، ١١٩، ١٧)

استقامة

- "كلمة الإستقامة": قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠): قال ابن مسعود رضي الله عنه: المراد من قوله تعالى: ﴿ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠) (هو قوله لا إله إلّا الله). وذلك لأنّه قولهم: (ربنا الله) إقرار بوجود الرب، ثم إن من المقرّين بذلك من أثبت له ندًّا أو شريكًا. فالذين نفوا الشركاء والأضداد هم الذين استقاموا على النهج القويم والصراط المستقيم. (أسر، ٨٤، ٢)

استقراء

- إنّا إذا استدللنا بشيء على شيء، فإمّا أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر أو لا يكون. فإن كان الأول، فإمّا أن يستدلّ بالأعمّ على الأخصّ - وهو القياس - أو بالأخصّ على الأعمّ - وهو الاستقراء - وإمّا إن لم يكن أحدهما أعمّ من الآخر - وهو التمثيل. (شرا، ١٦١، ٧)
- مثال الاستقراء: قولنا الحيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، بدليل: أنّ الإنسان والفرس والثور هكذا يكونون، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته في كل حيوان. (شرا، ١٦١، ١١)
- اعلم: أنّ الاستقراء ضدّ القياس. وذلك لأنّ الاستقراء هو أن نحكم على الكلّي بحصول ذلك الحكم في جزئيّاته. والقياس هو أن نحكم على الجزئي لحصول ذلك الحكم في الكلّي. (شرا، ١٩٢، ٣)
- الاستقراء على قسمين: أحدهما: أن يحكم على الكلّي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئيّاته. والثاني: أن يحكم على الكلّي بحصول ذلك في بعض جزئياته. وإلى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله: "هو الحكم على كلّي لوجوده في جزئيّاته كلها أو بعضها" أمّا القسم الأول: فذاك مثل ما إذا وقع الشكّ في أنّ الناطق هل هو مائت أم لا؟ فتصفّحت جزئيّات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق، بل من جهة قسمة أخرى كالماشي وغير الماشي، ووجدت المائت ثابتًا لجميع أجزاء الاستقراء. فحينئذٍ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنّه مائت، ثم تنقل ذلك إلى الناطق. فقيل كل ناطق حيوان. وكل حيوان إمّا ماشي أو غير ماشي، وغير ماشي مائت. ينتج: فكل ناطق مائت. وهو إنّما يتأتّى إذا كان الكلّي قابلًا لوجهين من القسمة الحاضرة. وأمّا القسم الثاني: وهو الحكم على الكلّي لوجوده في بعض جزئيّاته. فهذا لا يفيد إلّا الظنّ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور - وإن كان نادرًا - بخلاف حال المذكور. (شرا، ١٩٢، ٦)
- الموصل إلى التصديق المطلوب حجّة وهو القياس والإستقراء والتمثيل (ل، ٣، ٣)
- أمّا الاستقراء فهو الحكم على كليّ بما وجد

في جزئياته الكثيرة وهو لا يفيد اليقين، فإنّه ربما كان حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرىء (ل، ٣٠، ١٠)

- الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا. إذا استدللنا بشيء على شيء فإمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا يكون. والأوّل على قسمين، لأنّه إمّا أن يُستدلّ بالعامّ على الخاصّ وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الإستقراء. وأمّا الثاني فلا يمكن الإستدلال بأحدهما على الآخر إلّا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدلّ بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أنّ المناط هو المشترك، ثم يستدلّ بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء، وهو في الحقيقة مركّب من القسمين الأولين. (مح، ٤٥، ٢٢)
- إمّا أن يُستدَلّ بالعام على الخاص وهو القياس في عُرف المنطقيين أو بالعكس وهو الإستقراء. (مح، ٤٥، ٢٢)
- الاستقراءُ المظنونُ - هو إثباتُ الحكمِ في كلٍّ، لثبوتِهِ في بعضِ جزئيّاتِهِ. (محص٢، ٢١٧، ٨)
- إن الاستقراء دلَّ على أنّ المطلوب بالذات هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما. (مفا١، ٨٥، ٩)

استقراء تام

- إنّ الاستقراء التام يدلُّ على أنّا لا يمكننا أن نتصوّر أمرًا من الأمور إلّا من طرق أمورٍ أربعة: أحدها الأشياء التي أدركناها بإحدى هذه الحواس الخمس، وثانيها الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذّة والجوع والعطش والفرح والغمّ، وثالثها الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، ورابعها الأحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة، فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصوّرها وأن ندركها من حيث هي هي، فإذا ثبت هذا وثبت أنّ حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الأقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق. (مفا١، ١١٣، ٨)

استكان

- ما وزن استكان؟ الجواب استفعل من السكون، أي انتقل من كون إلى كون. كما قيل استحال إذا انتقل من حال إلى حال، ويجوز أن يكون افتعل من السكون أشبعت فتحة عينه. (مفا٢٣، ١١٤، ٩)

استمتاع

- الاستمتاع في اللغة الانتفاع، وكل ما انتفع به فهو متاع، يقال: استمتع الرجل بولده، ويقال فيمن مات في زمان شبابه: لم يتمتّع بشبابه. (مفا١٠، ٤٨، ١٤)

استنابة

- الاستنابة: إثبات مكنة التصرّف لغيره بإقامته مقام نفسه، فيما إليه. (ك، ٦١، ٧)

استنباط

- الاستنباط في اللّغة الإستخراج؛ يقال: استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن

باجتهاده وفهمه، وأصله من النّبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر، والنّبط إنّما سمّوا نبطًا لاستنباطهم الماء من الأرض. (مفا١٠، ١٩٩، ١٥)

استواء

- إنّ الاستواء في كونه (الممكن) ليس بمتحيّز ولا حالّ في المتحيّز استواء في مفهوم سلبيّ، والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في الماهيّة، لأنّ كل ماهيّتين مختلفتين فلا بدّ وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما... بل نقول - الاستواء في الصفات الثبوتيّة لا يوجب الاستواء في الماهيّة لأنّ المختلفين لا بدّ وأن يتشاركا في كون كل واحد منهما مخالفًا للآخر، والضدّان لا بدّ وأن يتشاركا في كون كل واحد منهما ضدًّا للآخر - وإذا عرفت ما قلناه ظهر أنّه لا يلزم من إثبات حدوث الأجسام والأعراض حدوث كل ما سوى الله تعالى، وقد كان الأوّلون والآخرون من المتكلّمين يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر وبالله التوفيق. (أر، ٦، ١٤)
- الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضدّه الاعوجاج، ولمّا كان ذلك من صفات الأجسام، فالله تعالى يجب أن يكون منزّهًا عن ذلك. (مفا٢، ١٥٤، ٢٨)
- الإستواء على العرش هو الإستعلاء عليه بالقهر، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۝ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (الزخرف: ١٢-١٣). (مفا١٧، ١٣، ١٩)

استيلاء

- إنّ مرادنا بالإستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع. (أس، ١٩٢، ١٤)

إسراء

- إنّ الإسراء عبارة عن رفع ذاته من تحت إلى فوق. (مفا٢١، ٧٤، ٧)

إسراف

- إنّ لأهل اللغة في تفسير الإسراف قولين: الأول: قال ابن الأعرابي: السّرَف تجاوز ما حدّ لكّ. الثاني: قال شمّر: سرف المال، ما ذهب منه من غير منفعة. إذا عرفت هذا فنقول: للمفسّرين فيه أقوال: الأوّل: أنّ الإنسان إذا أعطى كل ماله ولم يوصل إلى عياله شيئًا فقد أسرف، لأنّه جاء في الخبر، ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ... والثاني: قال سعيد بن المسيب ﴿وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ (الأنعام: ١٤١) أي لا تمنعوا الصّدقة، وهذان القولان يشتركان في أنّ المراد من الإسراف مجاوزة الحدّ، إلّا أنّ الأوّل مجاوزة في الإعطاء. والثاني: مجاوزة في المنع. (مفا١٣، ٢١٤، ١٤)
- القتر والإقتار والتقتير التضييق الذي هو نقيض الإسراف، والإسراف مجاوزة الحدّ في النفقة. (مفا٢٤، ١٠٩، ١٣)

أسطقس

- الأسطقس هو الذي لا يتركّب عن غيره، ويتركّب عنه غيره، فتكون ماهيّته مركّبة من قيدين: أحدهما: سلبي. وهو أنّه لا يتركّب عن غيره. والثاني: إضافي. وهو أنّه يتركّب عنه غيره. وإنّما خصّصوا لفظ "الأسطقس"

بهذا المعنى، لأنّ "الأسطقس" في لغتهم عبارة عن الأصل. والشيء إنّما يكون أصلًا على الإطلاق، إذا لم يكن فرعًا على غيره، ويكون غيره فرعًا عليه. إذا عرفت تفسير "الأسطقس" فنقول: ندعي أنّ "الأسطقس" للمركّبات الموجودة في هذا العالم في هذه الأجسام الأربعة: اثنان منها ثقيلان - وهما الأرض والماء - واثنان خفيفان - وهما الهواء والنار. (شر٢، ١٨٠، ١٤)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا. فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركّب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢٢، ٣)

أسَف

- الأسف الحزن على ما فات. (مفا١٨، ١٩٥، ١٥)

- الأسف المبالغة في الحزن. (مفا٢١، ٧٩، ٢١)

إسفار

- أما الإسفار فهو عبارة عن الظهور، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت عنه. (مفا٤، ١٣٦، ١٨)

إسلام

- الإسلام: هو الانقياد لجميع ما ورد الشرع به، والتزامه. (ك، ٢١، ٩)

- أصل هذه الكلمة من الانقياد، قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ (البقرة: ١٣١)، والإسلام إنّما سمّي إسلامًا لهذا المعنى، وغلب إسم السلم على الصلح وترك الحرب، وهذا أيضًا راجع إلى هذا المعنى لأنّ عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه. (مفا٥، ٢٠٦، ١٨)

- الإسلام، هو الاستسلام والانقياد والخضوع. إذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والأرض لله وجوه. الأول وهو الأصحّ عندي أنّ كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فإنّه لا يوجد إلّا بإيجاده ولا يعدم إلّا بإعدامه، فإذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه، وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع، ثم إنّ في هذا الوجه لطيفة أخرى وهي أنّ قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ﴾ (آل عمران: ٨٣). يفيد الحصر أي وله أسلم كل من في السموات والأرض لا لغيره، فهذه الآية تفيد أنّ واجب الوجود واحد وأنّ كل ما سواه فإنّه لا يوجد إلّا بتكوينه ولا يفنى إلا بإفنائه سواء كان عقلًا أو نفسًا أو روحًا أو جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا أو فاعلًا أو فعلًا. (مفا٨، ١٢٢، ١٤)

- نقول الإسلام، هو التصديق باللّسان، والإيمان هو التصديق بالقلب، وقد لا يتوافقان. (مفا٣٠، ٤٥، ٢٠)

اسم

- الذي لا يصحّ أن يخبَر به البتّة هو الحرف. والذي يصحّ أن يخبَر به على قسمين: فإنّه إمّا أن يدلّ ذلك اللفظ على الزمان المعيّن الذي لذلك المعنى وهو الفعل، أو لا يدلّ، وهو الاسم. (شر١، ١١٩، ٧)

- اعلم أنّ الاسم الذي يطلق على الشيء، إمّا أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشيء، أو جزءًا من أجزاء ذلك الشيء، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها. (شر٣، ١٢٤، ٦)

- الاسم: كل كلمة دلّت في نفسها على معنى غير مُقترِن، بزمان محصّل من الأزمنة الثلاثة. ثم الأسماء ثلاثة أقسام: مبهمة وجامدة ومصرّفة. (ك، ٣٢، ١٧)

- (المفرد) إمّا أن يدل على الزمان المعيّن لحصوله فيه، وهو الكلمة، أو لا يدلّ وهو الإسم (ل، ٣، ١٢)

- إن كان الاسم عبارة عن اللفظ الدالّ على الشيء بالوضع، وكان المسمّى عبارة عن نفس ذلك الشيء، فالعلم الضروريّ حاصل بأنّ الاسم غير المسمّى، وإن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء والمسمّى أيضًا ذات الشيء، كان معنى قولنا الاسم نفس المسمّى هو أن ذات الشيء نفس ذات الشيء، وهذا مما لا يمكن وقوع النزاع فيه بين العقلاء. فثبت أنّ الخلاف الواقع في هذه المسألة إنّما كان بسبب أنّ التصديق ما كان مسبوقًا بالتصوّر. (لو، ٢١، ١٢)

- إنّ العقلاء اتّفقوا على أنّ لفظ الاسم، اسم لكل ما يدلُّ على معنى من غير أن يكون دالًا على زمان معيّن، ولا شكّ أنّ لفظ الاسم كذلك، فيلزم من هاتين المقدّمتين أن يكون الاسم مسمّى بالاسم، فها هنا الاسم والمسمّى واحد قطعًا. إلّا أنّ فيه إشكالًا وهو: إنّ اسم الشيء مضاف إلى الشيء وإضافة الشيء إلى نفسه محال، فامتنع كون الشيء الواحد اسمًا لنفسه، فهذا حاصل التحقيق في هذه المسألة. (لو، ٢٢، ٥)

- لنرجع (الرازي) إلى الكلام المألوف فنقول: الذي يدلّ على أنّ الاسم غير المسمّى وجوه. الحجّة الأولى: أسماء الله تعالى كثيرة والمسمّى ليس بكثير، فالاسم غير المسمّى. (لو، ٢٢، ١١)

- إنّ المعقول ها هنا أمور ثلاثة: ذات الشيء وهذه الألفاظ المخصوصة وجعل هذه الألفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح. أمّا ذات الشيء فهو المسمّى، فلو كان الاسم عبارة عن ذات الشيء لزم كون الشيء اسمًا لنفسه وذلك غير معقول. (لو، ٢٣، ١٠)

- إنّ أهل اللغة اتّفقوا على أنّ الكَلِم جنس تحتها أنواع ثلاثة: الاسم والفعل والحرف؛ فالاسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمّى فهو ذات الشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى كل واحد منهما يوصف بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ: إنّه عرض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربيّ وعبرانيّ، ويقال في المعنى إنّه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباقٍ، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى؟! (لو، ٢٣، ٢٠)

- إنّ الشروع في الاستدلال لا بدَّ وأن يكون مسبوقًا بتصوّر ماهيّة الموضوع والمحمول،

فإن كان المراد من هذا الاستدلال أنّ اللفظ الدالّ على الشيء هو نفس ذلك الشيء فذلك باطل بالبديهة، فالاستدلال فيه غير معقول، وإن كان المراد من الاسم نفس ذلك الشيء ومن المسمّى نفس ذلك الشيء، فحينئذٍ يكون قولكم الاسم نفس المسمّى أي ذات الشيء وهو نفس ذاته، ومعلوم أنّ هذا مما لا حاجة في إثباته إلى الدليل، وإن كان المراد من قولكم الاسم نفس المسمّى مفهومًا مغايرًا لهذين المفهومين فلا بدَّ من تلخيصه حتى يصير مورد الاستدلال معلومًا. (لو، ٢٥، ١٩)

- إنّ مرادنا (الرازي) من الاسم الألفاظ الدالّة. (لو، ٢٩، ٦)

- اعلم أنّ الاسم مشتقّ إمّا من السموّ على ما هو قول البصريين، أو من السمة على ما هو قول الكوفيين. فإن كان من السموّ وجب أن يكون كل لفظ دلَّ على معنى من المعاني إسمًا، وذلك لأنّ اللفظ لمّا كان دالًّا على المعنى فهو من حيث إنّه دليل يكون متقدِّمًا على المدلول فكان معنى السموّ حاصلًا فيه. وإن كان من السمة فكل لفظ دلَّ على معنى كان سمة على ذلك المعنى وعلامة عليه، إذا ثبت فنقول: كل لفظ يفيد معنى فإنّه يجب أن يكون اسمًا على هذا التفسير، ولهذا السبب قلنا إنّ قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) يقتضي أنّه تعالى علّمه كل اللغات سواء كان من قبيل ما يسمّيه النحويون اسمًا أو يسمّونه فعلًا أو حرفًا، لأنّا بيّنا أنّ كل هذه الأقسام أقسام اللفظ المفيد يجب أن تكون أسماء بحسب المفهوم الأصلي. (لو، ٣٠، ٣)

- إنّ النحويين خصّصوا لفظ الاسم ببعض أقسام اللفظ المفيد؛ وذلك لأنّهم قالوا اللفظ المفيد إمّا أن يكون مفهومه مستقلًّا بالمعلوميّة أو لا يكون، والثاني الحرف، والأول قسمان، لأنّه إن دلَّ على الزمان المعيَّن لحصوله فهو الفعل، وإن لم يدلّ عليه فهو الاسم، ولهذا قالوا الاسم لفظة مفردة دالّة بالوضع على معنى من غير أن تدلّ على زمانه المعيَّن. (لو، ٣٠، ١٣)

- إنّ المتكلّمين خصّصوا لفظ الاسم ببعض أقسام هذا القسم وذلك لأنّ كل ماهيّة فإمّا أن تعتبر من حيث هي هي أو من حيث إنّها موصوفة بصفة معيّنة، فالأول هو الاسم والثاني هو الصفة، فالسماء والأرض والرجل والجدار أسماء، والخالق والرازق والطويل والقصير صفات، وهذا هو الفرق بين الاسم والصفة على قول المتكلّمين. (لو، ٣١، ١)

- أمّا الاسم فهو أشرف من الصفة لوجوه. الأوّل: أنّ الاسم أقدم من الصفة لأنّ المراد من الصفات الأسماء المشتقّة، ولا شكّ أنّ الأسماء الموضوعة أصل للأسماء المشتقّة، إذ لو لم تنتهِ المشتقّات إلى اسم موضوع ابتداء غير مشتقّ لزم إمّا التسلسل وإمّا الدور وهما محالان. والثاني: أنّ الأسماء المشتقّة مركّبة من الأسماء، والموضوعة مفردة ولا شكّ أنّ المفرد أصل المركّب والثالث: أنّ الأسماء الموضوعة أسماء الذوات وأمّا المشتقّة فإنّها أسماء الصفات مع إضافة مخصوصة، والذات أشرف من الصفة، فوجب أن تكون الأسماء أشرف من الصفات، فهذا ما يتعلّق بتفضيل الأسماء. (لو، ٣١، ٧)

- لو ثبت أنّ المخلوقين لا يمتنع في حقّهم أن يعرفوا الله معرفة بالذات فحينئذٍ يمكن تسمية تلك الحقيقة المخصوصة باسم يدلّ عليها من حيث إنّها هي، وأمّا الآن فلا يمكننا أن نعرف ذلك الاسم لأنّ الاسم لا يفيد إلّا ما كان متصوّرًا عند العقل، والآن لمّا لم تكن تلك الحقيقة معلومة لنا إستحال أن يحصل عندنا اسم يدلّ عليها، إمّا عند حصول تلك المعرفة لم يبعد وأن يحصل عندنا اسم يدلّ عليها وحينئذٍ لا يفهم معنى ذلك الاسم إلّا من عرف تلك الحقيقة المخصوصة. إذا ثبت هذا فنقول إنّه سبحانه يعرف ذاته معرفة حقيقيّة ذاتيّة لا عرضيّة، فإذا نوّر قلب بعض عبيده بتلك المعرفة لم يبعد أيضًا أن يطلعه على اسم تلك الحقيقة المخصوصة، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الاسم أخصّ الأسماء وأشرفها وأعلاها، وهو الاسم الأعظم الذي لا يبعد أن ينطاع به كل ما في السموات وما في الأرض. (لو، ١٠٣، ١٧)

- الاسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ - فهو: إمّا في الثبوتِ، أو في العدمِ. أمّا الثبوتُ - فضربان: "لامُ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ"، كقولِكَ: "الرجالُ". والإضافةُ كقولِكَ: "ضربتُ عبيدِي". وأمّا العدمُ - "فكالنكرةِ في النفي". (محص١، ٥١٨، ٥)

- الاسمُ الذي يُفيدُ العمومَ - على البدلِ - "فأسماء النكرات" على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ. (محص١، ٥١٨، ١٠)

- الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة. (مفا١، ١١، ٨)

- اعلم أنّ تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول: أن الكلمة إما أن يصحّ الإخبار عنها وبها، وهي الاسم، وإما أن لا يصحّ الإخبار عنها، لكن يصحّ الإخبار بها، وهي الفِعل، وإمّا أن لا يصحّ الإخبار عنها ولا بها، وهو الحرف، واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفِعل لا يصحّ الإخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصحّ الإخبار عنه. (مفا١، ٣٢، ٢٦)

- أما أن يكون (الاسم) نفس تصوّر معناه مانعًا من الشركة، أو لا يكون، فإن كان الأول، فإما أن يكون مظهرًا، وهو العلَم، وإما أن يكون مضمرًا، وهو معلوم، وأمّا إذا لم يكن مانعًا من الشركة فالمفهوم منه: إمّا أن يكون ماهيّة معيّنة، وهو أسماء الأجناس، وإمّا أن يكون مفهومه أنّه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية، وهو المشتقّ، كقولنا أسود، فإنّ مفهومه أنّه شيء ما له سواد. فثبت بما ذكرناه أنّ الإسم جنسٌ تحته أنواع ثلاثة: أسماء الأعلام، وأسماء الأجناس، والأسماء المشتقّة. (مفا١، ٤٠، ١٢)

- إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلّفة، وبالمسمّى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأنّ الاسم غير المُسمّى، والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثًا، وإنْ كان المراد بالاسم ذات المُسمّى، وبالمُسمّى أيضًا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المُسمّى معناه أنّ ذات الشيء عين الشيء، وهذا وإن كان حقًّا إلّا أنّه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث، فثبت أنّ الخوض في هذا البحث على

جميع التقديرات يجري مجرى العبث. (مفا١، ١٠٩، ٢)

- أعلم أنّا استخرجنا لقول من يقول الإسم نفس المُسمّى تأويلًا لطيفًا دقيقًا، وبيانه أنّ الإسم إسم لكل لفظ دلّ على معنى من غير أن يدلّ على زمان معيّن، ولفظ الإسم كذلك، فوجب أن يكون لفظ الإسم إسمًا لنفسه، فيكون لفظ الإسم مُسمّى بلفظ الإسم، ففي هذه الصورة الإسم نفس المُسمّى، إلّا أنّ فيه إشكالًا، وهو أنّ كون الإسم إسمًا للمُسمّى من باب الاسم المضاف، وأحد المضافين لا بدّ وأن يكون مغايرًا للآخر. (مفا١، ١٠٩، ١٠)

- في ذكر الدلائل الدالّة على أنّ الاسم لا يجوز أن يكون المُسمّى، وفيه وجوه: الأول: أنّ الاسم قد يكون موجودًا مع كون المُسمّى معدومًا، فإنّ قولنا: "المعدوم منفي" معناه سلب لا ثبوت له، والألفاظ موجودة مع أنّ المُسمّى بها عدم محض ونفي صرف، وأيضًا قد يكون المُسمّى موجودًا والاسم معدومًا مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معيّنة، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرّر وذلك يوجب المغايرة. الثاني: أنّ الأسماء تكون كثيرة مع كون المُسمّى واحد كالأسماء المترادفة، وقد يكون الإسم واحدًا والمسمّيات كثيرة كالأسماء المشتركة، وذلك أيضًا يوجب المغايرة. الثالث: أن كون الاسم إسمًا للمُسمّى وكون المُسمّى مُسمّى بالاسم من باب الإضافة كالمالكيّة والمملوكيّة، وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول: يشكّل هذا بكون الشيء عالمًا بنفسه. الرابع: الإسم أصوات مقطّعة وضعت لتعريف المسمّيات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمُسمّى قد يكون باقيًا، بل يكون واجب الوجود لذاته. الخامس: أنّا إذا تلفّظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الإسم نفس المُسمّى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج، وذلك لا يقوله عاقل. (مفا١، ١٠٩، ١٧)

- إنّ الاسم لفظ دالّ على الماهيّة، والفعل لفظ دالّ على حصول الماهيّة بشيء من الأشياء في زمان معيّن، فكان الإسم مفردًا والفعل مركّبًا، والمفرد سابق على المركّب بالذات والرتبة، فوجب أن يكون سابقًا عليه في الذكر واللفظ. (مفا١، ١١١، ٥)

- قد علمت أنّ الاسم قد يكون إسمًا للماهيّة من حيث هي هي، وقد يكون إسمًا مشتقًّا وهو الاسم الدالّ على كون الشيء موصوفًا بالصفة الفلانيّة كالعالِم والقادِر، والأظهر أنّ أسماء الماهيّات سابقة بالرتبة على المشتقّات، لأن الماهيات مفردات والمشتقّات مركّبات والمفرد قبل المركّب. (مفا١، ١١١، ١٤)

- الاسم إمّا أن يكون إسمًا للذات، أو لجزء من أجزاء الذات، أو لصفة خارجة عن الذات قائمة بها. أمّا إسم الذات فهو المسمّى بالإسم الأعظم، وفي كشف الغطاء عمّا فيه من المباحثات أسرار. وأمّا إسم جزء الذات فهو في حق الله تعالى محال. (مفا١٥، ٦٦، ١١)

- إنّ الاسم حقيقة في المسمّى اللغوي مجاز في المسمّى الشرعيّ. (مفا٢٤، ٩٦، ١٥)

عالَم الأرواح والنفوس	*Mondes des esprits et des âmes*	Spirits and souls' world
عامّ	*Général, commun*	General, common
عبادة	*Adoration, dévotion, culte religieux*	Worshipping, devoteness
عبارة	*Expression, herméneutique*	Expression, hermeneutic
عبث	*Inutilité, niaiserie*	Uselessness, nonsense
عبد	*Serviteur, esclave*	Slave, servitor
عبوديّة	*Servitude, esclavage*	Servitude, slavery
عجب	*Arrogance, vanité*	Conceit, arrogance
عجز	*Impuissance, déficience, incapacité*	Helplessness, deficiency
عدالة	*Justice, équité*	Justice, equity
عداوة	*Hostilité, animosité, inimitié*	Enmity, hostility
عدد	*Nombre, chiffre*	Number, numeral
عدل	*Justice divine, équité*	Justice divine, equity
عدم	*Néant, négation, privation, non-être*	Nothingness, negation, privation
عدم التأثير	*Sans effet*	Without effect
عدم الدليل	*Négation de la preuve*	Negation of the proof
عدم الذات	*Négation de l'essence*	Negation of the essence
عدم مطلق	*Négation absolue*	Absolute negation
عرش	*Trône*	Throne
عرض	*Accident*	Accident
عرض ذاتي	*Accident propre*	Proper accident
عرض عام	*Accident général*	General accident
عرضي	*Accidentel, contingent*	Accidental, contingent
عرضيّة	*Contingence*	Contingence
عزل	*Élimination, révocation*	Elimination, revocation
عزم	*Décision, résolution, volition*	Decision, resolution, volition
عشق	*Amour ardent, passion*	Burning love, passion
عشير	*Sous-groupe*	Subgroup
عصبة	*Solidarité*	Solidarity
عصمة	*Infaillibilité, chasteté, vertu*	Infallibility, chastity, virtue

Infallibility of the Imam	*Infaillibilité de l'Imam*	عصمة الإمام
Conjunction, coordination, inflexion	*Conjonction, coordination, inflexion*	عطف
Virtue, chastity	*Vertu, chasteté*	عفّة
Excess	*Excédent*	عفو
Penalty, punishement	*Châtiment, punition*	عقاب
Pact	*Pact*	عقد
Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Intellect in act	*Intellect en acte*	عقل بالفعل
Potential intellect	*Intellect en puissance*	عقل بالقوّة
Intellective faculty (intellectus habitus)	*Intelligence habitude (intellectus habitus)*	عقل بالمَلَكة
Practical, functional intellect	*Intellect pratique, fonctionnel*	عقل عملي
Agent intellect	*Intellect agent*	عقل فعّال
Acquierd intellect	*Intellect acquis*	عقل مستفاد
Hylic intellect	*Intellect hylétique*	عقل هيولاني
Conversion, contrary, simultaneous, negation	*Conversion, contraire, négation simultanée*	عكس
Cause	*Cause*	علّة
Formal cause	*Cause formelle*	علّة صوريّة
Rational cause	*Cause rationnelle*	علّة عقليّة
Purposeful cause	*Cause finale*	علّة غائيّة
Efficient, effective cause	*Cause efficiente, efficace*	علّة مؤثّرة
Material cause	*Cause matérielle*	علّة ماديّة
Cause and effect	*Cause et effet*	علّة ومعلول
Four causes	*Quatre cause*	علل أربع
Purposeful causes	*Causes finales*	علل غائيّة
Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	عِلم
Moral, ethics	*Morale, éthique*	علم الأخلاق
Principles of jurisprudence	*Principes de la jurisprudence*	علم الأصول
Natural theology	*La théologie naturelle*	علم الله
Divinity science	*La théodicée*	علم إلهي

Domestic science	*Science domestique*	علم تدبير المنزل
Oratory	*Art oratoire*	علم التعبير
Transmitted knowledge	*Savoir établi par transmission*	علم خبر التواتر
Religious science	*Science religieuse*	علم ديني
Divinities' science	*Science de la divinité*	علم الربوبيّة
Mathematical science	*Science mathématique*	علم رياضي
Political science	*Science politique*	علم السياسة
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Natural science	*Science naturelle*	علم طبيعي
Physiognomony	*La physiognomonie*	علم الفراسة
Mysticism	*Mysticisme*	علم لدنيّ
Logic	*La logique*	علم المنطق
Theoretical knowledge	*Savoir théorique*	علم نظري
Certain knowledge	*Connaissance certaine*	علم يقيني
Scientists, erudites, scholars	*Savants, doctes*	علماء
Sciences	*Sciences*	علوم
Religious sciences	*Sciences religieuses*	علوم دينيّة
Acquierd knowledges	*Connaissances acquises*	علوم كسبيّة
Theoretical sciences	*Sciences théoriques*	علوم نظريّة
Action, administration, act	*Action, administration, acte*	عمل
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Elements	*Éléments*	عناصر
Four elements	*Quatre éléments*	عناصر أربعة
Providence	*Providence*	عناية
Subjectivism	*Subjectivisme*	عنديّة
Element, origin	*Élément, origine*	عنصر
Promise, obligation	*Engagement, serment, promesse, obligation*	عهد

غ

Treason	*Trahison*	غدر
Aim, objective	*But, objectif*	غرض

Case	*Taie*	غشاوة
Anger	*Colère*	غضب
Pardon, forgiveness	*Pardon, clémence*	غفران
Distraction, inattention	*Distraction, inattention*	غفلة
Exaggeration, excess	*Exagération, excès*	غلوّ
Sediment	*Sédiment*	غمّ
Independent	*Indépendant*	غنيّ
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب
The other	*L'autre*	غير

ف

Corruptible, false, incorrect	*Corruptible, pourri, dépravé*	فاسد
Rake, debauchee	*Égaré, débauché*	فاسق
Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Free agent	*Agent libre*	فاعل بالإختيار
Proper agent	*Agent propre*	فاعل بالذات
Simple agent	*Agent simple*	فاعل بسيط
Accidental agent	*Agent accidentel*	فاعل بالعرض
Particular agent	*Agent particulier*	فاعل خاص
General agent	*Agent général*	فاعل عام
True agent, real agent	*Agent véritable, agent réel*	فاعل في الحقيقة
Nearby agent	*Agent proche*	فاعل قريب
Universal agent	*Agent universel*	فاعل كلّي
Choosen agent	*Agent libre*	فاعل مختار
Compound agent	*Agent composé*	فاعل مركّب
The one to decide	*Grand juge*	فتّاح
Expansion	*Expansion*	فتق
Discernment	*Discernement*	فتنة
Debauchery	*Débauche*	فجور
Ransom	*Rançon*	فدية
Physiognomony	*Physiognomonie*	فِراسة

Joy	*Joie*	فرح
Individual	*Individu*	فرد
Individuality	*Imparité, individualité*	فردانيّة
Singular, individuality	*Singulière, individualité*	فرديّة
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض
Difference, distinction	*Différence, distinction*	فرق
Distinguishing between good and evil, Koran	*Discernement entre le bien et le mal, Côran*	فرقان
Branches	*Branches*	فروع
Corruption, degeneration	*Corruption, dégénérescence*	فساد
Cancelling	*Annulation*	فسخ
Stray, debauchery	*Égarement, débauche*	فسق
Specific difference, class	*Différence spécifique, classe*	فصل
Moral virtues	*Vertus morales*	فضائل خلقيّة
Intelligence, cleverness	*Intelligence, perspicacité*	فطنة
Efficient	*Efficace*	فعّال
Act, action	*Acte, action*	فعل
Optional act	*Acte optionnel*	فعل اختياري
Act of God	*Acte de Dieu*	فعل الله
Act of the members	*Acte des membres*	فعل الجوارح
Act of the servitor	*Acte de serviteur*	فعل العبد
Determined act	*Acte déterminé*	فعل مُحْكَم
Poverty	*Pauvreté*	فقر
Moslem jurisprudence, figh, knowledge	*La jurisprudence musulmane, figh, savoir*	فقه
Thought, reflexion	*Pensée, réflexion*	فكر
Idea, intellection	*Idée, intellection*	فكرة
Prime philosophy	*Philosophie première*	فلسفة أولى
Sphere, celestial	*Sphère, céleste*	فلك
Understanding, comprehension	*Connaissance, entendement, compréhension*	فهم
Taxation, tribute, imposition, booty	*Taxation, tribut, imposition, butin*	فيء

ق

Receptive	*Réceptif*	قابل
Receptivity	*Réceptivité*	قابليّة
Capable	*Capable, puissant*	قادر
Judge	*Juge*	قاضي
Ugliness, nastiness, insolence	*Laideur, méchanceté*	قبح
Contraction, gloominess	*Contraction, tristesse*	قبض
Anteriority	*Antériorité*	قبليّة
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Fate, destiny	*Destin (fatum), fatalité*	قَدَر
Power, capacity, ability	*Pouvoir, capacité, libre arbitre*	قدرة
God's power	*Pouvoir de Dieu*	قدرة الله
Man's power	*Pouvoir du serviteur*	قدرة العبد
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَريّة
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قِدَم
God's name, most holy	*Sacré, saint, transcendant*	قدّوس
Ancient, the first, eternal, God	*Ancien, le premier, éternel, Dieu*	قديم
Recitation, reading	*Récitation, lecture*	قراءة
Union	*Union*	قِران
Auditoral presumption	*Indice ouï-dire*	قرينة سمعيّة
Rational presumption	*Indice rationnel*	قرينة عقليّة
Constraint, coercion	*Contrainte, coercition*	قسر
Justice	*Justice*	قسط
Intention	*Intention*	قصد
Destiny, fate	*Sentence, sort*	قضاء
Execution of a divine order, destiny	*Exécution d'un ordre divin, destin*	قضاء الله
Fatality	*Fatalité*	قضاء وقدر
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Trio adjacent proposition, three fold proposition	*Proposition tertio adjacente, proposition tripartite*	قضيّة ثلاثيّة

Second adjacent proposition, two fold proposition	*Proposition secundo adjacente, proposition à deux termes*	قضيّة ثنائيّة
Partial proposition	*Proposition partielle*	قضيّة جزئيّة
Attributive, apodeictic proposition	*Proposition attributive, apodictique*	قضيّة حمليّة
Quarto adjacent proposition, Quadripartite proposition	*Proposition quatro adjacente, proposition quadripartite*	قضيّة رباعيّة
Negative proposition	*Proposition négative*	قضيّة سالبة
Hypothetical proposition	*Proposition hypothétique*	قضيّة شرطيّة
Necessary proposition	*Proposition nécessaire*	قضيّة ضروريّة
Possible proposition	*Proposition possible*	قضيّة ممكنة
Indefinite proposition	*Proposition indéfinie*	قضيّة مهملة
Affirmative proposition	*Proposition affirmative*	قضيّة موجبة
Coercion, domination	*Coercition, domination*	قهر
Power, possibility, force	*Puissance, possibilité, force*	قوة
Corporal force	*Force corporelle*	قوة جسمانيّة
Moving force	*Force motrice*	قوة محرِّكة
Generative force	*Force génératrice*	قوة مولِّدة
Power and act	*Puissance et acte*	قوة وفعل
Discourse, lexis, enunciation	*Discours, lexis, énonciation*	قول
Speech concerning the cause	*Discours concernant la cause*	قول بالموجِب
People	*Peuple*	قوم
Forces, powers	*Forces, puissances*	قوى
Psychic powers	*Puissances psychiques*	قوى نفسانيّة
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Excepted syllogism	*Syllogisme exceptif*	قياس استثنائي
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس اقتراني
Dialectic syllogism, epicherema	*Syllogisme dialectique, épichérème*	قياس جدلي
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس حملي
Syllogism of absurdity	*Syllogisme par l'absurde*	قياس الخُلْف
Syllogism of the similitude	*Syllogisme de la similitude*	قياس الشَبَه
Hypothetical conditional syllogism	*Syllogisme hypothétique conditionnel*	قياس شرطي

Poetic syllogism	*Syllogisme poétique*	قياس شعري
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس الطرد
Syllogism of the opposite	*Syllogisme d'opposition*	قياس العكس
Resurrection	*Résurrection*	قيامة
Value	*Valeur*	قيمة
The self-subsisting, the supporter of all	*Celui qui subsiste par lui-même*	قيّوم

ك

Corruptible being	*Être corruptible*	كائن فاسد
Unbeliever	*Incroyant, incrélude*	كافر
Perfect	*Parfait*	كامل
The Koran	*Le Coran*	كتاب مُنْزل
Keep secret	*Garder le secret*	كتمان
Plurality, multiplicity	*Pluralité, multiplicité*	كثرة
Falsehood, untruth	*Fausseté, mensonge*	كذب
Charisma, miracles, exceptional favors	*Charismes, miracles, faveurs exceptionnelles*	كرامات
Charisma, miracle, generosity	*Charisme, miracle, faveur, prodige*	كرامة
Hatred, aversion, repugnance	*Haine, répugnance*	كراهية
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كفر
All, universal	*Le tout, universel*	كل
Language, oral, discourse, islamic Kalam	*Langage, parole, discours, Kalam islamique*	كلام
God's words, the Koran	*Paroles de Dieu, le Coran*	كلام الله
Word, verb	*Mot, verbe*	كلمة
Universal, general	*Universel, général*	كلّي
Universals	*Universaux*	كلّيات
General, universal (proposition) attributive proposition	*Universelle, (proposition) générale, proposition attributive*	كلّية
Continuous quantity	*Quantité continue*	كم متصل

Discontinuous quantity	*Quantité discontinue*	كم منفصل
Perfection	*Perfection*	كمال
Immanence, latency	*Immanence, latence*	كمون
Quantity (category)	*Quantité (catégorie)*	كمّية
Generation, universe	*Génération, univers*	كون
Generation and corruption	*Génération et corruption*	كون وفساد
Quality, modality	*Qualité, modalité*	كيف
Qualities	*Qualités*	كيفيّات
Sensible qualities	*Qualités sensibles*	كيفيّات محسوسة
Quality (category)	*Qualité (catégorie)*	كيفيّة

ل

Infinite	*Infini (ad infinitum)*	لا نهاية
Consequent, necessary, inherent	*Conséquent, nécessaire, inhérent*	لازم
Pleasures	*Plaisirs, jouissances*	لذّات
Pleasure	*Plaisir, volupté*	لذّة
Rational pleasure	*Plaisir rationnel*	لذّة عقليّة
Nice, kind	*Bienveillant, délicat, subtil*	لطيف
Language	*Langue*	لغة
Word, term, articulation	*Mot, terme, articulation*	لفظ
Imperative	*Impératif*	لفظ الأمر
Univocal term	*Terme univoque*	لفظ متواطئ
Homonym term	*Terme homonyme*	لفظ مشترك
Incomplex, singular term	*Terme incomplexe, singulier*	لفظ مُفْرَد
Meeting, encounter	*Rencontre*	لقاء
Requirements, implications	*Exigences, implications*	لوازم
Divine table	*Table divine*	لوح محفوظ
Negator (is not), non being	*Négateur (n'est pas), non-être*	ليس
Annihilation	*Anéantissement*	ليسيّة

م

Efficient, agent	*Efficient, agent*	مؤثّر
Believing	*Croyant*	مؤمن
Being by itself	*Être par soi*	ما بالذات
Quid? which essence? whose?	*Quid? Quelle essence? Qui est-ce?*	ما هو
Substance, content, mood	*Matière, contenu, mode*	مادّة
Past	*Passé*	ماضٍ
Money, property	*Argent, propriété*	مال
The Possessor	*Le Possesseur*	مالِك المُلْك
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهيّة
Generic essence	*Essence générique*	ماهيّة جنسيّة
Quiddity, essence of thing	*Quiddité de la chose*	ماهيّة الشيء
Compound essence	*Essence composée*	ماهيّة مترکّبة
Specific essence	*Essence spécifique*	ماهيّة نوعية
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Principles, prime premises	*Principes, prémisses premières*	مبادئ
Setting up the khalifa	*Convention, installation d'un khalife*	مبايعة
Creator	*Créateur*	مُبْدِع
Demonstrated, made clear	*Démonstratif, fait clair*	مبين
Confirmation, agreement, accordance	*Confirmation, accord, concordance*	متابعة
Posterior	*Postérieur, ultérieur*	متأخر
Mobile, movable	*Mobile*	مُتحرِّك
Localized	*Localisé*	مُتحيِّز
Imagination	*Imagination*	متخيّلة
Similar, analogue	*Semblable, analogue, ressemblant*	متشابه
Enjoyment	*Jouissance*	متعة
Opposite	*Opposés*	متقابلان
Anterior	*Antérieur, antéprédicatif*	متقدِّم
Declinable	*Déclinable*	متمكِّن
Finite	*Fini*	متناهٍ

- إنّ صيغة الفِعل تدلّ على الحدوث والتجدّد، وصيغة الإسم على الدوام على ما بيّنه عبد القاهر النجوى في كتاب دلائل الإعجاز. (مفا٢٦، ١٨٥، ٢٦)

اسم أعظم

- الاسم إمّا أن يكون إسمًا للذات، أو لجزء من أجزاء الذات، أو لصفة خارجة عن الذات قائمة بها. أمّا إسم الذات فهو المسمّى بالاسم الأعظم، وفي كشف الغطاء عمّا فيه من المباحثات أسرار. وأمّا إسم جزء الذات فهو في حق الله تعالى محال. (مفا١٥، ٦٦، ١٢)

اسم جزئي

- إنّ الاسم إمّا كلّي أو جزئيّ، وأعني بكليّ أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوّره من وقوع الشّركة، وأعني بالجزئي أن يكون نفس تصوّره مانعًا من الشركة، وهو اللفظ الدالّ عليه من حيث إنّه ذلك المُعيَّن. (مفا٤، ١٧٦، ١٠)

اسم الجنس

- اعلم أنّ الأسماء إمّا أن تكون أسماء للذات أو لجزء من أجزاء الذات أو لأمر خارج عن الذات، أمّا اسم الذات فإمّا أن يكون إسمًا لشخص معيّن وهو اسم العلم، أو لماهيّة كلّية وهو اسم الجنس. (لو، ٤٤، ٥)

- الفرق بين اسم الجنس وبين علَم الجنس من وجهين: الأول: أن إسم العلَم هو الذي يفيد الشخص المعيّن من حيث إنّه ذلك المعيّن، فإذا سمّينا أشخاصًا كثيرين بإسم زيد فليس ذلك لأجل أنّ قولنا "زيد" موضوع لإفادة القدر المشترك بين تلك الأشخاص، بل لأجل أنّ لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذّات من حيث أنّها هذه، ولتعريف تلك من حيث إنّها تلك على سبيل الإشتراك، إذا عرفت هذا فنقول: إذا قال الواضع: وضعت لفظ أسامة لإفادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي، كان ذلك علَم الجنس، وإذا قال: وضعت لفظ الأسد لإفادة الماهيّة التي هي القدْر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين، كان هذا إسم الجنس، فقد ظهر الفرق بين إسم الجنس وبين علَم الجنس. الثاني: أنهم وجدوا أسامة اسمًا غير متَصرّف وقد تقرّر عندهم أنّه ما لم يحصل في الإسم شيآن لم يخرج عن الصرف، ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث، ولم يجدوا شيئًا آخر سوى العلَمية، فاعتقدوا كونه علمًا لهذا المعنى. (مفا١، ٤٠، ٢٣)

- اعلم أنّ اسم الجنس قد ينقلب اسم علَم. كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمرًا كليًّا صالحًا لأن يشترك فيه كثيرون. ثم إنّه في العرف يختصّ بشخص بعينه، مثل "النجم" فإنّه في الأصل إسم لكل نجم، ثم اختصّ في العرف بالثُريا، وكذلك "السِّماك" اسم مشتقّ من الارتفاع ثم اختصّ بكوكب معيّن. (مفا١، ٤٣، ١٨)

اسم الصفة

- أمّا اسم الصفة فنقول: الصِفة إمّا أن تكون حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة، أو ما يتركّب عن

Information reported (Hadith), successive	*Information rapportée (Hadith), répétée, successif*	متواتر
When, time (category)	*Quand, temps (catégorie)*	متى
Example, reasoning by example representation	*Exemple, raisonnement par l'exemple, représentatio*	مثال
Similar	*Semblable*	مَثَل
Controversy, argument	*Controverse, argument*	مجادلة
Metaphor, figurative expression	*Métaphore, sens figuré*	مجاز
Complete generic resemblance	*Ressemblance générique complète*	مجانسة تامّة
Diligent	*Diligent*	مجتهد
Abstract	*Abstrait*	مجرَّد
Total, summary, whole	*Total, sommaire, globale*	مجمل
Magi, magianisme	*Mages, mazdéisme*	مَجوس
Surveillance, control	*Surveillance, contrôle*	محاسبة
Imitation	*Imitation*	محاكاة
Absurd, impossible, nothingness	*Absurde, impossible, néant*	محال
Affection, charity	*Affection, charité*	محبّة
Created	*Créé*	مُحْدَث
Creator	*Créateur*	مُحْدِث
Determined	*Déterminé*	مُحدَّد
Definite, limited	*Défini, limité*	محدود
Sensibles	*Sensibles*	محسوسات
Chastes, pures	*Chastes, purs*	محصّنات
Complete, precise, exact, fair	*Complet, juste, précis, exact*	مُحْكَم
Place, receptacle, location	*Lieu, receptacle, circonstance*	محلّ
Predicate, attribute	*Prédicat, attribut*	محمول
Content	*Contenu*	محوٍ
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Choicest	*Choisi*	مختار
Specific, private	*Spécifique, privé, propre*	مخصوص
Creature	*Créature*	مخلوق

مخيّلات	*Propositions imaginées, suggestions*	Imaginated propositions, suggestions
مدبّر العالم	*Gouverneur du monde*	World's governor
مدّة	*Durée, période*	Duration, period
مدح	*Éloge, louange, panégyrique*	Praise, panegyric
مدلول	*Signifié, connotation*	Signified
مدنيّ	*Urbain, civil*	Urban, civil
مدينة	*Cité, ville*	City
مرتدّ	*Renégat, apostat*	Renegade, apostate
مُرجِّح	*Le préférentiel*	Preferable, preferential
مرض	*Maladie*	Disease
مركّب	*Composé, complexe*	Compound, complex
مريد	*Désirant, aspirant, novice*	Desired, novice
مزاج	*Tempérament*	Temperament
مزاحمة	*Émulation*	Emulation
مساواة	*Égalité, parité, équivalence*	Equality, parity, equivalence
مُسبَّبات	*Effets, conséquences*	Effects, consequents
مسكين	*Misérable, nécessiteux*	Miserable, helpless
مسلّمات	*Axiomes, postulats, présuppositions*	Axioms, postulates, presuppositions
مشابهة	*Ressemblance, analogie*	Resemblance, analogy
مشاهدات	*Observables*	Observables
مشاهدة	*Observation, contemplation imaginative*	Observation, imaginative contemplation
مشاورة	*Consultation*	Consultation
مشهور	*Renommé, célèbre, tradition prophétique, incontestée*	Famous, undisputed, prophetic tradition
مشهورات	*Propositions conventionnelles*	Conventional propositions
مشيئة	*Volonté, désir, vouloir divin*	Will, desire, divine will
مصطفون	*Élites*	Élites, choicests
مصلحة	*Intérêt, utilité, bénéfice*	Interest, benefit
مصوّرة	*Imagination*	Imagination
مضاف	*Relatif, apposé, joint*	Relative, apposed, subjoined

Comparison	*Comparaison*	مضاهاة
Correspondence, adequation, concordance	*Correspondance, adéquation, concordance*	مطابقة
Request	*Requête*	مطالب
What is?	*Qu'est-ce que?*	مطلب أي
Why (Quod)?	*Pourquoi (Quod)?*	مطلب لم
Which essence? whose (Quid)?	*Quelle essence? qui est-ce (Quid)?*	مطلب ما
Why? is it?	*Pourquoi? est-ce que?*	مطلب هل
Absolute, categorical, unlimited	*Absolu, catégorique, illimité*	مطلق
Repeatd, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, résurrection des corps*	مَعَاد
Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Meanings, significations, notions	*Sens, significations, notions*	معانٍ
Miracle	*Miracle*	معجز
Miracle, marvel	*Miracle, prodige*	مُعجِزة
Non being	*Non-être*	معدوم
Ascent, elevation	*Ascension, élévation*	معراج
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Inner knowledge	*Connaissance subjective*	معرفة ذاتيّة
Cohabitation	*Cohabitation*	معشّر
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Knowledge, information	*Connaissance, information*	معلومات
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Coexistence, concomitance, simultaneity	*Coexistence, concomitance, simultanéité*	معيّة
Sophism, eristic	*Sophisme, éristique*	مغالطة
Pardon, forgiveness	*Pardon, rémission*	مغفرة
Separation, distinction	*Séparation, distinction, abstraction*	مفارقة
Singular, simple, particular	*Singulier, simple, particulier*	مفرد

Reason	*Raison, âme cogitative*	مُفكِّرة
Opposition, reciprocity	*Opposition, réciprocité*	مقابلة
Stages, positions	*Stades, positions*	مقامات
Received propositions	*Propositions reçues*	مقبولات
Necessity, required	*Nécessité, exigé*	مقتضٍ
Quantity	*Quantité*	مقدار
Creator	*Créateur*	مُقدِّر
Antecedent and consequent	*Antécédent et conséquent*	مُقدَّم وتالٍ
Premise	*Prémisse*	مقدّمة
Can be powered	*Ce qui est en notre pouvoir, le possible*	مقدور
Imitator	*Imitateur*	مُقلِّد
Essence, specific difference	*Essence, différence spécifique*	مقول في جواب ما هو
categories, predicaments	*Catégories, prédicaments*	مقولات
The ten categories	*Les dix catégories*	مقولات عشر
Quantity	*Quantité*	مقولة الكم
Quality	*Qualité*	مقولة الكيف
Limited, definite	*Limité, défini*	مقيّد
Disclosure	*Dévoilement*	مكاشفة
Surface, place, space	*Étendue, lieu, espace*	مكان
Self-sufficient	*Auto-suffisant*	مكتفٍ
Ruse	*Ruse*	مَكر
Abhorred religiously	*Abhorré religieusement*	مكروه
Obliged	*Obligé*	مكلّف
Body, unlimited object	*Corps, corps infini*	ملأ
Full	*Plein*	ملاء
Angels, celestial spirits	*Anges, esprits célestes*	ملائكة
Inherence, consequence	*Inhérence, conséquence*	ملازمة
King	*Roi*	مَلِك
Reign, possession	*Règne, possession, royauté*	مُلْك
Faculty, aptitude, possession	*Faculté, aptitude, possession*	مَلَكَة

Kingdom, spiritual world	*Royaume, monde spirituel*	ملكوت
Analogy	*Analogie*	مماثلة
Extended	*Étendu*	ممتد
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Possible for itself	*Possible pour soi*	ممكن للذاته
Contingent being	*Être contingent*	ممكن الوجود
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Favor, gracious bestowal	*Faveur, grâce*	منّ
Conflict	*Conflit*	منازعة
Convenience, harmony	*Convenance, harmonie*	مناسبة
Meeting, controversy, debate	*Entrevue, controverse, débat*	مناظرة
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Dreams	*Songes, rêves*	منامات
An act encouraged by law	*Acte encouragé par la loi*	مندوب
Logic	*Logique*	منطق
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Denied	*Nié*	منفي
Benefit	*Utilité, bénéfice, profit*	منفعة
Divisible	*Divisible*	منقسم
Bad action, forbidden act, perversion	*Mauvaise action, action illicite, perversion*	مُنكَر
Outdated word	*Mot désuet*	مهمل
Parallelism	*Parallélisme*	موازاة
Death	*Mort, décès, trépas*	موت
Affirmative, positive	*Affirmatif, positif*	موجِب
To be, being	*Être, l'être*	موجود
Mental existent	*Être mental*	موجود في اللذهن
Object, subject	*Objet, sujet*	موضوع
Master, owner	*Maître, propriétaire*	مولى
Charter, pact	*Pacte*	ميثاق
Appointed time, deadline place of	*Temps fixé, lieu de proscription*	ميقات

proscription		
Propensity, disposition, inclination	*Tendance, disposition, inclination*	مَيْل
Natural propensity	*Tendance naturelle*	مَيْل طبيعي

ن

Fire, Hell	*Feu, Enfer*	نار
Abrogating	*Abrogatif*	ناسخ
Reasonable, speaker	*Raisonnable, locuteur*	ناطق
Imperfect	*Imparfait*	ناقص
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة
Prophet	*Prophète*	نبيّ
Impurity, dirtiness	*Impureté, souillure*	نجاسة
Voluntary good action	*Insistance, bienfaisance volontaire*	ندب
Vow	*Voeu*	نذر
Delay, month postponed	*Décalage, ajournement du mois*	نسء
Rate, proportion, relation	*Rapport, proportion, relation*	نسبة
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Ascetic, devotion	*Ascétique, dévotion*	نِسك
Delay	*Ajournement du moi, décalage*	نسيء
Forgetting, amnesia	*Oubli, amnésie*	نسيان
Letter, script, text	*Lettre, écriture, texte*	نص
Consideration, seeing, vision	*Considération, raisonnement, vision*	نظر
Theories	*Théories*	نظريّات
Syntax, versification, coordination	*Syntaxe, versification, coordination*	نَظْم
Hypocrisy, duplicity in faith	*Hypocrisie, duplicité*	نفاق
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Human soul	*Âme humaine*	نفس إنسانية
Astral soul	*Âme astrale*	نفس فلكيّة
Universal soul	*Âme universelle*	نفس كلّية
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Usefulness	*Utilité*	نفع

Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Negation and confirmation	*Négation et confirmation*	نفي وإثبات
Missing, decrease	*Manque, diminution*	نقص
Refutation, contradiction	*Réfutation, contradiction*	نقض
Transfer, transportation	*Transfert, transport*	نقلة
Growth, development	*Croissance, développement*	نمو
End	*Fin*	نهاية
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Light, illumination	*Lumière, lueur*	نور
Species	*Espèce*	نوع
Species of species, infima species	*Espèce des espèces, espèce infime*	نوع الأنواع
Sleep	*Sommeil*	نوم
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة

هـ

Donation, gift	*Don, legs*	هبة
Way of salvation, straigth way	*Chemin du salut, voie droite*	هداية
Guidance	*Guidance, direction*	هُدى
Identical, the same	*Identique, le même*	هو هو
Identity of the man	*Identité de l'homme*	هويّة الإنسان
Form, aspect	*Forme, aspect*	هيئة
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى
Prime matter	*Matière première*	هيولى أولى

و

Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Necessary in itself	*Être en soi*	واجب بذاته
Possible being	*Être possible*	واجب بغيره
	Être pour soi	واجب لذاته
Absolute being	*Être absolu*	واجب مطلق

واجب الوجود	*Être nécessaire (Dieu)*	Necessary being (God)
واجبات	*Obligations*	Obligations
واحد	*L'Un, Un*	The One, One
وجدانيّات	*Affections*	Affections
وجوب	*Nécessité, obligation*	Necessity, obligation
وجود	*Être, existence*	Being, existence
وجود الله	*Existence divine*	Divine existence
وجودي	*Existant*	Existing
وحدانيّة	*Unicité*	Oneness, unity
وحدانيّة مطلقة	*Unicité absolue*	Absolute unity
وحدة	*Unité, unicité*	Unity, unit
وحش	*Sauvage*	Savage
وحي	*Révélation, inspiration*	Revelation, inspiration
وحيد	*Unique*	Unique
وسواس	*Satan, diable, obsession*	Satan, devil, obsession
وصف خارجي	*Description externe*	Outer description
وضع	*Position (catégorie) situation, attitude*	Position (category), situation, attitude
وضوء	*Ablution, propreté*	Ablution, cleanliness
وعد	*Promesse*	Promise
وعد ووعيد	*Promesse et menace*	Promise and menace
وعيد	*Menace*	Menace, threat
وقت	*Temps*	Time
ولاية	*Garde, sainteté*	Custodianship, sanctity
ولد الله	*Fils de Dieu*	Son of God
وليّ	*Saint, ami de Dieu*	Guardian
وهم	*Illusion, chimère, utopie*	Illusion, chimera

ي

يقين	*Certitude, assurance*	Certainty, certitude

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

A

	Être pour soi	واجب لذاته
A blind acceptation of a given assignment, tradition	*Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition*	تقليد
Abandonment, desertion	*Abandon, délaissement*	تَرْك
Abhorred religiously	*Abhorré religieusement*	مكروه
Ablution, cleanliness	*Ablution, propreté*	وضوء
Abortion, descendant	*Avortement, descendant*	سقوط
Abrogated, useless, invalid	*Abrogé, inutile, invalide*	باطل
Abrogating	*Abrogatif*	ناسخ
Absolute being	*Être absolu*	واجب مطلق
Absolute, categorical, unlimited	*Absolu, catégorique, illimité*	مطلق
Absolute negation	*Négation absolue*	عدم مطلق
Absolute unicity	*Unicité absolue*	توحيد مطلق
Absolute unity	*Unicité absolue*	وحدانيّة مطلقة
Abstinence, chastity	*Abstinence, chasteté*	إحصان
Abstract	*Abstrait*	مجرَّد
Abstract form	*Forme pure, forme abstraite*	صورة مجرَّدة
Abstract thing	*Fait abstrait*	شيء مجرَّد
Absurd	*Absurde*	خُلْف
Absurd, impossible, nothingness	*Absurde, impossible, néant*	محال
Accident	*Accident*	عرض
Accidental	*Accidentel*	عارض
Accidental agent	*Agent accidentel*	فاعل بالعرض
Accidental, contingent	*Accidentel, contingent*	عرضي
Accidental movement	*Mouvement accidentel*	حركة بالعَرَض

Accidents	*Accidents*	أعراض
Acquierd intellect	*Intellect acquis*	عقل مستفاد
Acquierd knowledges	*Connaissances acquises*	علوم كسبيّة
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Acquisitive assents	*Assentiments acquis*	تصديقات كسبيّة
Acquisitive conceptions	*Conceptions acquises*	تصوّرات كسبيّة
Act, action	*Acte, action*	فعل
Act for contrition, plea for forgiveness from God	*Acte de contrition, demander pardon à Dieu*	استغفار
Act of God	*Acte de Dieu*	فعل الله
Act of the members	*Acte des membres*	فعل الجوارح
Act of the servitor	*Acte de serviteur*	فعل العبد
Action, administration, act	*Action, administration, acte*	عمل
The action (category)	*L'action (catégorie)*	أن يفعل
Actions	*Actions*	أعمال
Acts	*Actes*	أفعال
Acts of God	*Actes divins*	أفعال الله
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Adultery	*Adultère*	زنا
Adversary	*Adversaire*	خصم
Affection, charity	*Affection, charité*	محبّة
Affections	*Affections*	وجدانيّات
Affirmation, constancy, permanence	*Affirmation, constance, permanence*	ثبات
Affirmative, positive	*Affirmatif, positif*	موجِب
Affirmative proposition	*Proposition affirmative*	قضيّة موجبة
Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Agent intellect	*Intellect agent*	عقل فعّال
Agreement, coincidence	*Accord, concordance, coïncidence*	اتفاق
Agreement, unanimity, concensus	*Accord, unanimité, consensus*	إجماع
Aim, objective	*But, objectif*	غرض
All	*Tout*	جميع

هذه الثلاثة، وهي أربعة، لأنّه إمّا أن يكون صِفة حقيقيّة مع إضافة أو مع سلب أو صفة سلبيّة مع إضافة أو مجموع صِفة حقيقيّة وإضافة وسلبيّة. (مفا١٥، ٦٦، ١٦)

اسم العلَم

- المنطوق به أمّا أن يكون لفظًا واحدًا، أو ألفاظًا كثيرة. أمّا القسم الأول فإمّا أن يفيد معنى واحدًا أو معاني مختلفة. فإن أفاد معنى واحدًا، فذلك المعنى الواحد إمّا أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركًا فيه بين كثيرين - وهو الاسم العَلَم - أو لا يمتنع كونه مشتركًا بين كثيرين. وحينئذٍ إمّا أن يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسواء، أو لا يكون. والأول هو اللفظ المتواطئ. كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانيّة، أولًا بالسواء. وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعَرَض، فإنّ الجوهر أولى بالموجودية منه بالعَرَض. وهو المشكك. وأمّا إن كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة، فهذا هو اللفظ المشترك. هذا كله إذا كان المنطوق به لفظًا واحدًا. (شرا، ١١٧، ١٣)

- اعلم أنّ الأسماء إمّا أن تكون أسماء للذات أو لجزء من أجزاء الذات أو لأمر خارج عن الذات، أمّا اسم الذات فإمّا أن يكون إسمًا لشخص معيّن وهو اسم العَلَم، أو لماهيّة كلّية وهو اسم الجنس. (لو، ٤٤، ٥)

- الاسم العَلَم والإسم المشتقّ كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الإسم، وقد ثبت في العلوم العقلية، أنّ معرفة النوع ممتنع حصولها إلّا بعد معرفة الجنس، لأنّ الجنس جزء من ماهيّة النوع، والعلم بالبسيط مُقدَّم على العلم بالمركّب لا محالة. (مفا١، ١٠، ١٨)

- إنّ الاسم المشتقّ عبارة عن شيء ما حصل له المشتقّ منه، فالأسود مفهومه شيء ما حصل له السواد، والنّاطق مفهومه شيء ما حصل له النطق، فلو كان قولنا الله إسمًا مشتقًّا من معنى لكان المفهوم منه أنّه شيء ما حصل له ذلك المشتقّ منه، وهذا المفهوم كلّي لا يمتنع من حيث هو هو عن وقوع الشركة فيه، فلو كان قولنا الله لفظًا مشتقًّا لكان مفهومه صالحًا لوقوع الشّركة فيه، ولو كان الأمر كذلك لما كان قولنا لا إله إلّا الله موجبًا للتوحيد، لأنّ المستثنى هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشّركة فيه، ولمّا اجتمعت الأمّة على أنّ قولنا: لا إله إلّا الله يوجب التوحيد المحض علِمنا أنّ قولنا الله جار مجرى الإسم العَلم. (مفا١٩، ٧٦، ٨)

اسم كلّي

- إنّ الاسم إمّا كلّي أو جزئيّ، وأعني بكليّ أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوّره من وقوع الشّركة، وأعني بالجزئي أن يكون نفس تصوّره مانعًا من الشركة، وهو اللفظ الدالّ عليه من حيث إنّه ذلك المُعيَّن. (مفا٤، ١٧٦، ٩)

اسم مشتقّ

- الاسم العَلَم والاسم المشتقّ كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الإسم، وقد ثبت في العلوم العقلية، أنّ معرفة النوع ممتنع حصولها إلّا بعد معرفة الجنس، لأنّ الجنس

All, universal	*Le tout, universel*	كل
Allusion	*Allusion*	تلميح
Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe aumonière, pureté, dîme*	زكاة
An act encouraged by law	*Acte encouragé par la loi*	مندوب
Analogy	*Analogie*	مماثلة
Ancient, the first, eternal, God	*Ancien, le premier, éternel, Dieu*	قديم
Angels, celestial spirits	*Anges, esprits célestes*	ملائكة
Anger	*Colère*	غضب
Animal	*Animal*	حيوان
Annihilation	*Anéantissement*	ليسيّة
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Annunciation	*Annonce, annonciation*	بشارة
Antecedent	*Antécédent*	سابق
Antecedent and consequent	*Antécédent et conséquent*	مُقدَّم وتالٍ
Antecedent judgment	*Jugement basé sur un antécédent*	استصحاب
Anterior	*Antérieur, antéprédicatif*	متقدِّم
Anteriority	*Antériorité*	تقدُّم
Anteriority	*Antériorité*	قبليّة
Anteriority and posteriority	*Antériorité et postériorité*	تقديم وتأخير
Anteriority of cause over consequence	*Antériorité de la cause par rapport au conséquent*	تقدُّم العلّة على المعلول
Anteriority of the creator	*Antériorité du créateur*	تقدُّم الصانع
Antithesis, proof	*Antithèse, preuve*	تطبيق
Apostrophe	*Apostrophe*	التفات
Apparents, evident proofs	*Apparents, preuves évidentes*	بيّنات
Appearance	*Apparition*	بادٍ
Appearance	*Apparition, avènement*	ظهور
Appellation, nomenclature	*Appellation, nomenclature*	تسمية
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة
Appointed time, deadline place of proscription	*Temps fixé, lieu de proscription*	ميقات

Appreciation, approbation	*Appréciation, approbation*	استحسان
Approbation, confession	*Aveu, confession*	اعتراف
Aptitude, might	*Aptitude, pouvoir*	استطاعة
Arabic bedwins, nomads	*Arabes, nomades*	أعراب
Arbitrary cause	*Cause arbitraire*	سبب إتفاقي
Arbitrary movement	*Mouvement arbitraire*	حركة إختياريّة
Argument, discussion, controversy	*Argument, discussion, controverse*	جدال
Argument, exposition, explanation, manifestation	*Argument, exposition, explication, manifestation*	بيان
Ascent, elevation	*Ascension, élévation*	معراج
Ascetic	*Ascète*	زاهد
Ascetic, devotion	*Ascétique, dévotion*	نِسك
Asceticism, piety	*Ascétisme, piété*	زهد
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance*	تصديق
Assents	*Assentiments*	تصديقات
Assertoric, sentence, foundation	*Proposition assertorique, fondation*	إنشاء
Astral soul	*Âme astrale*	نفس فلكيّة
Atheism	*Athéisme*	إلحاد
Atheist	*Athées*	دهريّة
Atom, element	*Atome, élément*	جزء لا يتجزّأ
Atom, indivisible part	*Atome, partie indivisible*	جوهر فرد
Attribute, quality	*Attribut, qualité*	صفة
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Attributes of susbstances	*Attributs des substances*	صفات الجواهر
Attributes, qualities	*Attributs, qualités*	صفات
Attributive, apodeictic proposition	*Proposition attributive, apodictique*	قضيّة حمليّة
Auditoral presumption	*Indice ouï-dire*	قرينة سمعيّة
Auditorial indication	*Indice par ouï-dire*	دلالة سمعيّة
Auditorial proof	*Preuve par ouï-dire*	دليل سمعي
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلّة سمعيّة
Avarice	*Avarice*	بخل

Axioms	*Axiomes*	أوليّات
Axioms, postulates, presuppositions	*Axiomes, postulats, présuppositions*	مسلّمات

B

Bad action, forbidden act, perversion	*Mauvaise action, action illicite, perversion*	مُنكَر
Beginning	*Apparition, avènement*	بداء
Being by itself	*Être par soi*	ما بالذات
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Belief, opinion, dogma	*Croyance, opinion, dogme*	اعتقاد
Believing	*Croyant*	مؤمن
Benefactors	*Bienfaiteurs*	أصحاب اليمين
Benefit	*Utilité, bénéfice, profit*	منفعة
The bible of Moses	*La bible de Moïse*	توراة
Bodies	*Corps*	أجسام
Bodily	*Corporels*	جسمانيّات
Body, flesh	*Corps, chair*	جسد
Body, organism	*Corps, organisme*	جسم
Body, unlimited object	*Corps, corps infini*	ملأ
Book, psalms of David	*Livre, psaumes de David*	زبور
Brain	*Cerveau*	دماغ
Branches	*Branches*	فروع
Burning love, passion	*Amour ardent, passion*	عشق

C

Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Call to the prayer	*Appel à la prière*	أذان
Can be powered	*Ce qui est en notre pouvoir, le possible*	مقدور
Cancelling	*Annulation*	فسخ
Capable	*Capable, puissant*	قادر
Case	*Taie*	غشاوة

Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس اقتراني
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس حملي
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس الطرد
categories, predicaments	*Catégories, prédicaments*	مقولات
Cause	*Cause*	علّة
Cause and effect	*Cause et effet*	علّة ومعلول
Cause, reason of being, motive	*Cause, raison d'être, motif*	سبب
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Caution	*Prudence*	رويّة
Cautiously	*Circonspection*	حذر
Celestial bodies	*Corps célestes*	أجسام سماويّة
Certain knowledge	*Connaissance certaine*	علم يقيني
Certainty, certitude	*Certitude, assurance*	يقين
Chain, series	*Chaîne, série*	سلسلة
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, naturel, mouvement spontané*	طبع
Character, nature, braveness	*Caractère, nature, bravoure*	خُلُق
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charisma, miracle, generosity	*Charisme, miracle, faveur, prodige*	كرامة
Charisma, miracles, exceptional favors	*Charismes, miracles, faveurs exceptionnelles*	كرامات
Charter, pact	*Pacte*	ميثاق
Chastes, pures	*Chastes, purs*	محصّنات
The Chiite (sect)	*Les Chiites (secte)*	شيعة
Choice, selection	*Choix, sélection*	اختيار
Choicest	*Choisi*	مختار
Choosen agent	*Agent libre*	فاعل مختار
Circular movement	*Mouvement circulaire*	حركة مستديرة
Citation, invocation of God	*Citation, Coran au sens religieux*	ذِكر
City	*Cité, ville*	مدينة
Civil wisdom	*Sagesse civile*	حكمة مدنيّة
Clemency, mercy	*Clémence, miséricorde*	رحمة

Coercion, domination	*Coercition, domination*	قهر
Coexistence, concomitance, simultaneity	*Coexistence, concomitance, simultanéité*	معيّة
Cohabitation	*Cohabitation*	معشَر
Colors	*Couleurs*	ألوان
Commerce, trade	*Commerce*	تجارة
Common sense	*Sens commun*	حسّ مشترك
Community	*Communauté*	طائفة
Comparison	*Comparaison*	مضاهاة
Complete descriptive determination	*Détermination descriptive complète*	رسم تام
Complete generic resemblance	*Ressemblance générique complète*	مجانسة تامّة
Complete induction	*Induction complète*	استقراء تام
Complete, precise, exact, fair	*Complet, juste, précis, exact*	مُحْكَم
Complete, whole, perfect	*Complet, achevé, parfait*	تام
Composition, combination, synthesis	*Composition, combinaison, synthèse*	تأليف
Compound agent	*Agent composé*	فاعل مركّب
Compound bodies	*Corps composés*	أجسام مركّبة
Compound body	*Corps composé*	جسم مركّب
Compound, complex	*Composé, complexe*	مركّب
Compound essence	*Essence composée*	ماهيّة متركّبة
Conceit, arrogance	*Arrogance, vanité*	عجب
Concept	*Concept*	صورة عقليّة
Conception, apprehension, representation	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Concepts	*Concepts*	صور عقليّة
Condition	*Condition*	شرط
Confirmation, affirmation	*Confirmation, affirmation*	إثبات
Confirmation, agreement, accordance	*Confirmation, accord, concordance*	متابعة
Conflict	*Conflit*	منازعة
Conjunction, coordination, inflexion	*Conjonction, coordination, inflexion*	عطف
Conjunctive negation	*Négation conjonctive*	سلب متصل

Connection, relationship	*Rapport, relation, attachement*	تعلّق
Connections, relations	*Rapports, relations*	تعلّقات
Connoisseur, initiated, gnostic	*Connaisseur, initié, gnostique*	عارف
Consent, approval, satisfaction	*Agrément, approbation, satisfaction, consentement*	رضا
Consequent, necessary, inherent	*Conséquent, nécessaire, inhérent*	لازم
Consequent, next	*Conséquent, suivant*	تالٍ
Conservation	*Conservation*	سلامة
Consideration, seeing, vision	*Considération, raisonnement, vision*	نظر
Consideration, syllogism	*Considération, syllogisme*	اعتبار
Consignment	*Consignation*	أمانة
Constraining movement	*Mouvement forcé*	حركة قسْريّة
Constraint, coercion	*Contrainte, coercition*	قسر
Consultation	*Consultation*	تشاور
Consultation	*Consultation*	مشاورة
Container	*Contenant*	حاوٍ
Contemplation	*Contemplation*	تأمُّل
Content	*Contenu*	محوٍ
Contigent, created, fact	*Contingent, créé, fait*	حادث
Contingence	*Contingence*	عرضيّة
Contingent being	*Être contingent*	ممكن الوجود
Continuity, junction, communication	*Continuité, jonction, communication*	اتصال
Continuous body	*Corps continu*	جسم متّصل
Continuous quantity	*Quantité continue*	كم متصل
Contraction, gloominess	*Contraction, tristesse*	قبض
Contradiction	*Antinomie, contradiction*	تناقض
Contraries	*Contraires*	أضداد
Contrariety	*Contrariété*	ضدّية
Contrariety, opposition	*Contrariété, opposition*	تضاد
Contrary, opposition	*Contraire, opposition*	تقابل
Contraversy, dialectic	*Polémique, dialectique*	جدل
Controversy, argument	*Controverse, argument*	مجادلة

Convenience	*Convenance*	إخالة
Convenience, harmony	*Convenance, harmonie*	مناسبة
Convenient, appropriate	*Convenable, approprié*	صالح
Conventional propositions	*Propositions conventionnelles*	مشهورات
Conversation, proposal, prophetic tradition	*Conversation, propos, tradition du prophète*	حديث
Conversion, contrary, simultaneous, negation	*Conversion, contraire, négation simultanée*	عكس
Copula, relation, link	*Copule, relation, lien*	رابطة
Corporal force	*Force corporelle*	قوة جسمانيّة
Corporal forms	*Formes corporelles*	صور جسمانيّة
Correlation	*Corrélation*	تضايف
Correlative attributes	*Attributs corrélatifs*	صفات إضافيّة
Correspondence, adequation, concordance	*Correspondance, adéquation, concordance*	مطابقة
Corruptible being	*Être corruptible*	كائن فاسد
Corruptible, false, incorrect	*Corruptible, pourri, dépravé*	فاسد
Corruption, degeneration	*Corruption, dégénérescence*	فساد
Courage	*Courage*	شجاعة
Created	*Créé*	مُحْدَث
Creation	*Création*	صنع
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Creation, generation	*Création, génération*	إحداث
Creation, invention	*Création, invention*	إبداع
Creation of bodies	*Création des corps*	حدوث الأجسام
Creation of the acts	*Création des actes*	خَلْق الأفعال
Creation, production	*Création, production*	جَعْل
Creator	*Créateur*	خالق
Creator	*Créateur*	مُبْدِع
Creator	*Créateur*	مُحْدِث

Creator	*Créateur*	مُقدِّر
Creature	*Créature*	مخلوق
Crying	*Pleur*	بكاء
Custodianship, sanctity	*Garde, sainteté*	ولاية

D

Darkness, tenebrae	*Obscurité, ténèbre*	ظلمة
Dates	*Dates*	أهلّة
Death	*Mort, décès, trépas*	موت
Debauchery	*Débauche*	فجور
Debt	*Dette, créance*	دَيْن
Decency	*Pudeur*	حياء
Decision, resolution, volition	*Décision, résolution, volition*	عزم
Declaration, licence	*Déclaration, licence*	إباحة
Declinable	*Déclinable*	متمكّن
Deduction, inference	*Déduction, inférence*	استنباط
Deeds of the obligator	*Les actions de l'obligé*	أعمال المكلّف
Deeds of the servitors	*Les actions des serviteurs*	أعمال العباد
Deficient or minor definition	*Définition déficiente ou mineure*	حدّ ناقص
Definite, limited	*Défini, limité*	محدود
Definition	*Définition*	تعريف
Definition of the essence	*Définition de l'essence*	تعريف الماهيّة
Definition of the object	*Définition de la chose*	حدّ الشيء
Definition of the thing	*Définition de la chose*	تعريف الشيء
Delay	*Ajournement du moi, décalage*	نسيء
Delay, month postponed	*Décalage, ajournement du mois*	نسء
Delight, familiarity	*Réjouissance, familiarité*	إنس
Demon	*Démon*	جِنّ
Demons, devils	*Démons*	شياطين
Demonstrated, made clear	*Démonstratif, fait clair*	مبين
Demonstration, argument, proof	*Démonstration, argument, preuve*	برهان

Demonstration of fact	*Démonstration du fait*	برهان الإنّ
Demonstration of the cause	*Démonstration de la cause*	برهان اللمّ
Denied	*Nié*	منفي
Derivation	*Dérivation*	اشتقاق
Descend	*Descente*	إنزال
Description, determination, trace	*Description, détermination, trace*	رسم
Desire	*Désir*	رغبة
Desire	*Désir*	شوق
Desired, novice	*Désirant, aspirant, novice*	مريد
Destiny, dead time	*Destin, l'heure de la mort*	أجَل
Destiny, fate	*Sentence, sort*	قضاء
Determination	*Détermination*	تحدّد
Determination, arbitration	*Détermination, contrôle*	إحكام
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيُّن
Determine body	*Corps déterminé*	جسم محدَّد
Determined	*Déterminé*	مُحدَّد
Determined act	*Acte déterminé*	فعل مُحْكَم
Devote, pious	*Dévot, pieux*	تبتُّل
Devotion, faithfulness, purity	*Dévouement, fidélité, pureté*	إخلاص
Dialectic syllogism, epicherema	*Syllogisme dialectique, épichérème*	قياس جدلي
Difference, distinction	*Différence, distinction*	فرق
Difference, opposition	*Différence, opposition*	اختلاف
Differenciation	*Différenciation*	تخليق الله
Diligent	*Diligent*	مجتهد
Dimension, interval, distance	*Dimension, intervalle, distance*	بُعْد
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Discernement	*Discernement*	تدبُّر
Discernment	*Discernement*	فتنة
Disclosure	*Dévoilement*	مكاشفة
Discontinuous body	*Corps discontinu*	جسم منفصل
Discontinuous quantity	*Quantité discontinue*	كم منفصل

Discontraction	*Décontraction*	إظهار
Discourse	*Discours*	خطاب
Discourse, lexis, enunciation	*Discours, lexis, énonciation*	قول
Disease	*Maladie*	مرض
Disjunction, separation	*Disjonction, séparation*	انفصال
Disjunctive negation	*Négation disjonctive*	سلب منفصل
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Disobedient	*Désobéissant*	عاصٍ
Dissimulation, curtain	*Dissimulation, rideau*	ستر
Distinct reading, hymn	*Lecture distincte, chant sacré*	ترتيل
Distinguishing between good and evil, Koran	*Discernement entre le bien et le mal, Côran*	فرقان
Distraction, aberration	*Égarement, aberration*	ضلال
Distraction, inattention	*Distraction, inattention*	غفلة
Divine existence	*Existence divine*	وجود الله
Divine law	*Loi divine*	شرعة
Divine table	*Table divine*	لوح محفوظ
Divine wisdom	*Sagesse divine*	حكمة إلهيّة
Divinities' science	*Science de la divinité*	علم الربوبيّة
Divinity, deism	*Divinité, déisme, théisme*	إلهيّة
Divinity science	*La théodicée*	علم إلهي
Divisible	*Divisible*	منقسم
Divorce, repudiation	*Divorce, répudiation*	طلاق
Doctor, scholar	*Docte, érudit*	راسخ في العلم
Domestic science	*Science domestique*	علم تدبير المنزل
Donation, gift	*Don, legs*	هبة
Doomsday, judgement day, destiny	*L'au-delà, destinée*	آخرة
Doubt	*Doute*	شك
Dreams	*Songes, rêves*	منامات
Drunkenness, inebriety	*Ivresse, enivrement*	سكر
Dubious	*Douteux, sceptique*	شاك

جزء من ماهيّة النوع، والعلم بالبسيط مُقدَّم على العلم بالمركَّب لا محالة. (مفا١، ١٠، ١٨)

- إنّ الاسم المشتقّ عبارة عن شيء ما حصل له المشتقُّ منه، فالأسود مفهومه شيء ما حصل له السواد، والنّاطق مفهومه شيء ما حصل له النطق، فلو كان قولنا الله إسمًا مشتقًّا من معنى لكان المفهوم منه أنّه شيء ما حصل له ذلك المشتقّ منه، وهذا المفهوم كلّي لا يمتنع من حيث هو هو عن وقوع الشّركة فيه، فلو كان قولنا الله لفظًا مشتقًّا لكان مفهومه صالحًا لوقوع الشّركة فيه، ولو كان الأمر كذلك لما كان قولنا لا إله إلّا الله موجبًا للتوحيد، لأنّ المستثنى هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشّركة فيه، ولمّا اجتمعت الأمّة على أنّ قولنا: لا إله إلّا الله يوجب التوحيد المحض علِمنا أنّ قولنا الله جار مجرى الإسم العلم. (مفا١٩، ٧٦، ٢)

اسم معرَب

- الإسم المعرب، ويقال له المتمكّن نوعان: أحدهما: ما يستوفي حركات الإعراب والتنوين، وهو المنصرف والأمكن، والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرّك بالفتح في موضع الجر إلّا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويُسمّى غير المنصرف، والأسباب المانعة من الصرف تسعة، فمتى حصل في الاسم اثنان منها أو تكرّر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهي: العلَمية، والتأنيث اللازم لفظًا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذي ليس على زنة واحدة، والتركيب، والعجمة في الأعلام خاصة، والألف والنون المضارعتان لألفي التأنيث. (مفا١، ٤٩، ١٦)

اسم معرَّف

- أنَّ الماهيَّةَ غيرٌ، ووحدتَّهَا غيرٌ، وكثرتَّها غيرٌ، والاسمُ المعرَّفُ لا يفيدُ إلّا الماهيَّةَ، وتلك الماهيَّةُ تتحقَّقُ - عندَ وجودِ فردٍ من أفرادِهَا؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتملٌ على الإنسانِ - مع قيدِ كونِهِ هذا: فالآتي بهذا الإنسانِ - آتٍ بالإنسانِ. فالإتيانُ بالفردِ الواحدِ من تلك الماهيَّةِ، يكفي في العملِ بذلك النصِّ. (محص١، ٦٠١، ٦)

أسماء

- الأسماء تتشعّب إلى ستة أقسام: الأول: الأسماء المختلفة في مبانيها ومعانيها. وتُسمّى المتباينة. كـ"الإنسان" و"السماء" و"السواد". والثاني: المتّفقة في البناء والمعنى معًا. كاللون والجسم. فإنّهما يطلقان على أجناس وأنواع مختلفة، لاشتراكها واتّفاقها في مدلول اللون والجسم. وكذا الإنسان على "زيد" و"عمرو" وتُسمّى هذه: المتواطئة. والثالث: المتشابهة في البناء، المختلفة في المعنى. كـ"العين" على الشمس والميزان والينبوع والحاسّة الخاصة. وهذه هي المشتركة. والرابع: المختلفة في البناء المتّفقة في المعنى. كـ"الأسد" و"الضرغام" و"الخمر" و"العقار" وتُسمّى المترادفة. والخامس: المتّفقة في البناء والصيغة، وفي صورة المدلول دون حقيقة معناه. كـ"الإنسان" على

Duration, period	*Durée, période*	مدّة
Duration, survival, subsistence	*Durée, pérennité, subsistance, survie*	بقاء

E

Education	*Éducation*	تربية
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Effects, consequents	*Effets, conséquences*	مُسبَّبات
Efficient	*Efficient*	أخص
Efficient	*Efficace*	فعّال
Efficient, agent	*Efficient, agent*	مؤثّر
Efficient, effective cause	*Cause efficiente, efficace*	علّة مؤثّرة
Effort by reflexive analysis, jurisprudence, (Ijtihâd)	*Effort d'analyse réflexive, jurisprudence, (Ijtihad)*	اجتهاد
Ego	*Moi*	أنا
Element	*Élément*	ركن
Element, origin	*Élément, origine*	أسطقس
Element, origin	*Élément, origine*	عنصر
Elements	*Éléments*	عناصر
Elimination, revocation	*Élimination, révocation*	عزل
Élites, choicests	*Élites*	مصطفون
Ellipsis, atheism	*Ellipse, athéisme*	تعطيل
Eloquence	*Éloquence*	بلاغة
Embellishment	*Embellissement, ornement*	زينة
Emotion, affection, passion	*Émotion, affection, passion*	انفعال
Emulation	*Émulation*	مزاحمة
End	*Fin*	نهاية
Enjoyment	*Jouissance*	متعة
Enmity, hostility	*Hostilité, animosité, inimitié*	عداوة
Enunciation, attribute, predicate	*Énonciation, prédicat, attribut*	خبر
Envy	*Envie*	حسد
Equality	*Égalité*	تسوية

Equality, parity, equivalence	*Égalité, parité, équivalence*	مساواة
Error	*Erreur, péché*	خطيئة
Esoteric, interior	*Ésotérique, intérieur*	باطن
Essence, entity, the self	*Essence, entité, le soi*	ذات
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله تعالى
Essence of the man	*Essence de l'homme*	ذات الإنسان
Essence, specific difference	*Essence, différence spécifique*	مقول في جواب ما هو
Essences	*Éléments essentiels, essences*	ذوات
Essential anteriority	*Antériorité essentielle*	تقدُّم ذاتي
Essential attributes	*Attributs essentiels, propres*	صفات ذاتيّة
Eternal	*Éternel*	أبديّ
Eternal	*Éternel, sempiternel*	أزليّ
Eternal movement	*Mouvement éternel*	حركة أزلية وأبديّة
Eternal, perpetual	*Éternel, perpétuel*	سرمدي
Eternity	*Éternité*	أبديّة
Eternity	*Pérennité, éternité*	أزل
Eternity	*Éternité*	أزليّة
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قِدَم
Eternity, period	*Éternité, époque, siècle*	دهر
Etiolation	*Étiolement*	ذبول
Evaluation	*Évaluation*	تقويم
Evaluation, appreciation	*Mensuration*	تقدير
Even	*Pair*	شفع
The everlasting	*Perpétuité*	سرمد
Evidence, spontaneity	*Évidence, spontanéité*	بديهة
Evidences	*Témoins*	أعراف
Evident assents	*Assentiments évidents*	تصديقات بديهيّة
Evident, axiom, spontaneous act	*Évident, axiome, acte spontané*	بديهي
Evident conceptions	*Conceptions évidentes*	تصوّرات بديهيّة
Evidents, axioms	*Évidences, axiomes*	بديهيّات
Evil	*Le mal*	شرّ

Exaggeration, excess	*Exagération, excès*	غلوّ
Example, reasoning by example representation	*Exemple, raisonnement par l'exemple, représentatio*	مثال
Excepted syllogism	*Syllogisme exceptif*	قياس استثنائي
Excess	*Excédent*	عفو
Excess, surplus	*Excès*	إسراف
Exclusion, excommunication	*Exclusion, bannissement, excommunication*	إحصار
Exclusivity, limitation	*Exclusivité, limitation*	حصر
Execution of a divine order, destiny	*Exécution d'un ordre divin, destin*	قضاء الله
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Exemption	*Exemption*	تنزُّه
Exemption, abstraction	*Transcendence, exemption, abstraction*	تنزيه
Existence	*Existence*	أيس وليس
Existing	*Existant*	وجودي
Expansion	*Expansion*	فتق
Experience	*Expérience*	خبرة
Expiation	*Expiation*	تكفير
Explanation, interpretation, commentary, exegeses	*Explication, interprétation, commentaire, exégèse*	تفسير
Expression, hermeneutic	*Expression, herméneutique*	عبارة
Extended	*Étendu*	ممتد
Extension, space	*Étendue, espace*	امتداد

F

Face, expression, look	*Figure, physionomie, mine*	خِلْقة
Faculty, aptitude, possession	*Faculté, aptitude, possession*	مَلَكَة
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
Falsehood, untruth	*Fausseté, mensonge*	كذب
Family, group	*Famille, groupe*	أهل
Famous, undisputed, prophetic tradition	*Renommé, célèbre, tradition prophétique, incontestée*	مشهور

Fasting	*Jeûne, abstinence*	صوم
Fatalism	*Fatalisme*	قَدَريّة
Fatality	*Fatalité*	قضاء وقدر
Fate, chance	*Hasard, fortune, chance*	بخت
Fate, destiny	*Destin (fatum), fatalité*	قَدَر
Favor, gracious bestowal	*Faveur, grâce*	منّ
Fear	*Crainte*	خوف
Feeling, sensation	*Sentiment, sensation*	شعور
Figure, form	*Figure, forme*	شكل
Finite	*Finitude*	تناهٍ
Finite	*Fini*	متناهٍ
Fire, Hell	*Feu, Enfer*	نار
First figure	*Première figure*	شكل أوّل
First intellect	*Intellect premier*	أمّ الكتاب
First letter in fortune - telling	*Première lettre en enomancie*	زُبُر
Forces, powers	*Forces, puissances*	قوى
Forgetting, amnesia	*Oubli, amnésie*	نسيان
Form, aspect	*Forme, aspect*	هيئة
Form, figure, image	*Forme, figure, image*	صورة
Formal cause	*Cause formelle*	علّة صوريّة
Formation, constitution, generation	*Formation, constitution, génération*	تكوين
Forms, images	*Formes, images*	صور
Four causes	*Quatre cause*	علل أربع
Four elements	*Quatre éléments*	عناصر أربعة
Fourth figure	*Quatrième figure*	شكل رابع
Fragmentation	*Fragmentation*	تجزئة
Free agent	*Agent libre*	فاعل بالإختيار
Friend	*Ami*	صدّيق
Friendship	*Amitié*	خلّة
Full	*Plein*	ملاء

G

General accident	*Accident général*	عرض عام
General agent	*Agent général*	فاعل عام
General, common	*Général, commun*	عامّ
General possibility	*Possibilité générale*	إمكان عام
General, universal (proposition) attributive proposition	*Universelle, (proposition) générale, proposition attributive*	كلّية
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Generation and corruption	*Génération et corruption*	كون وفساد
Generation, begetting	*Génération, engendrement*	تولُّد
Generation, universe	*Génération, univers*	كون
Generations	*Générations*	أكوان
Generative force	*Force génératrice*	قوة مولِّدة
Generic essence	*Essence générique*	ماهيّة جنسيّة
Genre	*Genre*	جنس
Genus noun, common noun	*Nom du genre, nom commun*	اسم الجنس
Global facts	*Faits universels*	أمور كلّية
God	*Dieu*	بارئ
God, glorious name	*Dieu, nom glorieux*	اسم أعظم
God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	الربّ
God's name, most holy	*Sacré, saint, transcendant*	قدّوس
God's power	*Pouvoir de Dieu*	قدرة الله
God's words, the Koran	*Paroles de Dieu, le Coran*	كلام الله
The good	*Le Bien*	خير
Good, Beautiful	*Beau, Bon*	حَسَن
Good deeds	*Charité*	إحسان
Goodness, beauty	*Bonté, beauté*	حُسْن
Governer	*Gouverneur*	راع
Grateful	*Reconnaissant*	شاكر
Groups of science	*Groupes de science*	أهل العلم
Growth, development	*Croissance, développement*	نمو

Growth movement	*Mouvement de croissance*	حركة النمو
Guardian	*Saint, ami de Dieu*	وليّ
Guidance	*Guidance, direction*	هُدى

H

Happiness, felicity	*Bonheur, félicité*	سعادة
Hardship, despondency, affliction, tribulation	*Épreuve, accablement*	ابتلاء
Harm	*Dégât, dommage*	ضرر
Hatred, aversion, repugnance	*Haine, répugnance*	كراهية
Helplessness, deficiency	*Impuissance, déficience, incapacité*	عجز
Herald	*Héraut*	داعٍ
Here blow, life	*Ici-bas, vie*	دنياً
Heresy	*Hérésie*	بدْعة
Holy war, Jihad	*Guerre sainte, Jihâd*	جهاد
Holything, taboo, prohibition	*Chose sacrée, tabou, interdiction*	حُرْمَة
Home, land	*Logis, terroir*	دار
Homonym term	*Terme homonyme*	لفظ مشترك
Hope	*Espérance*	رجاء
Human acts	*Actes humains*	أفعال إنسانيّة
Human body	*Corps humain*	بدن إنساني
Human soul	*Âme humaine*	نفس إنسانية
Human truth	*Vérité humaine*	حقيقة إنسانيّة
Humanity	*Humanité*	إنسانيّة
Humility, prosternation, devotion	*Humilité, prosternation, dévotion*	خشوع
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى
Hylic intellect	*Intellect hylétique*	عقل هيولاني
Hypocrisy, bigotry	*Hypocrisie, bigoterie*	رياء
Hypocrisy, duplicity in faith	*Hypocrisie, duplicité*	نفاق
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Hypothetical conditional syllogism	*Syllogisme hypothétique conditionnel*	قياس شرطي

Hypothetical conjunctive	*Hypothétique conjonctif*	شرطيّ متصل
Hypothetical disjunctive	*Hypothétique disjonctif*	شرطيّ منفصل
Hypothetical proposition	*Proposition hypothétique*	قضيّة شرطيّة

I

Idea, intellection	*Idée, intellection*	فكرة
Identical, the same	*Identique, le même*	هو هو
Identity of the man	*Identité de l'homme*	هويّة الإنسان
Idol	*Idole*	صنم
Idol	*Idole*	طاغوت
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Illusion, chimera	*Illusion, chimère, utopie*	وهم
Imaginated propositions, suggestions	*Propositions imaginées, suggestions*	مخيّلات
Imagination	*Imagination*	خيال
Imagination	*Imagination*	متخيّلة
Imagination	*Imagination*	مصوّرة
Imaginative perception	*Perception imaginative*	إدراك خياليّ
Imam, religious chief	*Imam, guide de la prière, chef religieux*	إمام
Imamate	*Imamat*	إمامة
Imitation	*Imitation*	محاكاة
Imitator	*Imitateur*	مُقلِّد
Immanence, latency	*Immanence, latence*	كمون
Imperative	*Impératif*	لفظ الأمر
Imperative, order, fact	*Impératif, ordre, décret, fait*	أمر
Imperfect	*Imparfait*	ناقص
Implication	*Implication*	إعنات
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Impossibility	*Impossibilité*	امتناع
Impossible	*Impossible*	ممتنع
Impurity, dirtiness	*Impureté, souillure*	نجاسة
Incarnation, inherence, pantheism	*Incarnation, inhérence, panthéisme*	حلول

Inclination	*Inclination*	اعتماد
Incomplete descriptive determination	*Détermination descriptive incomplète*	رسم ناقص
Incomplex, singular term	*Terme incomplexe, singulier*	لفظ مُفْرَد
Indefinite proposition	*Proposition indéfinie*	قضيّة مهملة
Independent	*Indépendant*	غنيّ
Individual	*Individu*	فرد
Individual, person	*Individu, personne*	شخص
Individuality	*Imparité, individualité*	فردانيّة
Indivisible parts	*Les atomes, parties indivisibles*	أجزاء لا تتجزّأ
Induction, investigation	*Induction, investigation, énumeration*	استقراء
Infallibility, chastity, virtue	*Infaillibilité, chasteté, vertu*	عصمة
Infallibility of the Imam	*Infaillibilité de l'Imam*	عصمة الإمام
Inference of the parts	*Inférence des parties*	تداخل الأجزاء
Inference, reasoning by induction	*Inférence, raisonnement par induction*	استدلال
Infidelity, atheism	*Infidélité, incrédulité, athéisme*	كفر
Infinite	*Infini (ad infinitum)*	لا نهاية
Influence	*Influence*	تأثير
Information reported (Hadith), successive	*Information rapportée (Hadith), répétée, successif*	متواتر
Inherence, consequence	*Inhérence, conséquence*	ملازمة
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد
Inner knowledge	*Connaissance subjective*	معرفة ذاتيّة
Inspiration	*Inspiration*	إيحاء
Inspiration, revelation	*Inspiration, révélation*	إلهام
Instant, moment	*Instant, moment*	آن
Instrument, organ	*Instrument, organe*	آلة
Intellect in act	*Intellect en acte*	عقل بالفعل
Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Intellection, understanding, discernment, reasoning	*Intellection, compréhension, discernement, raisonnement*	تعقُّل

Intellective faculty (intellectus habitus)	*Intelligence habitude (intellectus habitus)*	عقل بالمَلَكة
Intelligence, cleverness	*Intelligence, perspicacité*	فطنة
Intelligence, sagacity, perceptiveness	*Intelligence, sagacité, vivacité de l'esprit*	ذكاء
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقليّ
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Intensity, strength, violence	*Intensité, force, violence*	شدّة
Intention	*Intention*	قصد
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة
Interest, benefit	*Intérêt, utilité, bénéfice*	مصلحة
Interpretation of the Hadith	*Interprétation des Hadiths*	تأويل الأحاديث
Interrogation	*Interrogation*	استفهام
Intrinsic attributes	*Attributs intrinsèques*	صفات لازمة للشيء
Intuition	*Intuition*	حدْس
Invention, creation	*Invention, création*	إيجاد
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب
Irritability	*Irritabilité*	تأثّر
Islam	*Islam*	إسلام

J

Journey	*Voyage*	سفر
Joy	*Joie*	فرح
Judge	*Juge*	قاضي
Judgement, attribution, verdict	*Jugement, attribution, verdict*	حكم
Junction, mood	*Jonction, mode*	اقتراني
Justice	*Justice*	قسط
Justice divine, equity	*Justice divine, équité*	عدل
Justice, equality, intention	*Justice, égalité, intention*	سواء
Justice, equity	*Justice, équité*	عدالة

K

Keep secret	*Garder le secret*	كتمان
King	*Roi*	مَلِك
Kingdom, spiritual world	*Royaume, monde spirituel*	ملكوت
Kinship's link	*Lien de parenté*	رابطة القرابة
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Knowledge, information	*Connaissance, information*	معلومات
Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	عِلْم
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم

L

Language	*Langue*	لغة
Language, oral, discourse, islamic Kalam	*Langage, parole, discours, Kalam islamique*	كلام
Leaping, bounding, skipping	*Saut*	طفرة
Legal way	*Voie légale*	طريق شرعي
Legale alms, charity, dole	*Aumône légale, charité*	صدقة
Legends, myths	*Légendes, mythes*	أساطير
Letter, script, text	*Lettre, écriture, texte*	نص
Licit, lawful, permitted	*Licite, légal, permis*	حلال
Life	*Vie*	حياة
Life of the prophet Mohammed, biography	*Vie du prophète Mahomet, biographie*	سيرة
Light, illumination	*Lumière, lueur*	نور
Limited, definite	*Limité, défini*	مقيَّد
Line	*Ligne*	خط
Living (God)	*Vivant (Dieu)*	حيّ
Localized	*Localisé*	مُتحيِّز
Logic	*La logique*	علم المنطق
Logic	*Logique*	منطق

الحي الناطق، وعلى المصوَّر المنقوش. وهذه هي المتشابهة. والسادس: المتساوية في البناء والمدلول. لا على الإطلاق، بل مع ضرب من التفاوت، في مدلول اللفظ. إمّا بقوة وضعف. وإمّا بأوليّة، أو أولويّة. كـ"الموجود" على السبب والمسبَّب، و"الأبيض" على الثلج، و"العاج" على الزنجي والهندي. أو "البياض" و"السواد" على البياضين والسوادين المذكورين. وفي الشرعيات كـ"المعصوم" على المسلم والمعاهد. وهذا الأخير يتفاوت بالقوة والضعف. وهذه هي المشكلة. (ك، ٣٣، ٤)

- اعلم أنّ الأسماء إمّا أن تكون أسماء للذات أو لجزء من أجزاء الذات أو لأمر خارج عن الذات، أمّا اسم الذات فإمّا أن يكون إسمًا لشخص معيّن وهو اسم العَلَم، أو لماهيّة كلّية وهو اسم الجنس. (لو، ٤٤، ٣)

- إنّ الأسماء إمّا أن تكون من باب الأسماء المشتقّة، أو من باب أسماء الأعلام، أو من باب المُضمَرات، أمّا الأسماء المشتقّة فإنّ نفس تصوّرها لا يمنع من الشركة، وكل اسم دلّ على ذاته المخصوصة من حيث أنّها هي، وأمّا أسماء الأعلام فقد قالوا إنّها قائمة مقام الإشارة؛ فلا فرق بين قولك يا أنت، ويا هو، وإذا كان العلم قائمًا مقام الإشارة كان العلم فرعًا، واسم الإشارة أصلًا، والأصل أشرف من الفرع، فيلزم أن يكون قولنا يا أنت ويا هو، أشرف الأسماء بالكلّية. (لو، ١٠٩، ١٩)

- الأسماء ألفاظ دالّة على المعاني، فهي إنّما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها. (مفا١٥، ٦٦، ٥)

اسماء الأجناس

- أسماء الأجناس سابقة بالرتبة على الأسماء المشتقّة، لأنّ الإسم المُشتق متفرّع على الإسم المشتقّ منه، فلو كان إسمه أيضًا مشتقًّا لزم إمّا التسلسل أو الدور، وهما محالان، فيجب الانتهاء في الإشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة، فالموضوع غني عن المشتقّ، والمشتقّ محتاج إلى الموضوع، فوجب كون الموضوع سابقًا بالرتبة على المشتقّ. (مفا١، ٤٤، ٥)

اسماء الأعلام

- لا شكّ أنّ أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات. (مفا١، ١٤٣، ١٠)

اسماء الألقاب

- أسماء الألقاب لا يطلب فيها وجه الإشتقاق، ولهذا قال أهل التحقيق أسماء الألقاب قائمة مقام الإشارات وهي لا تفيد في المُسمّى صفة البتّة. (مفا٢١، ١٨٧، ١١)

اسماء حسنى

- في وصف الأسماء بالحسنى وجوه. الأول أنّها دالّة على معانٍ حسنة لأنّ أكمل الصفات وأجلّها وأعلاها هي صفات الله تعالى، والثاني: المراد بالأسماء ها هنا الأوصاف الحسنة وهي الوصف بالوحدانيّة والجلال والعزّة والإحسان وانتفاء شبه الخلق. (لو، ٥٢، ١٣)

اسماء مبهمة

- (الأسماء) المُبْهمة: ما لا يفيد تمييز جنس عن جنس، ولا فرد عن فرد. ولا يفيد معنى الواحد منها في معناه الواحد. وهذا هو

Love, passion	*Passion, amour*	شغاف
Lust, greed	*Convoitise, avidité*	حرص

M

Magi, magianisme	*Mages, mazdéisme*	مَجوس
Magic	*Magie*	سحر
Major term	*Le majeur*	حدّ أكبر
Malice, stain	*Malice, souillure*	خبث
Man	*Homme, personne*	إنسان
Manifest, visible, evident	*Manifeste, apparent, évident*	ظاهر
Manifestation, brilliance	*Manifestation, clairvoyance, éclat*	جلاء
Manifestation, epiphany	*Manifestation, épiphanie*	تجلية
Man's power	*Pouvoir du serviteur*	قدرة العبد
Manufacturer, demiurge, artisan	*Fabricateur, démiurge, artisan*	صانع
Master, owner	*Maître, propriétaire*	مولى
Material cause	*Cause matérielle*	علّة ماديّة
Mathematical science	*Science mathématique*	علم رياضي
Matter	*Matière*	طينة
Meaning, significance, concept	*Sens, signification, concept*	معنى
Meanings, significations, notions	*Sens, significations, notions*	معانٍ
Means	*Moyen*	أداة
Medicine	*Médecine*	طب
Meeting, controversy, debate	*Entrevue, controverse, débat*	مناظرة
Meeting, encounter	*Rencontre*	لقاء
Memorizing, observation	*Mémorisation, observation*	حفظ
Memory	*Mémoire*	حافظة
Memory	*Mémoire*	ذاكرة
Menace, threat	*Menace*	وعيد
Mental discernment	*Discernement mental*	تميُّز ذهني
Mental existent	*Être mental*	موجود في الذهن
Mental judgement	*Jugement mental*	حكم ذهني

Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Metaphor	*Métaphore*	استعارة
Metaphor, figurative expression	*Métaphore, sens figuré*	مجاز
Metempsychosis, transmigration	*Avatar, métempsychose, transmigration des âmes*	تناسخ
Method	*Méthode*	طريقة
Middle term	*Le moyen terme*	حدّ أوسط
Minor term	*Le mineur*	حدّ أصغر
Miracle	*Miracle*	معجِز
Miracle, marvel	*Miracle, prodige*	مُعجِزة
Miserable, helpless	*Misérable, nécessiteux*	مسكين
miserable, unfortunate	*Malheureux, infortunés*	أشقياء
Miserly, stingy	*Avare, ladre, cupide*	بخيل
Missing, decrease	*Manque, diminution*	نقص
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Mobile, movable	*Mobile*	مُتحرِّك
Mode, side, direction	*Mode, côté, direction*	جهة
Modes	*Modes*	جهات
Money, property	*Argent, propriété*	مال
Monk	*Moine*	راهب
Moral, ethics	*Morale, éthique*	علم الأخلاق
Moral virtues	*Vertus morales*	فضائل خلقيّة
Moral wisdom	*Sagesse morale*	حكمة خُلقيّة
Moslem jurisprudence, figh, knowledge	*La jurisprudence musulmane, figh, savoir*	فقه
The most general	*Le plus général*	أعمّ
The most gracious God	*Le tout miséricordieux (Dieu)*	رحمن
The most merciful God	*Le très miséricordieux (Dieu)*	رحيم
Motionless	*Immobile, immuable*	ساكن
Motivation, enumeration of the causes	*Motivation, énumérations des causes, justification*	تعليل
Motive body	*Corps moteur*	جسم محرِّك

Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركة
Moving force	*Force motrice*	قوة محرّكة
Mysticism	*Mysticisme*	علم لدنيّ

N

Name, noun	*Nom, substantif*	اسم
Narration, information	*Narration, information*	إخبار
Nation	*Nation*	أمّة
Nation, community	*Nation, communauté*	أمّة
Natural body	*Corps naturel*	جسم طبيعي
Natural facts	*Faits naturels*	أمور طبيعيّة
Natural movement	*Mouvement naturel*	حركة طبيعيّة
Natural propensity	*Tendance naturelle*	مَيْل طبيعي
Natural science	*Science naturelle*	علم طبيعي
Natural theology	*La théologie naturelle*	علم الله
Nature	*Nature*	طبيعة
Nearby agent	*Agent proche*	فاعل قريب
Necessary	*Nécessaire*	ضروريّ
Necessary being (God)	*Être nécessaire (Dieu)*	واجب الوجود
Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Necessary in itself	*Être en soi*	واجب بذاته
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Necessary proposition	*Proposition nécessaire*	قضيّة ضروريّة
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	اضطرار
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب
Necessity, required	*Nécessité, exigé*	مقتضي
Need	*Besoin*	حاجة
Negation	*Négation*	سلب
Negation and confirmation	*Négation et confirmation*	نفي وإثبات
Negation of the essence	*Négation de l'essence*	عدم الذات

Negation of the proof	*Négation de la preuve*	عدم الدليل
Negative attributes	*Attributs négatifs*	صفات سلبيّة
Negative proposition	*Proposition négative*	قضيّة سالبة
Negator (is not), non being	*Négateur (n'est pas), non-être*	ليس
News, traditions	*Nouvelles, traditions*	أخبار
Next genre	*Genre prochain*	جنس قريب
Nice, kind	*Bienveillant, délicat, subtil*	لطيف
Nihility	*Anéantissement*	إعدام
Non being	*Non-être*	معدوم
Nothingness, negation, privation	*Néant, négation, privation, non-être*	عدم
Number, numeral	*Nombre, chiffre*	عدد

O

Obedience	*Obéissance, soumission*	طاعة
Obedience, prosternation	*Obéissance, prosternation*	سجود
Object, subject	*Objet, sujet*	موضوع
Objectivity	*Objectivité, choséité*	شيئيّة
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Obligations	*Obligations*	واجبات
Obligations, religious responsabilities	*Obligations, responsabilités religieuses*	تكاليف
Obliged	*Obligé*	مكلّف
Observables	*Observables*	مشاهدات
Observation, imaginative contemplation	*Observation, contemplation imaginative*	مشاهدة
Omission, ellipsis	*Omission, ellipse*	حذف
The One	*L'Un, personne*	أحد
The One, One	*L'Un, Un*	واحد
The one to decide	*Grand juge*	فتّاح
Oneness, unity	*Unicité*	وحدانيّة
Opinion	*Opinion*	رأي
Opposite	*Opposés*	متقابلان

Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Opposition, reciprocity	*Opposition, réciprocité*	مقابلة
Optional act	*Acte optionnel*	فعل اختياري
Optional religious practices	*Pratiques religieuses facultatives*	تطوّع
Oratory	*Art oratoire*	علم التعبير
Order and prohibitory	*Ordre et défense*	أمر ونهي
Organs	*Membres, organes*	جوارح
Orientation	*Orientation*	إرشاد
Origin, basis, principle	*Origine, fondement, principe*	أصل
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط مستقيم
The other	*L'autre*	آخر
The other	*L'autre*	غير
Outdated word	*Mot désuet*	مهمل
Outer description	*Description externe*	وصف خارجي
Overall perception	*Perception globale*	إدراك كلّي

P

Pact	*Pact*	عقد
Pain	*Douleur*	ألم
Pairing	*Parité*	زوجيّة
Paradise	*Paradis*	جنّة
Parallelism	*Parallélisme*	موازاة
Pardon, forgiveness	*Pardon, clémence*	غفران
Pardon, forgiveness	*Pardon, rémission*	مغفرة
Paronyms, derivative nouns	*Paronymes*	أسماء مشتقّة
Partial movement	*Mouvement partiel*	حركة جزئيّة
Partial proposition	*Proposition partielle*	قضيّة جزئيّة
Partial substance	*Substance partielle*	جوهر جزئي
Particle, letter	*Particule, lettre*	حرف
Particular	*Particulier*	خاصّ
Particular agent	*Agent particulier*	فاعل خاص

Particular, essential, subjective, proper	*Particulier, essentiel, subjectif, propre*	ذاتي
Particular, partial	*Particulier, partiel*	جزئي
Particularization, specification	*Particularisation, spécification*	تخصيص
Party	*Parti*	حزب
The passion (category)	*La passion (catégorie)*	أن ينفعل
Past	*Passé*	ماضٍ
Patience, clemency, indulgence	*Mansuétude, patience, clémence, indulgence*	حُلْم
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Penalties	*Pénalités*	حدود
Penalty, punishement	*Châtiment, punition*	عقاب
People	*Peuple*	قوم
Perception, apprehension, comprehension	*Perception, appréhension, compréhension*	إدراك
Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية الله
Perception of the object	*Perception de l'objet*	إدراك الشيء
Perception of the particular	*Perception du particulier*	إدراك الجزئيّ
Perceptions, acts of knowlegde	*Perceptions, actes de connaissance*	إدراكات
Perfect	*Parfait*	كامل
Perfection	*Perfection*	كمال
Periods	*Périodes*	أحقاب
Permanent	*Permanent, durable*	دائم
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Perspicacity, sagacity	*Perspicacité, sagacité*	بصيرة
Physiognomony	*La physiognomonie*	علم الفراسة
Physiognomony	*Physiognomonie*	فِراسة
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Place (category)	*Lieu (catégorie)*	أين
Place, receptacle, location	*Lieu, receptacle, circonstance*	محلّ
Pleasure	*Plaisir, volupté*	لذّة
Pleasures	*Plaisirs, jouissances*	لذّات

Plurality, multiplicity	*Pluralité, multiplicité*	كثرة
Poetic syllogism	*Syllogisme poétique*	قياس شعري
Poetry	*Poésie*	شعر
Political science	*Science politique*	علم السياسة
Position (category), situation, attitude	*Position (catégorie) situation, attitude*	وضع
The Possessor	*Le Possesseur*	مالِك المُلْك
Possibility, power	*Possibilité, puissance, virtualité*	إمكان
Possible being	*Être possible*	واجب بغيره
Possible, contingent, permitted	*Possible, contingent, permis*	جائز
Possible for itself	*Possible pour soi*	ممكن لذاته
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Possible proposition	*Proposition possible*	قضيّة ممكنة
Post-eternity	*Post-éternité*	أبد
Posterior	*Postérieur, ultérieur*	متأخر
Postpone	*Ajournement*	إرجاء
Potential intellect	*Intellect en puissance*	عقل بالقوّة
Poverty	*Pauvreté*	فقر
Power and act	*Puissance et acte*	قوة وفعل
Power, capacity, ability	*Pouvoir, capacité, libre arbitre*	قدرة
Power, possibility, force	*Puissance, possibilité, force*	قوة
Practical, functional intellect	*Intellect pratique, fonctionnel*	عقل عملي
Practical wisdom	*Sagesse pratique*	حكمة عمليّة
Praise, panegyric	*Éloge, louange, panégyrique*	مدح
Praise, thanking, action of grace	*Louange, remerciement, action de grâce*	حمد
Prayer	*Prière*	صلاة
Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبر
Predicate, attribute	*Prédicat, attribut*	محمول
Preferable, preferential	*Le préférentiel*	مُرجِّح
Preference, probability	*Préférence, probabilité*	ترجيح
Premise	*Prémisse*	مقدّمة
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض

Present	*Présent*	حاضر
Prime element	*Élément premier*	رتق
Prime matter	*Matière première*	هيولى أولى
Prime philosophy	*Philosophie première*	فلسفة أولى
Prime, the first, God, primordial	*Le Premier, Dieu, primordial*	أوّل
Principles of Islam	*Principes de l'Islam*	أصول الإسلام
Principles of jurisprudence	*Principes de la jurisprudence*	علم الأصول
Principles of muslim jurisprudence	*Principes de la jurisprudence musulmane*	أصول الفقه
Principles of religion	*Principes des religions*	أصول الأديان
Principles, prime premises	*Principes, prémisses premières*	مبادئ
Priority, preferential	*Priorité, préférentiel*	أفضليّة
Priority, primary	*Priorité, primauté*	سَبْق
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Probability, preference	*Probabilité, préférence*	رجحان
Profit, subsistence, provisions, supplies	*Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés*	رزق
Prohibition, forbidding	*Prohibition, interdiction*	نهي
Prolixity	*Prolixité*	اعتراض
Promise	*Promesse*	وعد
Promise and menace	*Promesse et menace*	وعد ووعيد
Promise, guarantee, obligation, debt	*Promesse, garantie, obligation, dette*	ذِمّة
Promise, obligation	*Engagement, serment, promesse, obligation*	عهد
Proof and signification	*Preuve et signifié*	دليل ومدلول
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجّة
Proof, argument	*Preuve, argument*	دليل
Propensity, disposition, inclination	*Tendance, disposition, inclination*	مَيْل
Proper accident	*Accident propre*	عرض ذاتي
Proper agent	*Agent propre*	فاعل بالذات
Proper, specificity	*Propre, spécifique*	خاصّة
Prophecy	*Prophétie*	نبوّة

Prophet	*Prophète*	نبيّ
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Providence	*Providence*	عناية
Psychic accidents	*Accidents psychiques*	أعراض نفسانيّة
Psychic acts	*Actes psychiques*	أفعال نفسانيّة
Psychic powers	*Puissances psychiques*	قوى نفسانيّة
Pure unicity	*Pure unicité*	توحيد محض
Purification	*Purification*	تزكية
Purity, innocence	*Pureté, innocence*	طهارة
Purposeful cause	*Cause finale*	علّة غائيّة
Purposeful causes	*Causes finales*	علل غائيّة
Putting on action	*Mettre en mouvement*	تحريك

Q

Qualities	*Qualités*	كيفيّات
Quality	*Qualité*	مقولة الكيف
Quality (category)	*Qualité (catégorie)*	كيفيّة
Quality, modality	*Qualité, modalité*	كيف
Quantifier	*Quantificateur*	سور
Quantity	*Quantité*	مقدار
Quantity	*Quantité*	مقولة الكم
Quantity (category)	*Quantité (catégorie)*	كمّية
Quarto adjacent proposition, Quadripartite proposition	*Proposition quatro adjacente, proposition quadripartite*	قضيّة رباعيّة
Question, interrogation, invocation	*Question, interrogation, invocation*	سؤال
Quid? which essence? whose?	*Quid? Quelle essence? Qui est-ce?*	ما هو
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهيّة
Quiddity, essence of thing	*Quiddité de la chose*	ماهيّة الشيء

R

Rake, debauchee	*Égaré, débauché*	فاسق
Ransom	*Rançon*	فدية
Rarefaction	*Raréfaction, épaississement*	تخلخل وتكاثف
Rate, proportion, relation	*Rapport, proportion, relation*	نسبة
Rational cause	*Cause rationnelle*	علّة عقليّة
Rational conceptions	*Conceptions rationnelles*	تصوّرات عقليّة
Rational form	*Forme rationnelle*	صورة ذهنيّة
Rational perceptions	*Perceptions rationnelles*	إدراكات عقليّة
Rational pleasure	*Plaisir rationnel*	لذّة عقليّة
Rational presumption	*Indice rationnel*	قرينة عقليّة
Rational proof, signified	*Preuve rationnelle*	دليل عقلي
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلّة عقليّة
Rational signification	*Signification rationnelle*	دلالة عقليّة
Rational substance	*Substance rationnelle*	جوهر عقلي
Reading, recitation of the Koran	*Lecture, récitation du Coran*	تلاوة
Reason	*Raison, âme cogitative*	مُفكِّرة
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Reasonable, speaker	*Raisonnable, locuteur*	ناطق
Reasonable, wise	*Raisonnable, sage, pensant*	عاقل
Received propositions	*Propositions reçues*	مقبولات
Receptacle	*Receptacle, suppôt*	حامل للصورة
Receptive	*Réceptif*	قابل
Receptivity	*Réceptivité*	قابليّة
Recitation, reading	*Récitation, lecture*	قراءة
Reflexion, meditation, contemplation	*Réflexion, méditation, idéation, contemplation*	تفكّر
Refutation, contradiction	*Réfutation, contradiction*	نقض
Reign, possession	*Règne, possession, royauté*	مُلْك
Relation, adjunction	*Relation, adjonction, corrélation*	إضافة
Relative, apposed, subjoined	*Relatif, apposé, joint*	مضاف
Religion, submission	*Religion, soumission*	دِين

أسماء الأعلام. كـ"زيد" و"عمرو" وأمّا لا على الإطلاق، بل تصحّ الشركة في مدلول الواحد. كلفظ "الإنسان" و"الفرس" و"السواد". (ك، ٣٢، ٢٠)

اسماء مشتقّة

- إنّ الأسماء المشتقّة دالّة على الصفات والصفات لا تعرف إلّا بالإضافة إلى المخلوقات، فالقدرة هي الصفة التي باعتبارها يصحّ الإيجاد، والعلم هو الصفة التي باعتباره يصحّ الإحكام والإتقان في الأفعال. فهذه الأسماء المشتقّة لا يمكن معرفتها إلّا مع معرفة المخلوقات، وبقدر ما يصير العقل مشغولًا بمعرفة الغير يصير محرومًا عن الاستغراق في معرفة الحق، وأمّا لفظ هو فإنّه لفظ يدلّ عليه من حيث هو هو، ولا حاجة في معرفته إلى الإلتفات إلى اعتبار حال غيره، فلفظ هو يوصلك إلى الحق، ويقطعك عمّا سواه، وسائر الأسماء المشتقّة ليس كذلك فكان لفظ هو أشرف. (لو، ١١٠، ١١)
- إنّ الأسماء المشتقّة صفات، والصفات لا يمكن ذكرها إلّا بعد ذكر الموصوف، فلا بُدَّ لذات الموصوف من اسم، ولمّا كان كل ما سوى هذا الاسم (الله) من باب الصفات، وجب القطع بأن هذا الاسم اسم للذات المخصوصة. (لو، ١١٥، ١٤)
- أمّا أحكام الأسماء المشتقّة فهي أربعة: الحكم الأول: ليس من شرط الإسم المشتقّ أن تكون الذات موصوفة بالمشتقّ منه، بدليل أنّ المعلوم مشتقّ من العِلم، مع أنّ العِلم غير قائم بالمعلوم. وكذا القول في المذكور والمرئيّ والمسموع، وكذا القول في اللائق والرامي. الحكم الثاني: شرط صدق المشتقّ حصول المشتقّ منه في الحال، بدليل أنّ من كان كافرًا ثم أسلم فإنّه يصدق عليه أنّه ليس بكافر. وذلك يدلّ على أنّ بقاء المشتقّ منه شرط في صدق الاسم المشتق. الحكم الثالث: المشتقّ منه إن كان ماهيّة مركّبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع، مثل الكلام والقول والصلاة، فإنّ الإسم المشتقّ إنّما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الأخير من تلك الأجزاء. الحكم الرابع: المفهوم من الضّارب أنّه شيء ما له ضرب، فأمّا أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يُعرف إلّا بدلالة الالتزام. (مفا١، ٤٤، ١٦)
- إنّ الأسماء المشتقّة هي التي تصلح لأن يوصف بها، وأمّا أسماء الأجناس فلا يوصف بها سواء كانت أجرامًا أو معاني، فلا يقال إنسان رجل جاء، ولا يقال لونٌ أبيض، وإنّما يقال إنسانٌ عالمٌ وجسمٌ أبيضٌ. وقولنا أبيض معناه شيء له بياض، ولا يكون الجسم مأخوذًا فيه، ويظهر ذلك في قولنا رجلٌ عالِمٌ، فإنّ العالِم شيء له علم حتى الحدّاد والخبّاز، ولو أمكن قيام العلم بهما لكان عالِمًا، ولا يدخل الحي في المعنى من حيث المفهوم، فإنّا إذا قلنا عالِمٌ يفهم أنّ ذلك حيّ لأنّ اللفظ ما وضع لحيّ يعلم، بل اللفظ وضع لشيء يعلم، ويزيده ظهورًا. قولنا معلومٌ فإنّه شيء يُعْلَم أو أمرٌ يُعْلَم وإن لم يكن شيئًا، ولو دخل الجسم في الأبيض لكان قولنا جسمٌ أبيضٌ كقولنا جسمٌ له بياض فيقع الوصف بالجثة، إذا علمت هذا فمن المستفاد بالجنس شيء دون شيء، فإنّ قولنا

Religious laws	*Lois religieuses*	شرائع
Religious science	*Science religieuse*	علم ديني
Religious sciences	*Sciences religieuses*	علوم دينيّة
Remembrance	*Remémoration*	ذكرى
Reminiscence, recollection	*Réminiscence, souvenir*	تذكُّر
Renegade, apostate	*Renégat, apostat*	مرتدّ
Renouncement	*Renoncement*	إعراض
Rent	*Fermage*	أجارة
Repeatd, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, résurrection des corps*	مَعَاد
Repentance, conversion	*Repentir, contrition, conversion*	توبة
Reported fact by one reference	*Fait rapporté par une référence*	خبر آحاد
Representation, assimilation, reasoning by analogy	*Représentation, assimilation, raisonnement par analogie*	تمثيل
Representation, imagination	*Représentation, imagination*	تخيُّل
Request	*Requête*	مطالب
Requirements, implications	*Exigences, implications*	لوازم
Resemblance, analogy	*Ressemblance, analogie*	مشابهة
Resignation, confidence in God	*Résignation, confiance en Dieu*	توكيل
Resurrection	*Résurrection*	بعث
Resurrection	*Résurrection des corps*	حشر الأجساد
Resurrection	*Résurrection*	قيامة
Resurrection, doomsday	*Résurrection, jugement dernier*	حشر
Retreat, adhesion	*Retraite, adhésion*	اعتكاف
Revelation, inspiration	*Révélation, inspiration*	وحي
Revelation of Koran	*Révélation du Coran*	تنزيل
Reward	*Récompense*	ثواب
Rhetoric	*Rhétorique*	خطابة
The rightous, the chosens	*Les justes, les élus*	أخيار
Rigidity	*Rigidité*	صلابة
Road, way	*Chemin, route*	سبيل
Ruse	*Ruse*	مَكر

S

Sadness, grief	*Chagrin, tristesse*	حزن
Sale	*Vente*	بيع
Satan, devil, obsession	*Satan, diable, obsession*	وسواس
Savage	*Sauvage*	وحش
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
Sciences	*Sciences*	علوم
Scientists, erudites, scholars	*Savants, doctes*	علماء
Sealing, stamping	*Scellement*	ختم
Second adjacent proposition, two fold proposition	*Proposition secundo adjacente, proposition à deux termes*	قضيّة ثنائيّة
Second figure	*Seconde figure*	شكل ثانٍ
Sediment	*Sédiment*	غمّ
The self-subsisting, the supporter of all	*Celui qui subsiste par lui-même*	قيّوم
Self-sufficient	*Auto-suffisant*	مكتفٍ
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sense, sensation	*Sens, sensation*	حسّ
Sensible objects	*Objets sensibles*	حسّيّات
Sensible qualities	*Qualités sensibles*	كيفيّات محسوسة
Sensible vision, dream	*Vision sensible, vue, perception*	رؤية
Sensibles	*Sensibles*	محسوسات
Sensitive perception	*Perception sensible*	إدراك حسيّ
Sensitive qualities, affections	*Qualités sensibles, affections*	انفعاليّات
Separation	*Séparation, disjonction*	افتراق
Separation, distinction	*Séparation, distinction, abstraction*	مفارقة
Servitude, slavery	*Servitude, esclavage*	عبوديّة
Setting up the khalifa	*Convention, installation d'un khalife*	مبايعة
Sibs	*Subdivisions, tribus, sibs*	بطون
Sign, effect	*Signe, effet*	أثر
Sign, presumption, clue	*Signe, présomption, indice*	أمارة

Signal, indication	*Signe, indication*	إشارة
Signification, denotation, semantic	*Signification, dénotation, sémantique*	دلالة
Signification of the unity	*Signification de l'unicité*	دلالة التوحيد
Significations of the terms	*Significations des termes*	دلالات الألفاظ
Signified	*Signifié, connotation*	مدلول
Similar	*Semblable*	مَثَل
Similar, analogue	*Semblable, analogue, ressemblant*	متشابه
Similarity, analogy	*Similitude, analogie*	تماثل
Simile	*Comparaison (assimilation du créé à Dieu)*	تشبيه
Simple	*Simple*	بسيط
Simple agent	*Agent simple*	فاعل بسيط
Simple bodies	*Corps simples*	أجسام بسيطة
Simple body	*Corps simple*	جسم بسيط
The simple existent, prime existent	*L'être simple, être premier*	أوّل الموجودات
Singular, individuality	*Singulière, individualité*	فرديّة
Singular, simple, particular	*Singulier, simple, particulier*	مفرد
Situation, state, attribute	*Situation, état, attribut*	حال
Sky	*Ciel*	سماء
Slave, servitor	*Serviteur, esclave*	عبد
Slavery	*Esclavage*	رق
Sleep	*Sommeil*	نوم
Solicitation	*Sollicitation*	التماس
Solidarity	*Solidarité*	عصبة
Solution	*Solution*	حلّ
Some, part	*Quelque, partie*	بعض
Son of God	*Fils de Dieu*	ابن الله
Son of God	*Fils de Dieu*	ولد الله
Sophism, eristic	*Sophisme, éristique*	مغالطة
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Sound	*Voix, son*	صوت
Sovereignty	*Souveraineté*	ربوبيّة

Space, area	*Espace, étendue*	حيِّز
Spatialization	*Spatialisation*	تَحيُّز
Species	*Espèces*	أنواع
Species	*Espèce*	نوع
Species of species, infima species	*Espèce des espèces, espèce infime*	نوع الأنواع
Specific body	*Corps spécifique*	جسم مخصوص
Specific creation	*Création spécifique*	خَلْق مخصوص
Specific difference, class	*Différence spécifique, classe*	فصل
Specific essence	*Essence spécifique*	ذات مخصوصة
Specific essence	*Essence spécifique*	ماهيّة نوعية
Specific form	*Forme spécifique*	صورة نوعيّة
Specific possibility	*Possibilité spécifique*	إمكان خاص
Specific, private	*Spécifique, privé, propre*	مخصوص
Specific truth	*Vérité spécifique*	حقيقة مخصوصة
Speech concerning the cause	*Discours concernant la cause*	قول بالموجِب
Spending money, expenditure	*Dépense, gaspillage*	إنفاق
Sphere, celestial	*Sphère, céleste*	فلك
Spheres, heaven by bodies	*Sphères, corps célestes*	أفلاك
Spheroidal body	*Corps sphéroïde*	جسم كريّ
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
Spirits	*Esprits*	أرواح
Spirits and souls' world	*Mondes des esprits et des âmes*	عالَم الأرواح والنفوس
Spiritual retreat	*Retraite spirituelle*	اعتكاف شرعي
Spiritual substances	*Substances spirituelles*	جواهر روحانيّة
Spontaneous creation	*Création spontanée*	حدوث ذاتي
Squandering, extravagant, dissipation	*Gaspillage, prodigalité, dissipation*	تبذير
Stable, permanent	*Stable, permanent*	ثابت
Stages, positions	*Stades, positions*	مقامات
States	*États*	أحوال
Stillness, immobility	*Repos, immobilité, inertie*	سكون
Stinginess	*Avarice, ladrerie*	شحّ

Straight movement	*Mouvement rectiligne*	حركة مستقيمة
Straightness, probity, rectitude	*Loyauté, probité, droiture*	استقامة
Stray, debauchery	*Égarement, débauche*	فسق
Stupidity, lightness	*Sottise, légèreté*	سفه
Subgroup	*Sous-groupe*	عشير
Subject attribution	*Attribution du sujet*	حمل مواطأة
Subjectivism	*Subjectivisme*	عنديّة
Substance, content, mood	*Matière, contenu, mode*	مادّة
Substance of the spirits	*Substances des âmes*	جواهر النفوس
Substance, quiddity	*Substance, quiddité*	جوهر
Substances, essences	*Substances, essences*	جواهر
Substantial form	*Forme substantielle*	صورة جوهريّة
Substantial natural	*Nature substantielle*	طبيعة جوهريّة
Substantiality	*Substantialité*	جوهريّة
Substitute	*Substitut, remplaçant*	بدل
Succession	*Succession*	تسلسل
Suggestion	*Pensée passagère, suggestion, esprit*	خاطر
Suggestions, ideas, thougths, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
Superiority	*Supériorité*	تكبُّر
Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Supreme genre	*Genre suprême*	جنس الأجناس
Surface	*Plan, surface*	سطح
Surface, place, space	*Étendue, lieu, espace*	مكان
Surveillance, control	*Surveillance, contrôle*	محاسبة
Survival, permanence of God	*Survie, permanence de Dieu*	باقٍ
Suspension, end	*Cessation, fin*	انقطاع
Suspicion, opinion, presumption	*Suspicion, opinion (doxa), présomption*	ظنّ
Syllepsis	*Syllepse*	إيهام
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Syllogism of absurdity	*Syllogisme par l'absurde*	قياس الخُلْف

Syllogism of the opposite	*Syllogisme d'opposition*	قياس العكس
Syllogism of the similitude	*Syllogisme de la similitude*	قياس الشَّبَه
Synonym terms	*Termes synonymes*	ألفاظ مترادفة
Synonyms	*Synonymes*	أسامٍ مترادفة
Syntax, versification, coordination	*Syntaxe, versification, coordination*	نَظْم

T

Tastes	*Goûts*	طعوم
Taxation, tribute, imposition, booty	*Taxation, tribut, imposition, butin*	فيء
Teaching	*Enseignement*	تعليم
Temperament	*Tempérament*	مزاج
The ten categories	*Les dix catégories*	مقولات عشر
Term, definition, determination	*Terme, définition, détermination*	حدّ
Terms	*Termes*	ألفاظ
Testimony	*Témoignage*	شهادة
Thanking	*Remerciement*	شكر
Theoretical knowledge	*Savoir théorique*	علم نظري
Theoretical sciences	*Sciences théoriques*	علوم نظريّة
Theoretical wisdom	*Sagesse théorique*	حكمة نظريّة
Theories	*Théories*	نظريّات
Thesis	*Thèse*	دعوى
The Koran	*Le Coran*	كتاب مُنْزل
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء
Third figure	*Troisième figure*	شكل ثالث
Thought, reflexion	*Pensée, réflexion*	فكر
Throne	*Trône*	عرش
Thruth of the object	*Vérité de la chose*	حقيقة الشيء
Time	*Temps*	زمان
Time	*Temps*	وقت
To be, being	*Être, l'être*	موجود

To confide oneself to God	*Acte de se confier à Dieu*	تسليم
To make oneself understood	*(Se) Faire comprendre*	إفهام
Total, summary, whole	*Total, sommaire, globale*	مجمل
Tradition	*Tradition*	تُراث
The tradition (of the prophet Mohammed), divine law	*La tradition (du prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi*	سُنّة
Tranquility, quiet, calmness	*Tranquillité, quiétude, calme*	سكينة
Transfer, pass	*Changement du rite, transfert, déplacement*	انتقال
Transfer, transportation	*Transfert, transport*	نقلة
Transformation	*Transformation*	تحويل
Transitivity of a verb	*Transitivité d'un verbe*	تَعْدِية
Transmitted information	*Récit établi par tansmission ininterrompue*	خبر متواتر
Transmitted knowledge	*Savoir établi par transmission*	علم خبر التواتر
Treason	*Trahison*	غدر
Tribute, tax, capitation	*Tribut, impôt, capitation*	جزية
Trio adjacent proposition, three fold proposition	*Proposition tertio adjacente, proposition tripartite*	قضيّة ثلاثيّة
True agent, real agent	*Agent véritable, agent réel*	فاعل في الحقيقة
True, certain, right, God	*Vrai, certain, droit, Dieu*	حق
Truth, intelligible reality	*Vérité, réalité intelligible*	حقيقة
Truth parts	*Parties de la vérité*	أجزاء الحقيقة
Two opposites	*Deux contraires*	ضدّان

U

Ugliness, nastiness, insolence	*Laideur, méchanceté*	قبح
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Unbearable obligation	*Obligation de l'insupportable*	تكليف ما لا يُطاق
Unbeliever	*Incroyant, incrélude*	كافر
Understanding, comprehension	*Connaissance, entendement, compréhension*	فهم
Understanding, reason	*Entendement, raison*	ذهن
Union	*Réunion*	اجتماع

Union	*Union*	قِران
Union, merge	*Union, fusion*	اتحاد
Union, unity, monetheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Unique	*Unique*	وحيد
Unique differenciation, distinction	*Différenciation, distinction*	تفريق مفرد
Unity, unit	*Unité, unicité*	وحدة
Universal agent	*Agent universel*	فاعل كلّي
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حدّ تام
Universal, general	*Universel, général*	كلّي
Universal perceptions	*Perceptions universelles*	إدراكات كلّيّة
Universal soul	*Âme universelle*	نفس كلّية
Universal substance	*Substance universelle*	جوهر كلّي
Universal will	*Volonté universelle*	إرادة كلّية
Universals	*Universaux*	كلّيات
Univocal term	*Terme univoque*	لفظ متواطئ
Unjust	*Injuste, unique*	ظالم
Unspecified, derivative noun	*Nom indéterminé, dérivé*	اسم مشتقّ
Unveiling, the manifest	*Dévoilement, le manifeste*	تبيين
Urban, civil	*Urbain, civil*	مدنيّ
Usefulness	*Utilité*	نفع
Uselessness, nonsense	*Inutilité, niaiserie*	عبث
Usury	*Usure*	ربا
Utility, enjoyment	*Utilité, jouissance*	تمتّع

V

Vacuum, space	*Vide, espace*	خلاء
Valid	*Valide*	صحيح
Value	*Valeur*	قيمة
Veil, barrier	*Voile, barrière, cloison*	حجاب
Veracity, truth	*Véracité, vérité, justesse*	صدق
Verse	*Verset*	آية

The verses of the Koran, divinely signs	*Les versets du Coran, signes divins*	آيات الله
Vicious circle	*Cercle vicieux, diallèle*	دور
Virtue, chastity	*Vertu, chasteté*	عفّة
Vision, sight	*Vision, vue*	إبصار
Vison, rêverie	*Vision, vue, rêverie*	رؤيا
Voluntary good action	*Insistance, bienfaisance volontaire*	ندب
Vow	*Voeu*	نذر

W

Way of salvation, straigth way	*Chemin du salut, voie droite*	هداية
Weak, powerless, helpless, incapable	*Impuissant, faible, incapable*	عاجز
What is?	*Qu'est-ce que?*	مطلب أي
When, time (category)	*Quand, temps (catégorie)*	متى
Which essence? whose (Quid)?	*Quelle essence? qui est-ce (Quid)?*	مطلب ما
Who are going to God	*En voie vers Dieu*	سالكون إلى الله
Why? is it?	*Pourquoi? est-ce que?*	مطلب هل
Why (Quod)?	*Pourquoi (Quod)?*	مطلب لم
Will	*Volonté*	إرادة
Will, desire, divine will	*Volonté, désir, vouloir divin*	مشيئة
Will of the particular	*Volonté du particulier*	إرادة الجزئيّ
Wisdom, consciousness, righteousness	*Raison, conscience, loyauté*	رشد
Wisdom, philosophy	*Sagesse, philosophie*	حكمة
Wise, philosopher, God	*Sage, philosophe, Dieu*	حكيم
Wish	*Souhait*	تمنٍّ
Without effect	*Sans effet*	عدم التأثير
Word, term, articulation	*Mot, terme, articulation*	لفظ
Word, verb	*Mot, verbe*	كلمة
World, universe, cosmos	*Monde, univers, cosmos*	عالَم
World's governor	*Gouverneur du monde*	مدبِّر العالم
Worshipper, devout	*L'homme adonné aux pratiques cultuelles, dévot*	عابد
Worshipping, devoteness	*Adoration, dévotion, culte religieux*	عبادة

Wronging, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم

Z

Zodiacal superiority	*Supériorité zodiacale*	استيلاء

الهندي يقع على كل منسوب إلى الهند وأما المهنّد فهو سيفٌ منسوبٌ إلى الهند، فيصحّ أن يقال عبد هندي وتمر هندي، ولا يصحّ أن يقال مهنّد وكذا الأبلق. (مفا٢٩، ٤٤، ٢٠)

اسماء مصرّفة

- (الأسماء) المصرّفة: هي الأسماء التي تفيد في الذوات المدلول بها معاني تتميّز بها الذوات. وهي الأسماء المشتقّة. كقولنا: عالم وقادر. وقولنا مصرّفة معناه: ما يصحّ أن يدخله التصريف بالماضي والمستقبل والحال، وما ينوب منابه، كقائم وضارب. (لك، ٣٢، ٢٤)

اسماء مُضْمرة

- اعلم أنّ الأسماء المُضْمَرة ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا "أنا" لأنّ هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه، وأوسط هذه الأقسام قولنا "أنت" لأنّ هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرًا، فلأجل كونه خطابًا للغير يكون دون قوله أنا، ولأجل أنّ الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرًا يكون أعلى من قوله "هو"، فثبت أنّ أعلى الأقسام هو قوله "أنا" وأوسطها "أنت" وأدناها "هو". (مفا١، ١٤٥، ١٤)

إشارة

- الإشارة ليست إلا البرهان المبطل للرأي الباطل المسمّى بالوهم، وإقامة البرهان على إبطال الشيء متأخّرة لا محالة عن تصوّر ذلك الشيء، فلا جرم كان ذكر الوهم مقدّمًا على ذكر الإشارة. (ش١، ٧، ٢٣)
- الإشارة تفيد تَعيُّن المشار إليه بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد، فأمّا إن حضر هناك شيئان لم تكن الإشارة وحدها كافية في التعيين، والمقرّبون لا يحضر في عقولهم وأرواحهم موجود آخر سوى الأحد الحق لذاته، لأنّ واجب الوجود لذاته، والممكن لذاته، معلوم في نفسه. (لو، ١١١، ٧)

اشتغال بالاستغفار

- اعلم أنّ الله تعالى قدّم الأمر بمعرفة التوحيد على الأمر بالاستغفار، والسبب فيه: أنّ معرفة التوحيد إشارة إلى علم الأصول، والاشتغال بالاستغفار إشارة إلى علم الفروع، والأصل يجب تقديمه على الفرع، فإنّه ما لم يُعْلم وجود الصانع امتنع القيام بطاعته وخدمته. وهذه الدقيقة معتبرة في آيات كثيرة. (أسر، ٢٠، ٦)

اشتقاق

- اعلم أنّ أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الإشتقاق، ثم أن الإشتقاق على نوعين: الإشتقاق الأصغر، والإشتقاق الأكبر. أما الإشتقاق الأصغر فمثل إشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل إشتقاق إسم الفاعل وإسم المفعول وغيرهما منه، وأما الإشتقاق الأكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركّبة من الحروف كانت قابلة للإنقلابات لا محالة. (مفا١، ١٣، ٢٣)
- في الاشتقاق: وهو أن تجيء بألفاظ يجمعها

مسند المصطلحات
فرنسي - انكليزي - عربي

A

Abandon, délaissement	*Abandonment, desertion*	تَرْك
Abhorré religieusement	*Abhorred religiously*	مكروه
Ablution, propreté	*Ablution, cleanliness*	وضوء
Abrogatif	*Abrogating*	ناسخ
Abrogé, inutile, invalide	*Abrogated, useless, invalid*	باطل
Absolu, catégorique, illimité	*Absolute, categorical, unlimited*	مطلق
Abstinence, chasteté	*Abstinence, chastity*	إحصان
Abstrait	*Abstract*	مجرّد
Absurde	*Absurd*	خُلْف
Absurde, impossible, néant	*Absurd, impossible, nothingness*	محال
Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition	*A blind acceptation of a given assignment, tradition*	تقليد
Accident	*Accident*	عرض
Accident général	*General accident*	عرض عام
Accident propre	*Proper accident*	عرض ذاتي
Accidentel	*Accidental*	عارض
Accidentel, contingent	*Accidental, contingent*	عرضي
Accidents	*Accidents*	أعراض
Accidents psychiques	*Psychic accidents*	أعراض نفسانيّة
Accord, concordance, coïncidence	*Agreement, coincidence*	اتفاق
Accord, unanimité, consensus	*Agreement, unanimity, concensus*	إجماع
Acquisition, gain	*Acquisition, gain*	كَسْب
Acte, action	*Act, action*	فعل
Acte de contrition, demander pardon à Dieu	*Act for contrition, plea for forgiveness from God*	استغفار

Acte de Dieu	*Act of God*	فعل الله
Acte de se confier à Dieu	*To confide oneself to God*	تسليم
Acte de serviteur	*Act of the servitor*	فعل العبد
Acte des membres	*Act of the members*	فعل الجوارح
Acte déterminé	*Determined act*	فعل مُحْكَم
Acte encouragé par la loi	*An act encouraged by law*	مندوب
Acte optionnel	*Optional act*	فعل اختياري
Actes	*Acts*	أفعال
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Actes divins	*Acts of God*	أفعال الله
Actes humains	*Human acts*	أفعال إنسانيّة
Actes psychiques	*Psychic acts*	أفعال نفسانيّة
Action, administration, acte	*Action, administration, act*	عمل
L'action (catégorie)	*The action (category)*	أن يفعل
Actions	*Actions*	أعمال
Les actions de l'obligé	*Deeds of the obligator*	أعمال المكلّف
Les actions des serviteurs	*Deeds of the servitors*	أعمال العباد
Adoration, dévotion, culte religieux	*Worshipping, devoteness*	عبادة
Adultère	*Adultery*	زنا
Adversaire	*Adversary*	خصم
Affection, charité	*Affection, charity*	محبّة
Affections	*Affections*	وجدانيّات
Affirmatif, positif	*Affirmative, positive*	موجِب
Affirmation, constance, permanence	*Affirmation, constancy, permanence*	ثبات
Agent accidentel	*Accidental agent*	فاعل بالعرض
Agent composé	*Compound agent*	فاعل مركّب
Agent, efficient, sujet, patient	*Agent, efficient*	فاعل
Agent général	*General agent*	فاعل عام
Agent libre	*Free agent*	فاعل بالإختيار
Agent libre	*Choosen agent*	فاعل مختار
Agent particulier	*Particular agent*	فاعل خاص

Agent proche	*Nearby agent*	فاعل قريب
Agent propre	*Proper agent*	فاعل بالذات
Agent simple	*Simple agent*	فاعل بسيط
Agent universel	*Universal agent*	فاعل كلّي
Agent véritable, agent réel	*True agent, real agent*	فاعل في الحقيقة
Agrément, approbation, satisfaction, consentement	*Consent, approval, satisfaction*	رضا
Ajournement	*Postpone*	إرجاء
Ajournement du moi, décalage	*Delay*	نسيء
Allusion	*Allusion*	تلميح
Âme astrale	*Astral soul*	نفس فلكيّة
Âme, esprit	*Soul, spirit*	نفس
Âme humaine	*Human soul*	نفس إنسانية
Âme raisonnable	*Reasonable soul*	نفس ناطقة
Âme universelle	*Universal soul*	نفس كلّية
Ami	*Friend*	صدّيق
Amitié	*Friendship*	خلّة
Amour ardent, passion	*Burning love, passion*	عشق
Analogie	*Analogy*	مماثلة
Ancien, le premier, éternel, Dieu	*Ancient, the first, eternal, God*	قديم
Anéantissement	*Nihility*	إعدام
Anéantissement	*Annihilation*	ليسيّة
Anges, esprits célestes	*Angels, celestial spirits*	ملائكة
Animal	*Animal*	حيوان
Annonce, annonciation	*Annunciation*	بشارة
Annulation	*Cancelling*	فسخ
Annulation	*Annulment*	نَسْخ
Antécédent	*Antecedent*	سابق
Antécédent et conséquent	*Antecedent and consequent*	مُقدَّم وتالٍ
Antérieur, antéprédicatif	*Anterior*	متقدِّم
Antériorité	*Anteriority*	تقدُّم

Antériorité	*Anteriority*	قبليّة
Antériorité de la cause par rapport au conséquent	*Anteriority of cause over consequence*	تقدُّم العلّة على المعلول
Antériorité du créateur	*Anteriority of the creator*	تقدُّم الصانع
Antériorité essentielle	*Essential anteriority*	تقدُّم ذاتي
Antériorité et postériorité	*Anteriority and posteriority*	تقديم وتأخير
Antinomie, contradiction	*Contradiction*	تناقض
Antithèse, preuve	*Antithesis, proof*	تطبيق
Apostrophe	*Apostrophe*	التفات
Apparents, preuves évidentes	*Apparents, evident proofs*	بيّنات
Apparition	*Appearance*	بادٍ
Apparition, avènement	*Beginning*	بداء
Apparition, avènement	*Appearance*	ظهور
Appel à la prière	*Call to the prayer*	أذان
Appel, invocation, prière	*Call, invocation, prayer*	دعاء
Appellation, nomenclature	*Appellation, nomenclature*	تسمية
Appétit, désir	*Appetite, desire*	شهوة
Appréciation, approbation	*Appreciation, approbation*	استحسان
Aptitude, pouvoir	*Aptitude, might*	استطاعة
Arabes, nomades	*Arabic bedwins, nomads*	أعراب
Argent, propriété	*Money, property*	مال
Argument, discussion, controverse	*Argument, discussion, controversy*	جدال
Argument, exposition, explication, manifestation	*Argument, exposition, explanation, manifestation*	بيان
Arrogance, vanité	*Conceit, arrogance*	عجب
Art oratoire	*Oratory*	علم التعبير
Ascension, élévation	*Ascent, elevation*	معراج
Ascète	*Ascetic*	زاهد
Ascétique, dévotion	*Ascetic, devotion*	نسك
Ascétisme, piété	*Asceticism, piety*	زهد
Assentiment, adhésion par croyance	*Assent*	تصديق

Assentiments	*Assents*	تصديقات
Assentiments acquis	*Acquisitive assents*	تصديقات كسبيّة
Assentiments évidents	*Evident assents*	تصديقات بديهيّة
Athées	*Atheist*	دهريّة
Athéisme	*Atheism*	إلحاد
Atome, élément	*Atom, element*	جزء لا يتجزّأ
Atome, partie indivisible	*Atom, indivisible part*	جوهر فرد
Les atomes, parties indivisibles	*Indivisible parts*	أجزاء لا تتجزّأ
Attribut, qualité	*Attribute, quality*	صفة
Attribution du sujet	*Subject attribution*	حمل مواطأة
Attributs corrélatifs	*Correlative attributes*	صفات إضافيّة
Attributs de Dieu	*Attributes of God*	صفات الله
Attributs des substances	*Attributes of susbstances*	صفات الجواهر
Attributs essentiels, propres	*Essential attributes*	صفات ذاتيّة
Attributs intrinsèques	*Intrinsic attributes*	صفات لازمة للشيء
Attributs négatifs	*Negative attributes*	صفات سلبيّة
Attributs, qualités	*Attributes, qualities*	صفات
L'au-delà, destinée	*Doomsday, judgement day, destiny*	آخرة
Aumône légale, charité	*Legale alms, charity, dole*	صدقة
Auto-suffisant	*Self-sufficient*	مكتفٍ
L'autre	*The other*	آخر
L'autre	*The other*	غير
Avare, ladre, cupide	*Miserly, stingy*	بخيل
Avarice	*Avarice*	بخل
Avarice, ladrerie	*Stinginess*	شح
Avatar, métempsychose, transmigration des âmes	*Metempsychosis, transmigration*	تناسخ
Aveu, confession	*Approbation, confession*	اعتراف
Avortement, descendant	*Abortion, descendant*	سقوط
Axiomes	*Axioms*	أوليّات
Axiomes, postulats, présuppositions	*Axioms, postulates, presuppositions*	مسلّمات

B

Beau, Bon	*Good, Beautiful*	حَسَن
Besoin	*Need*	حاجة
La bible de Moïse	*The bible of Moses*	توراة
Le Bien	*The good*	خير
Bienfaiteurs	*Benefactors*	أصحاب اليمين
Bienveillant, délicat, subtil	*Nice, kind*	لطيف
Bonheur, félicité	*Happiness, felicity*	سعادة
Bonté, beauté	*Goodness, beauty*	حُسْن
Branches	*Branches*	فروع
But, objectif	*Aim, objective*	غرض

C

Capable, puissant	*Capable*	قادر
Caractère, nature, bravoure	*Character, nature, braveness*	خُلُق
Caractère, naturel, mouvement spontané	*Character, natural, spontaneous movement*	طبع
Catégories, prédicaments	*categories, predicaments*	مقولات
Cause	*Cause*	علّة
Cause arbitraire	*Arbitrary cause*	سبب إتفاقي
Cause efficiente, efficace	*Efficient, effective cause*	علّة مؤثّرة
Cause et effet	*Cause and effect*	علّة ومعلول
Cause finale	*Purposeful cause*	علّة غائيّة
Cause formelle	*Formal cause*	علّة صوريّة
Cause matérielle	*Material cause*	علّة ماديّة
Cause, raison d'être, motif	*Cause, reason of being, motive*	سبب
Cause rationnelle	*Rational cause*	علّة عقليّة
Causes finales	*Purposeful causes*	علل غائيّة
Causes, motifs, raisons	*Causes, motives, reasons*	أسباب

Ce qui est en notre pouvoir, le possible	*Can be powered*	مقدور
Celui qui subsiste par lui-même	*The self-subsisting, the supporter of all*	قيّوم
Cercle vicieux, diallèle	*Vicious circle*	دور
Certitude, assurance	*Certainty, certitude*	يقين
Cerveau	*Brain*	دماغ
Cessation, fin	*Suspension, end*	انقطاع
Chagrin, tristesse	*Sadness, grief*	حزن
Chaîne, série	*Chain, series*	سلسلة
Changement du rite, transfert, déplacement	*Transfer, pass*	انتقال
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charisme, miracle, faveur, prodige	*Charisma, miracle, generosity*	كرامة
Charismes, miracles, faveurs exceptionnelles	*Charisma, miracles, exceptional favors*	كرامات
Charité	*Good deeds*	إحسان
Chastes, purs	*Chastes, pures*	محصّنات
Châtiment, punition	*Penalty, punishement*	عقاب
Chemin du salut, voie droite	*Way of salvation, straigth way*	هداية
Chemin, route	*Road, way*	سبيل
Les Chiïtes (secte)	*The Chiite (sect)*	شيعة
Choisi	*Choicest*	مختار
Choix, sélection	*Choice, selection*	اختيار
Chose, objet, fait	*Thing, object, fact*	شيء
Chose sacrée, tabou, interdiction	*Holything, taboo, prohibition*	حُرْمَة
Choses, objets	*Things, objects*	أشياء
Ciel	*Sky*	سماء
Circonspection	*Cautiously*	حذر
Citation, Coran au sens religieux	*Citation, invocation of God*	ذِكْر
Cité, ville	*City*	مدينة
Clémence, miséricorde	*Clemency, mercy*	رحمة

Coercition, domination	*Coercion, domination*	قهر
Coexistence, concomitance, simultanéité	*Coexistence, concomitance, simultaneity*	معيّة
Cohabitation	*Cohabitation*	معشَر
Colère	*Anger*	غضب
Commerce	*Commerce, trade*	تجارة
Communauté	*Community*	طائفة
Comparaison	*Comparison*	مضاهاة
Comparaison (assimilation du créé à Dieu)	*Simile*	تشبيه
Complet, achevé, parfait	*Complete, whole, perfect*	تام
Complet, juste, précis, exact	*Complete, precise, exact, fair*	مُحْكَم
Composé, complexe	*Compound, complex*	مركّب
Composition, combinaison, synthèse	*Composition, combination, synthesis*	تأليف
Concept	*Concept*	صورة عقليّة
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension, representation*	تصوّر
Conceptions acquises	*Acquisitive conceptions*	تصوّرات كسبيّة
Conceptions évidentes	*Evident conceptions*	تصوّرات بديهيّة
Conceptions rationnelles	*Rational conceptions*	تصوّرات عقليّة
Concepts	*Concepts*	صور عقليّة
Condition	*Condition*	شرط
Confirmation, accord, concordance	*Confirmation, agreement, accordance*	متابعة
Confirmation, affirmation	*Confirmation, affirmation*	إثبات
Conflit	*Conflict*	منازعة
Conjonction, coordination, inflexion	*Conjunction, coordination, inflexion*	عطف
Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissance certaine	*Certain knowledge*	علم يقيني
Connaissance, entendement, compréhension	*Understanding, comprehension*	فهم
Connaissance, information	*Knowledge, information*	معلومات

Connaissance subjective	*Inner knowledge*	معرفة ذاتيّة
Connaissances acquises	*Acquierd knowledges*	علوم كسبيّة
Connaisseur, initié, gnostique	*Connoisseur, initiated, gnostic*	عارف
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Conséquent, nécessaire, inhérent	*Consequent, necessary, inherent*	لازم
Conséquent, suivant	*Consequent, next*	تالٍ
Conservation	*Conservation*	سلامة
Considération, raisonnement, vision	*Consideration, seeing, vision*	نظر
Considération, syllogisme	*Consideration, syllogism*	اعتبار
Consignation	*Consignment*	أمانة
Consultation	*Consultation*	تشاور
Consultation	*Consultation*	مشاورة
Contemplation	*Contemplation*	تأمُّل
Contenant	*Container*	حاوٍ
Contenu	*Content*	محوٍ
Contingence	*Contingence*	عرضيّة
Contingent, créé, fait	*Contigent, created, fact*	حادث
Continuité, jonction, communication	*Continuity, junction, communication*	اتصال
Contraction, tristesse	*Contraction, gloominess*	قبض
Contrainte, coercition	*Constraint, coercion*	قسر
Contraire, opposition	*Contrary, opposition*	تقابل
Contraires	*Contraries*	أضداد
Contrariété	*Contrariety*	ضدّية
Contrariété, opposition	*Contrariety, opposition*	تضاد
Controverse, argument	*Controversy, argument*	مجادلة
Convenable, approprié	*Convenient, appropriate*	صالح
Convenance	*Convenience*	إخالة
Convenance, harmonie	*Convenience, harmony*	مناسبة
Convention, installation d'un khalife	*Setting up the khalifa*	مبايعة
Conversation, propos, tradition du prophète	*Conversation, proposal, prophetic tradition*	حديث

Conversion, contraire, négation simultanée	*Conversion, contrary, simultaneous, negation*	عكس
Convoitise, avidité	*Lust, greed*	حرص
Copule, relation, lien	*Copula, relation, link*	رابطة
Le Coran	*The Koran*	كتاب مُنْزل
Corporels	*Bodily*	جسمانيّات
Corps	*Bodies*	أجسام
Corps célestes	*Celestial bodies*	أجسام سماويّة
Corps, chair	*Body, flesh*	جسد
Corps composé	*Compound body*	جسم مركّب
Corps composés	*Compound bodies*	أجسام مركّبة
Corps continu	*Continuous body*	جسم متّصل
Corps, corps infini	*Body, unlimited object*	ملأ
Corps déterminé	*Determine body*	جسم محدّد
Corps discontinu	*Discontinuous body*	جسم منفصل
Corps humain	*Human body*	بدن إنساني
Corps moteur	*Motive body*	جسم محرّك
Corps naturel	*Natural body*	جسم طبيعي
Corps, organisme	*Body, organism*	جسم
Corps simple	*Simple body*	جسم بسيط
Corps simples	*Simple bodies*	أجسام بسيطة
Corps spécifique	*Specific body*	جسم مخصوص
Corps sphéroïde	*Spheroidal body*	جسم كريّ
Corrélation	*Correlation*	تضايف
Correspondance, adéquation, concordance	*Correspondence, adequation, concordance*	مطابقة
Corruptible, pourri, dépravé	*Corruptible, false, incorrect*	فاسد
Corruption, dégénérescence	*Corruption, degeneration*	فساد
Couleurs	*Colors*	ألوان
Courage	*Courage*	شجاعة
Crainte	*Fear*	خوف

أصل واحد في اللّغة، كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ (الروم: ٤٣). وقوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٦). وقوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ (الواقعة: ٨٩). وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "الظُّلم ظلمات يوم القيامة". (نها، ١٣٣، ٢)

أشدّ

- اعلم أنّ الوليّ إنّما تبقى ولايته على اليتيم إلى أن يبلغ أشدّه وهو بلوغ النّكاح، كما بيّنه الله تعالى في آية أخرى وهي قوله: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦) والمراد بالأشدّ بلوغه إلى حيث يمكنه بسبب عقله ورشده القيام بمصالح ماله، وعند ذلك تزول ولاية غيره عنه وذلك حدّ البلوغ، فأما إذا بلغ غير كامل العقل لم تزل الولاية عنه والله أعلم، وبلوغ العقل هو أن يكمل عقله وقواه الحسّية والحركيّة، والله أعلم. (مفا٢٠، ٢٠٤، ٢٠)
- الأشُدّ كمال القوّة والعقل والتمييز، وهو من ألفاظ الجموع التي لم يستعمل لها واحد وكأنّها شدّة في غير شيء واحد فبينت لذلك على لفظ الجمع. (مفا٢٣، ٩، ٧)

أشدّه

- تقول العرب بلغ فلان أشدّه إذا انتهى منتهاه في شبابه وقوّته قبل أن يأخذ في النقصان، وهذا اللفظ يستعمل في الواحد والجمع يقال بلغ أشدّه وبلغوا أشدّهم. (مفا١٨، ١١٠، ٢٤)

إشراك

- الإشراك إثبات ألوهيّة لغير الله. (مفا٢٥، ٧٣، ٢١)

أشرف العلوم

- إنّ شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، ولمّا كان أشرف المعلومات ذات الباري تعالى وصفاته، وجب أن يكون معرفته وتوحيده أشرف العلوم. (أسر، ٢٩، ١٨)

أشقياء

- مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة: المقرّبون وهم الذين تجلّت في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته. وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادًا قويًّا تقليديًّا. وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقّة والباطلة... وأمّا القسم الرابع فهم الأشقياء الهالكون. (ل، ١١٨، ٧)

أشياء

- كل أشياء فهي مختلفة بأعيانها ... فإذا اتّفقتْ في أمر مقوّم لها كان ما به الاختلاف مغايرًا لما به الاشتراك لا محالة، فتكون هويّة كل واحد منهما مركّبة شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر. وعند ذلك إما أن يكون ما به الإشتراك لازمًا لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك عارضًا مفارقًا لما به الإختلاف أو بالعكس. فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها. (ش١، ١٩٩، ٨)

Créateur	*Creator*	خالق
Créateur	*Creator*	مُبْدِع
Créateur	*Creator*	مُحْدِث
Créateur	*Creator*	مُقدِّر
Création	*Creation*	صنع
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création, créatures	*Creation, creatures*	خَلْق
Création des actes	*Creation of the acts*	خَلْق الأفعال
Création des corps	*Creation of bodies*	حدوث الأجسام
Création, génération	*Creation, generation*	إحداث
Création, invention	*Creation, invention*	إبداع
Création, production	*Creation, production*	جَعْل
Création spécifique	*Specific creation*	خَلْق مخصوص
Création spontanée	*Spontaneous creation*	حدوث ذاتي
Créature	*Creature*	مخلوق
Créé	*Created*	مُحْدَث
Croissance, développement	*Growth, development*	نمو
Croyance, opinion, dogme	*Belief, opinion, dogma*	اعتقاد
Croyant	*Believing*	مؤمن

D

Dates	*Dates*	أهلّة
Débauche	*Debauchery*	فجور
Décalage, ajournement du mois	*Delay, month postponed*	نسء
Décision, résolution, volition	*Decision, resolution, volition*	عزم
Déclaration, licence	*Declaration, licence*	إباحة
Déclinable	*Declinable*	متمكّن
Décontraction	*Discontraction*	إظهار
Déduction, inférence	*Deduction, inference*	استنباط
Défini, limité	*Definite, limited*	محدود
Définition	*Definition*	تعريف

Définition de la chose	*Definition of the thing*	تعريف الشيء
Définition de la chose	*Definition of the object*	حدّ الشيء
Définition de l'essence	*Definition of the essence*	تعريف الماهيّة
Définition déficiente ou mineure	*Deficient or minor definition*	حدّ ناقص
Définition universelle et propre	*Universal and proper definition*	حدّ تام
Dégât, dommage	*Harm*	ضرر
Démon	*Demon*	جِنّ
Démons	*Demons, devils*	شياطين
Démonstratif, fait clair	*Demonstrated, made clear*	مبين
Démonstration, argument, preuve	*Demonstration, argument, proof*	برهان
Démonstration de la cause	*Demonstration of the cause*	برهان اللمّ
Démonstration du fait	*Demonstration of fact*	برهان الإنّ
Dépense, gaspillage	*Spending money, expenditure*	إنفاق
Dérivation	*Derivation*	اشتقاق
Descente	*Descend*	إنزال
Description, détermination, trace	*Description, determination, trace*	رسم
Description externe	*Outer description*	وصف خارجي
Désir	*Desire*	رغبة
Désir	*Desire*	شوق
Désirant, aspirant, novice	*Desired, novice*	مريد
Désobéissance, faute, péché	*Disobedience, sin, wrongdoing*	معصية
Désobéissant	*Disobedient*	عاصٍ
Destin (fatum), fatalité	*Fate, destiny*	قَدَر
Destin, l'heure de la mort	*Destiny, dead time*	أَجَل
Détermination	*Determination*	تحدّد
Détermination, contrôle	*Determination, arbitration*	إحكام
Détermination descriptive complète	*Complete descriptive determination*	رسم تام
Détermination descriptive incomplète	*Incomplete descriptive determination*	رسم ناقص
Détermination, spécification	*Determination, specification*	تعيُّن
Déterminé	*Determined*	مُحدَّد
Dette, créance	*Debt*	دَيْن

Deux contraires	*Two opposites*	ضدّان
Dévoilement	*Disclosure*	مكاشفة
Dévoilement, le manifeste	*Unveiling, the manifest*	تبيين
Dévot, pieux	*Devote, pious*	تبتُّل
Dévouement, fidélité, pureté	*Devotion, faithfulness, purity*	إخلاص
Dieu	*God*	بارئ
Dieu, nom glorieux	*God, glorious name*	اسم أعظم
Différence, distinction	*Difference, distinction*	فرق
Différence, opposition	*Difference, opposition*	اختلاف
Différence spécifique, classe	*Specific difference, class*	فصل
Différenciation	*Differenciation*	تخليق الله
Différenciation, distinction	*Unique differenciation, distinction*	تفريق مفرد
Diligent	*Diligent*	مجتهد
Dimension, intervalle, distance	*Dimension, interval, distance*	بُعْد
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Discernement	*Discernement*	تدبُّر
Discernement	*Discernment*	فتنة
Discernement entre le bien et le mal, Côran	*Distinguishing between good and evil, Koran*	فرقان
Discernement mental	*Mental discernment*	تميُّز ذهني
Discours	*Discourse*	خطاب
Discours concernant la cause	*Speech concerning the cause*	قول بالموجِب
Discours, lexis, énonciation	*Discourse, lexis, enunciation*	قول
Disjonction, séparation	*Disjunction, separation*	انفصال
Dissimulation, rideau	*Dissimulation, curtain*	ستر
Distraction, inattention	*Distraction, inattention*	غفلة
Divinité, déisme, théisme	*Divinity, deism*	إلهيّة
Divisible	*Divisible*	منقسم
Divorce, répudiation	*Divorce, repudiation*	طلاق
Les dix catégories	*The ten categories*	مقولات عشر
Docte, érudit	*Doctor, scholar*	راسخ في العلم

Don, legs	*Donation, gift*	هبة
Douleur	*Pain*	ألم
Doute	*Doubt*	شك
Douteux, sceptique	*Dubious*	شاك
Durée, pérennité, subsistance, survie	*Duration, survival, subsistence*	بقاء
Durée, période	*Duration, period*	مدّة

E

Éducation	*Education*	تربية
Effet, conséquence	*Effect, consequence*	معلول
Effets, conséquences	*Effects, consequents*	مُسبَّبات
Efficace	*Efficient*	فعّال
Efficient	*Efficient*	أخص
Efficient, agent	*Efficient, agent*	مؤثّر
Effort d'analyse réflexive, jurisprudence, (Ijtihad)	*Effort by reflexive analysis, jurisprudence, (Ijtihâd)*	اجتهاد
Égalité	*Equality*	تسوية
Égalité, parité, équivalence	*Equality, parity, equivalence*	مساواة
Égaré, débauché	*Rake, debauchee*	فاسق
Égarement, aberration	*Distraction, aberration*	ضلال
Égarement, débauche	*Stray, debauchery*	فسق
Élément	*Element*	ركن
Élément, origine	*Element, origin*	عنصر
Élément, origine	*Element, origin*	أسطقس
Élément premier	*Prime element*	رتق
Éléments	*Elements*	عناصر
Éléments essentiels, essences	*Essences*	ذوات
Élimination, révocation	*Elimination, revocation*	عزل
Élites	*Élites, choicests*	مصطفون
Ellipse, athéisme	*Ellipsis, atheism*	تعطيل
Éloge, louange, panégyrique	*Praise, panegyric*	مدح

Éloquence	*Eloquence*	بلاغة
Embellissement, ornement	*Embellishment*	زينة
Émotion, affection, passion	*Emotion, affection, passion*	انفعال
Émulation	*Emulation*	مزاحمة
En voie vers Dieu	*Who are going to God*	سالكون إلى الله
Engagement, serment, promesse, obligation	*Promise, obligation*	عهد
Énonciation, prédicat, attribut	*Enunciation, attribute, predicate*	خبر
Enseignement	*Teaching*	تعليم
Entendement, raison	*Understanding, reason*	ذهن
Entrevue, controverse, débat	*Meeting, controversy, debate*	مناظرة
Envie	*Envy*	حسد
L'envoyé, le messager	*Messenger*	رسول
Épreuve, accablement	*Hardship, despondency, affliction, tribulation*	ابتلاء
Erreur, péché	*Error*	خطيئة
Esclavage	*Slavery*	رق
Ésotérique, intérieur	*Esoteric, interior*	باطن
Espace, étendue	*Space, area*	حيِّز
Espèce	*Species*	نوع
Espèce des espèces, espèce infime	*Species of species, infima species*	نوع الأنواع
Espèces	*Species*	أنواع
Espérance	*Hope*	رجاء
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
Esprits	*Spirits*	أرواح
Essence composée	*Compound essence*	ماهيّة متركّبة
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الله تعالى
Essence de l'homme	*Essence of the man*	ذات الإنسان
Essence, différence spécifique	*Essence, specific difference*	مقول في جواب ما هو
Essence, entité, le soi	*Essence, entity, the self*	ذات
Essence générique	*Generic essence*	ماهيّة جنسيّة
Essence spécifique	*Specific essence*	ذات مخصوصة

Essence spécifique	*Specific essence*	ماهيّة نوعية
États	*States*	أحوال
Étendu	*Extended*	ممتد
Étendue, espace	*Extension, space*	امتداد
Étendue, lieu, espace	*Surface, place, space*	مكان
Éternel	*Eternal*	أبديّ
Éternel, perpétuel	*Eternal, perpetual*	سرمدي
Éternel, sempiternel	*Eternal*	أزليّ
Éternité	*Eternity*	أزليّة
Éternité	*Eternity*	أبديّة
Éternité, antériorité	*Eternity, anteriority*	قِدَم
Éternité, époque, siècle	*Eternity, period*	دهر
Étiolement	*Etiolation*	ذبول
Être absolu	*Absolute being*	واجب مطلق
Être contingent	*Contingent being*	ممكن الوجود
Être corruptible	*Corruptible being*	كائن فاسد
Être en soi	*Necessary in itself*	واجب بذاته
Être, existence	*Being, existence*	وجود
Être, l'être	*To be, being*	موجود
Être mental	*Mental existent*	موجود في الذهن
Être nécessaire (Dieu)	*Necessary being (God)*	واجب الوجود
Être par soi	*Being by itself*	ما بالذات
Être possible	*Possible being*	واجب بغيره
Être pour soi		واجب لذاته
L'être simple, être premier	*The simple existent, prime existent*	أوّل الموجودات
Évaluation	*Evaluation*	تقويم
Évidence, spontanéité	*Evidence, spontaneity*	بديهة
Évidences, axiomes	*Evidents, axioms*	بديهيّات
Évident, axiome, acte spontané	*Evident, axiom, spontaneous act*	بديهي
Exagération, excès	*Exaggeration, excess*	غلوّ
Excédent	*Excess*	عفو

Excès	*Excess, surplus*	إسراف
Exclusion, bannissement, excommunication	*Exclusion, excommunication*	إحصار
Exclusivité, limitation	*Exclusivity, limitation*	حصر
Exécution d'un ordre divin, destin	*Execution of a divine order, destiny*	قضاء الله
Exemple, raisonnement par l'exemple, représentatio	*Example, reasoning by example representation*	مثال
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Exemption	*Exemption*	تنزُّه
Exigences, implications	*Requirements, implications*	لوازم
Existant	*Existing*	وجودي
Existence	*Existence*	أيس وليس
Existence divine	*Divine existence*	وجود الله
Expansion	*Expansion*	فتق
Expérience	*Experience*	خبرة
Expiation	*Expiation*	تكفير
Explication, interprétation, commentaire, exégèse	*Explanation, interpretation, commentary, exegeses*	تفسير
Expression, herméneutique	*Expression, hermeneutic*	عبارة

F

Fabricateur, démiurge, artisan	*Manufacturer, demiurge, artisan*	صانع
Faculté, aptitude, possession	*Faculty, aptitude, possession*	مَلَكَة
Fait abstrait	*Abstract thing*	شيء مجرَّد
Fait rapporté par une référence	*Reported fact by one reference*	خبر آحاد
Faits naturels	*Natural facts*	أمور طبيعيّة
Faits universels	*Global facts*	أمور كلّية
Famille, groupe	*Family, group*	أهل
Fatalisme	*Fatalism*	قَدَريّة
Fatalité	*Fatality*	قضاء وقدر
Fausseté, mensonge	*Falsehood, untruth*	كذب

Faveur, grâce	*Favor, gracious bestowal*	منّ
Fermage	*Rent*	أجارة
Feu, Enfer	*Fire, Hell*	نار
Figure, forme	*Figure, form*	شكل
Figure, physionomie, mine	*Face, expression, look*	خِلْقة
Fils de Dieu	*Son of God*	ابن الله
Fils de Dieu	*Son of God*	ولد الله
Fin	*End*	نهاية
Fini	*Finite*	متناهٍ
Finitude	*Finite*	تناهٍ
Foi, croyance	*Faith, belief*	إيمان
Force corporelle	*Corporal force*	قوة جسمانيّة
Force génératrice	*Generative force*	قوة مولِّدة
Force motrice	*Moving force*	قوة محرِّكة
Forces, puissances	*Forces, powers*	قوى
Formation, constitution, génération	*Formation, constitution, generation*	تكوين
Forme, aspect	*Form, aspect*	هيئة
Forme, figure, image	*Form, figure, image*	صورة
Forme pure, forme abstraite	*Abstract form*	صورة مجرَّدة
Forme rationnelle	*Rational form*	صورة ذهنيّة
Forme spécifique	*Specific form*	صورة نوعيّة
Forme substantielle	*Substantial form*	صورة جوهريّة
Formes corporelles	*Corporal forms*	صور جسمانيّة
Formes, images	*Forms, images*	صور
Fragmentation	*Fragmentation*	تجزئة

G

Garde, sainteté	*Custodianship, sanctity*	ولاية
Garder le secret	*Keep secret*	كتمان
Gaspillage, prodigalité, dissipation	*Squandering, extravagant, dissipation*	تبذير
Général, commun	*General, common*	عامّ

Généralité, universalité	*Generality, universality*	عموم
Génération, engendrement	*Generation, begetting*	تولّد
Génération et corruption	*Generation and corruption*	كون وفساد
Génération, univers	*Generation, universe*	كون
Générations	*Generations*	أكوان
Genre	*Genre*	جنس
Genre prochain	*Next genre*	جنس قريب
Genre suprême	*Supreme genre*	جنس الأجناس
Goûts	*Tastes*	طعوم
Gouverneur	*Governer*	راع
Gouverneur du monde	*World's governor*	مدبِّر العالم
Grand juge	*The one to decide*	فتّاح
Groupes de science	*Groups of science*	أهل العلم
Guerre sainte, Jihâd	*Holy war, Jihad*	جهاد
Guidance, direction	*Guidance*	هُدى

H

Haine, répugnance	*Hatred, aversion, repugnance*	كراهية
Hasard, fortune, chance	*Fate, chance*	بخت
Hémistiche, réitéré, résurrection des corps	*Repeatd, hemistich, resurrection*	مَعَاد
Héraut	*Herald*	داع
Hérésie	*Heresy*	بِدْعَة
L'homme adonné aux pratiques cultuelles, dévot	*Worshipper, devout*	عابد
Homme, personne	*Man*	إنسان
Hostilité, animosité, inimitié	*Enmity, hostility*	عداوة
Humanité	*Humanity*	إنسانيّة
Humilité, prosternation, dévotion	*Humility, prosternation, devotion*	خشوع
Hylé, matière	*Hyle, matter*	هيولى
Hypocrisie, bigoterie	*Hypocrisy, bigotry*	رياء

Hypocrisie, duplicité	*Hypocrisy, duplicity in faith*	نفاق
Hypocrite, imposteur	*Hypocrite*	منافق
Hypothétique conjonctif	*Hypothetical conjunctive*	شرطيّ متصل
Hypothétique disjonctif	*Hypothetical disjunctive*	شرطيّ منفصل

I

Ici-bas, vie	*Here blow, life*	دنيا
Idée, intellection	*Idea, intellection*	فكرة
Identique, le même	*Identical, the same*	هو هو
Identité de l'homme	*Identity of the man*	هويّة الإنسان
Idole	*Idol*	صنم
Idole	*Idol*	طاغوت
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Illusion, chimère, utopie	*Illusion, chimera*	وهم
Imagination	*Imagination*	خيال
Imagination	*Imagination*	متخيّلة
Imagination	*Imagination*	مصوّرة
Imam, guide de la prière, chef religieux	*Imam, religious chief*	إمام
Imamat	*Imamate*	إمامة
Imitateur	*Imitator*	مُقلِّد
Imitation	*Imitation*	محاكاة
Immanence, latence	*Immanence, latency*	كمون
Immobile, immuable	*Motionless*	ساكن
Imparfait	*Imperfect*	ناقص
Imparité, individualité	*Individuality*	فردانيّة
Impératif	*Imperative*	لفظ الأمر
Impératif, ordre, décret, fait	*Imperative, order, fact*	أمر
Implication	*Implication*	إعنات
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Impossibilité	*Impossibility*	امتناع

أشياء مختلفة بالماهيّات

- الأشياء المختلفة بالماهيّات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد. (ش٢، ٦٠، ١)

أصحاب السلامة

- مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة: المقرَّبون وهم الذين تجلّت في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته. وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادًا قويًّا تقليديًّا. وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقّة والباطلة... وأمّا القسم الرابع فهم الأشقياء الهالكون. (ل، ١١٧، ٢٠)

أصحاب اليمين

- مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة: المقرَّبون وهم الذين تجلّت في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته. وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادًا قويًّا تقليديًّا. وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقّة والباطلة... وأمّا القسم الرابع فهم الأشقياء الهالكون. (ل، ١١٧، ٢٠)

اصطكاك

- الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة، والصوت ليس كذلك. (مفا، ٢٩، ١٥)

أصل

- الأصل: ما يبنى عليه غيره. وفي عرف الفقهاء: الأصل: هو طريق الفقه. (ك، ٢٠، ٢١)

- الأصل: ما يستقلّ بنفسه بحيث يبنى عليه غيره. وقد يراد به النص الذي يدلّ على الحكم الثابت. وقد يُراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل. كما في علّة الربا. فإنّ الأصل فيه قد يراد به النص الدالّ على تحريم الربا، في الأشياء الستة، وقد يراد به نفس تحريم الفضل في هذه الأشياء، وقد يراد به الأشياء الستة. وكل هذا صحيح. فإذا عرفت الأصل، عرفت منه الفرع. وهذا الحدُّ لا يشمل قياس الشبه؛ فإن الجامع فيه لا يكون علّة الحكم، بل يُخيّل الاشتمال على ما هو العلّة. وقياس الدلالة؛ فإنّ الجامع فيه دليل العلّة. وهو قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه؛ إلّا إذا أُريد بالعلّة ما يستند إليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة أو بغير واسطة. ولا يشمل هذا الحدّ نوعًا يُسمّى قياس العكس. كقولهم: لو لم يكن الصوم شرطًا في الاعتكاف، لما كان شرطًا فيه إذا نذر أن يعتكف صائمًا، كما في الصلاة، لكنّه يشترط فيه إذا نذر، فيكون شرطًا. فإنّ ليس ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع، بل تحصيل نقيض حكمه، لافتراقهما في العلّة. لكنّه يمكن أن يجاب بأن يقال: إنّ هذا ليس بقياس على التحقيق، لكنه يُسمّى قياسًا على سبيل التوسّع لمن شابهه. وهو اعتبار الفرع بغيره في تعرّف حكمه. ويمكن أن يُحدَّ بحدٍّ يشمل هذا النوع من القياس أيضًا. وهو أن يقال: القياس تحصيل حكم الشيء باعتبار تعليل غيره. ثم ينقسم إلى القياس المسند. وحده: ما سبق. وإلى قياس العكس.

Impossible	*Impossible*	ممتنع
Impuissance, déficience, incapacité	*Helplessness, deficiency*	عجز
Impuissant, faible, incapable	*Weak, powerless, helpless, incapable*	عاجز
Impureté, souillure	*Impurity, dirtiness*	نجاسة
Incarnation, inhérence, panthéisme	*Incarnation, inherence, pantheism*	حلول
Inclination	*Inclination*	اعتماد
Incroyant, incrélude	*Unbeliever*	كافر
Indépendant	*Independent*	غنيّ
Indice ouï-dire	*Auditoral presumption*	قرينة سمعيّة
Indice par ouï-dire	*Auditorial indication*	دلالة سمعيّة
Indice rationnel	*Rational presumption*	قرينة عقليّة
Individu	*Individual*	فرد
Individu, personne	*Individual, person*	شخص
Induction complète	*Complete induction*	استقراء تام
Induction, investigation, énumeration	*Induction, investigation*	استقراء
Infaillibilité, chasteté, vertu	*Infallibility, chastity, virtue*	عصمة
Infaillibilité de l'Imam	*Infallibility of the Imam*	عصمة الإمام
Inférence des parties	*Inference of the parts*	تداخل الأجزاء
Inférence, raisonnement par induction	*Inference, reasoning by induction*	استدلال
Infidélité, incrédulité, athéisme	*Infidelity, atheism*	كفر
Infini (ad infinitum)	*Infinite*	لا نهاية
Influence	*Influence*	تأثير
Information rapportée (Hadith), répétée, successif	*Information reported (Hadith), successive*	متواتر
Inhérence, conséquence	*Inherence, consequence*	ملازمة
Inhérence, corrélation	*Inherence, correlation*	طرد
Iniquité, injustice, oppression	*Wronging, injustice, oppression*	ظلم
Injuste, unique	*Unjust*	ظالم
Insistance, bienfaisance volontaire	*Voluntary good action*	ندب
Inspiration	*Inspiration*	إيحاء

Inspiration, révélation	*Inspiration, revelation*	إلهام
Instant, moment	*Instant, moment*	آن
Instrument, organe	*Instrument, organ*	آلة
Intellect acquis	*Acquierd intellect*	عقل مستفاد
Intellect agent	*Agent intellect*	عقل فعّال
Intellect en acte	*Intellect in act*	عقل بالفعل
Intellect en puissance	*Potential intellect*	عقل بالقوّة
Intellect hylétique	*Hylic intellect*	عقل هيولاني
Intellect pratique, fonctionnel	*Practical, functional intellect*	عقل عملي
Intellect premier	*First intellect*	أمّ الكتاب
Intellect, raison	*Intellect, reason*	عقل
Intellection, compréhension, discernement, raisonnement	*Intellection, understanding, discernment, reasoning*	تعقُّل
Intelligence habitude (intellectus habitus)	*Intellective faculty (intellectus habitus)*	عقل بالمَلَكة
Intelligence, perspicacité	*Intelligence, cleverness*	فطنة
Intelligence, sagacité, vivacité de l'esprit	*Intelligence, sagacity, perceptiveness*	ذكاء
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Intensité, force, violence	*Intensity, strength, violence*	شدّة
Intention	*Intention*	قصد
Intention, dessein	*Intention, purpose*	نيّة
Intérêt, utilité, bénéfice	*Interest, benefit*	مصلحة
Interprétation des Hadiths	*Interpretation of the Hadith*	تأويل الأحاديث
Interrogation	*Interrogation*	استفهام
Intuition	*Intuition*	حدْس
Inutilité, niaiserie	*Uselessness, nonsense*	عبث
Invention, création	*Invention, creation*	إيجاد
Invisible, inconnaissable	*Invisible, unknown*	غيب
Irritabilité	*Irritability*	تأثّر
Islam	*Islam*	إسلام

Ivresse, enivrement	*Drunkenness, inebriety*	سكر

J

Jeûne, abstinence	*Fasting*	صوم
Joie	*Joy*	فرح
Jonction, mode	*Junction, mood*	اقتراني
Jouissance	*Enjoyment*	متعة
Juge	*Judge*	قاضي
Jugement, attribution, verdict	*Judgement, attribution, verdict*	حكم
Jugement basé sur un antécédent	*Antecedent judgment*	استصحاب
Jugement mental	*Mental judgement*	حكم ذهني
La jurisprudence musulmane, figh, savoir	*Moslem jurisprudence, figh, knowledge*	فقه
Les justes, les élus	*The rightous, the chosens*	أخيار
Justice	*Justice*	قسط
Justice divine, équité	*Justice divine, equity*	عدل
Justice, égalité, intention	*Justice, equality, intention*	سواء
Justice, équité	*Justice, equity*	عدالة

L

Laid, mauvais, méchant	*Ugly, nasty, insolent*	قبيح
Laideur, méchanceté	*Ugliness, nastiness, insolence*	قبح
Langage, parole, discours, Kalam islamique	*Language, oral, discourse, islamic Kalam*	كلام
Langue	*Language*	لغة
Lecture distincte, chant sacré	*Distinct reading, hymn*	ترتيل
Lecture, récitation du Coran	*Reading, recitation of the Koran*	تلاوة
Légendes, mythes	*Legends, myths*	أساطير
Lettre, écriture, texte	*Letter, script, text*	نص
Licite, légal, permis	*Licit, lawful, permitted*	حلال

Lien de parenté	*Kinship's link*	رابطة القرابة
Lieu (catégorie)	*Place (category)*	أين
Lieu, receptacle, circonstance	*Place, receptacle, location*	محلّ
Ligne	*Line*	خط
Limité, défini	*Limited, definite*	مقيّد
Livre, psaumes de David	*Book, psalms of David*	زبور
Localisé	*Localized*	مُتحيِّز
Logique	*Logic*	منطق
La logique	*Logic*	علم المنطق
Logis, terroir	*Home, land*	دار
Loi divine	*Divine law*	شرعة
Lois religieuses	*Religious laws*	شرائع
Louange, remerciement, action de grâce	*Praise, thanking, action of grace*	حمد
Loyauté, probité, droiture	*Straightness, probity, rectitude*	استقامة
Lumière, lueur	*Light, illumination*	نور

M

Mages, mazdéisme	*Magi, magianisme*	مَجوس
Magie	*Magic*	سحر
Maître, propriétaire	*Master, owner*	مولى
Le majeur	*Major term*	حدّ أكبر
Le mal	*Evil*	شرّ
Maladie	*Disease*	مرض
Malheureux, infortunés	*miserable, unfortunate*	أشقياء
Malice, souillure	*Malice, stain*	خبث
Manifestation, clairvoyance, éclat	*Manifestation, brilliance*	جلاء
Manifestation, épiphanie	*Manifestation, epiphany*	تجلية
Manifeste, apparent, évident	*Manifest, visible, evident*	ظاهر
Manque, diminution	*Missing, decrease*	نقص

Mansuétude, patience, clémence, indulgence	*Patience, clemency, indulgence*	حُلْم
Matière	*Matter*	طينة
Matière, contenu, mode	*Substance, content, mood*	مادّة
Matière première	*Prime matter*	هيولى أولى
Mauvaise action, action illicite, perversion	*Bad action, forbidden act, perversion*	مُنكَر
Médecine	*Medicine*	طب
Membres, organes	*Organs*	جوارح
Mémoire	*Memory*	حافظة
Mémoire	*Memory*	ذاكرة
Mémorisation, observation	*Memorizing, observation*	حفظ
Menace	*Menace, threat*	وعيد
Mensuration	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Message, épître	*Message, epistle*	رسالة
Métaphore	*Metaphor*	استعارة
Métaphore, sens figuré	*Metaphor, figurative expression*	مجاز
Méthode	*Method*	طريقة
Mettre en mouvement	*Putting on action*	تحريك
Le mineur	*Minor term*	حدّ أصغر
Miracle	*Miracle*	معجز
Miracle, prodige	*Miracle, marvel*	مُعجِزة
Misérable, nécessiteux	*Miserable, helpless*	مسكين
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Mobile	*Mobile, movable*	مُتحرِّك
Mode, côté, direction	*Mode, side, direction*	جهة
Modes	*Modes*	جهات
Moi	*Ego*	أنا
Moine	*Monk*	راهب
Monde, univers, cosmos	*World, universe, cosmos*	عالَم
Mondes des esprits et des âmes	*Spirits and souls' world*	عالَم الأرواح والنفوس

Morale, éthique	*Moral, ethics*	علم الأخلاق
Mort, décès, trépas	*Death*	موت
Mot désuet	*Outdated word*	مهمل
Mot, terme, articulation	*Word, term, articulation*	لفظ
Mot, verbe	*Word, verb*	كلمة
Motivation, énumérations des causes, justification	*Motivation, enumeration of the causes*	تعليل
Mouvement accidentel	*Accidental movement*	حركة بالعَرَض
Mouvement arbitraire	*Arbitrary movement*	حركة إختياريّة
Mouvement circulaire	*Circular movement*	حركة مستديرة
Mouvement de croissance	*Growth movement*	حركة النمو
Mouvement éternel	*Eternal movement*	حركة أزلية وأبديّة
Mouvement forcé	*Constraining movement*	حركة قسْريّة
Mouvement, motion	*Movement, motion*	حركة
Mouvement naturel	*Natural movement*	حركة طبيعيّة
Mouvement partiel	*Partial movement*	حركة جزئيّة
Mouvement rectiligne	*Straight movement*	حركة مستقيمة
Moyen	*Means*	أداة
Le moyen terme	*Middle term*	حدّ أوسط
Mysticisme	*Mysticism*	علم لدنيّ

N

Narration, information	*Narration, information*	إخبار
Nation	*Nation*	أمّة
Nation, communauté	*Nation, community*	أمّة
Nature	*Nature*	طبيعة
Nature substantielle	*Substantial natural*	طبيعة جوهريّة
Néant, négation, privation, non-être	*Nothingness, negation, privation*	عدم
Nécessaire	*Necessary*	ضروريّ
Nécessaire, devoir, obligation	*Necessary, duty, obligation*	واجب
Nécessité	*Necessity*	ضرورة

Nécessité, exigé	*Necessity, required*	مقتضٍ
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	اضطرار
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négateur (n'est pas), non-être	*Negator (is not), non being*	ليس
Négation	*Negation*	سلب
Négation absolue	*Absolute negation*	عدم مطلق
Négation conjonctive	*Conjunctive negation*	سلب متصل
Négation de la preuve	*Negation of the proof*	عدم الدليل
Négation de l'essence	*Negation of the essence*	عدم الذات
Négation disjonctive	*Disjunctive negation*	سلب منفصل
Négation et confirmation	*Negation and confirmation*	نفي وإثبات
Nié	*Denied*	منفي
Nom du genre, nom commun	*Genus noun, common noun*	اسم الجنس
Nom indéterminé, dérivé	*Unspecified, derivative noun*	اسم مشتقّ
Nom, substantif	*Name, noun*	اسم
Nombre, chiffre	*Number, numeral*	عدد
Non-être	*Non being*	معدوم
Nouvelles, traditions	*News, traditions*	أخبار

O

Obéissance, prosternation	*Obedience, prosternation*	سجود
Obéissance, soumission	*Obedience*	طاعة
Objectivité, choséité	*Objectivity*	شيئيّة
Objet, sujet	*Object, subject*	موضوع
Objets sensibles	*Sensible objects*	حسيّات
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Obligation de l'insupportable	*Unbearable obligation*	تكليف ما لا يُطاق
Obligations	*Obligations*	واجبات
Obligations, responsabilités religieuses	*Obligations, religious responsabilities*	تكاليف
Obligé	*Obliged*	مكلّف

Obscurité, ténèbre	*Darkness, tenebrae*	ظلمة
Observables	*Observables*	مشاهدات
Observation, contemplation imaginative	*Observation, imaginative contemplation*	مشاهدة
Omission, ellipse	*Omission, ellipsis*	حذف
Opinion	*Opinion*	رأي
Opposés	*Opposite*	متقابلان
Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Opposition, réciprocité	*Opposition, reciprocity*	مقابلة
Ordre et défense	*Order and prohibitory*	أمر ونهي
Orientation	*Orientation*	إرشاد
Origine, fondement, principe	*Origin, basis, principle*	أصل
Oubli, amnésie	*Forgetting, amnesia*	نسيان

P

Pact	*Pact*	عقد
Pacte	*Charter, pact*	ميثاق
Pair	*Even*	شفع
Paradis	*Paradise*	جنّة
Parallélisme	*Parallelism*	موازاة
Pardon, clémence	*Pardon, forgiveness*	غفران
Pardon, rémission	*Pardon, forgiveness*	مغفرة
Parfait	*Perfect*	كامل
Parité	*Pairing*	زوجيّة
Paroles de Dieu, le Coran	*God's words, the Koran*	كلام الله
Paronymes	*Paronyms, derivative nouns*	أسماء مشتقّة
Parti	*Party*	حزب
Particularisation, spécification	*Particularization, specification*	تخصيص
Particule, lettre	*Particle, letter*	حرف
Particulier	*Particular*	خاصّ
Particulier, essentiel, subjectif, propre	*Particular, essential, subjective, proper*	ذاتي

Particulier, partiel	*Particular, partial*	جزئي
Parties de la vérité	*Truth parts*	أجزاء الحقيقة
Passé	*Past*	ماضي
Passion, amour	*Love, passion*	شغاف
La passion (catégorie)	*The passion (category)*	أن ينفعل
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Pauvreté	*Poverty*	فقر
Pénalités	*Penalties*	حدود
Pensée passagère, suggestion, esprit	*Suggestion*	خاطر
Pensée, réflexion	*Thought, reflexion*	فكر
Pensées passagères, pensées fugaces	*Suggestions, ideas, thougths, notions*	خواطر
Perception, appréhension, compréhension	*Perception, apprehension, comprehension*	إدراك
Perception de Dieu	*Perception of God*	رؤية الله
Perception de l'objet	*Perception of the object*	إدراك الشيء
Perception du particulier	*Perception of the particular*	إدراك الجزئيّ
Perception globale	*Overall perception*	إدراك كلّي
Perception imaginative	*Imaginative perception*	إدراك خياليّ
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقليّ
Perception sensible	*Sensitive perception*	إدراك حسيّ
Perceptions, actes de connaissance	*Perceptions, acts of knowlegde*	إدراكات
Perceptions rationnelles	*Rational perceptions*	إدراكات عقليّة
Perceptions universelles	*Universal perceptions*	إدراكات كليّة
Pérennité, éternité	*Eternity*	أزل
Perfection	*Perfection*	كمال
Périodes	*Periods*	أحقاب
Permanent, durable	*Permanent*	دائم
Permis, licite	*Permissible, licit*	مباح
Perpétuité	*The everlasting*	سرمد
Perspicacité, sagacité	*Perspicacity, sagacity*	بصيرة
Peuple	*People*	قوم

Philosophie première	*Prime philosophy*	فلسفة أولى
Physiognomonie	*Physiognomony*	فِراسة
La physiognomonie	*Physiognomony*	علم الفراسة
Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Plaisir rationnel	*Rational pleasure*	لذّة عقليّة
Plaisir, volupté	*Pleasure*	لذّة
Plaisirs, jouissances	*Pleasures*	لذّات
Plan, surface	*Surface*	سطح
Plein	*Full*	ملاء
Pleur	*Crying*	بكاء
Pluralité, multiplicité	*Plurality, multiplicity*	كثرة
Le plus général	*The most general*	أعمّ
Poésie	*Poetry*	شعر
Polémique, dialectique	*Contraversy, dialectic*	جدل
Position (catégorie) situation, attitude	*Position (category), situation, attitude*	وضع
Le Possesseur	*The Possessor*	مالِك المُلْك
Possibilité générale	*General possibility*	إمكان عام
Possibilité, puissance, virtualité	*Possibility, power*	إمكان
Possibilité spécifique	*Specific possibility*	إمكان خاص
Possible, contingent, permis	*Possible, contingent, permitted*	جائز
Possible pour soi	*Possible for itself*	ممكن لذاته
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Post-éternité	*Post-eternity*	أبد
Postérieur, ultérieur	*Posterior*	متأخر
Pourquoi? est-ce que?	*Why? is it?*	مطلب هل
Pourquoi (Quod)?	*Why (Quod)?*	مطلب لم
Pouvoir, capacité, libre arbitre	*Power, capacity, ability*	قدرة
Pouvoir de Dieu	*God's power*	قدرة الله
Pouvoir du serviteur	*Man's power*	قدرة العبد
Pratiques religieuses facultatives	*Optional religious practices*	تطوّع
Prédestination, contrainte	*Predestination, constraint*	جبر

وحده: تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره، لافتراقهما في علّة الحكم. (ك، ٤٢، ١١)

أصول

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ. (محص٢، ١١٧، ٩)
- الأصول الثلاثة وهي: الوحدانيّة والرسالة والحشر، وهي التي يتمُّ بها الإيمان. (مفا٢٨، ١٩٤، ١١)

أصول الأديان

- اعلم أنّ المُسلِم لا يخالفه في المسائل الأصوليّة إلّا طبقات ثلاثة: أحدها الطبقة المشاركة له في نبوّة كالخلاف بين الجبرية والقَدَريّة في خلق الأفعال البشرية، والخلاف بين مثبتي الصفات والرؤية ونفاتها، وثانيها الذين يخالفونه في النبوّة ولكن يشاركونه في الاعتراف بالفاعل المختار كالخلاف بين المسلمين واليهود والنصارى في نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم وعيسى وموسى عليهما السلام، وثالثها الذين يخالفونه (المسلم) في الإله وهؤلاء هم السوفسطائية المتوقّفون في الحقائق، والدهرية الذين لا يعترفون بوجود مؤثّر في العالَم، والفلاسفة الذين يثبتون مؤثّرًا موجبًا لا مختارًا، فإذا كانت الاختلافات الواقعة في أصول الأديان محصورة في هذه الأقسام الثلاثة، ثم لا يشكّ أنّ أعظم جهات الخلاف هو من جهة القسم الأخير منها. وهذا القسم الأخير بأقسامه الثّلاثة لا يوجدون في العالم المتظاهرين بعقائدهم ومذاهبهم بل يكونون مستترين. أمّا القسم الثاني وهو الاختلاف الحاصل بسبب الأنبياء عليهم السلام، فتقسيمه أن يقال: القائلون بالفاعل المختار، إمّا أن يكونوا معترفين بوجود الأنبياء، أو لا يكونوا معترفين بذلك، فإمّا أن يكونوا أتباعًا لمن كان نبيًا في الحقيقة أو لمن كان متنبئًا، أمّا أتباع الأنبياء عليهم السلام فهم المسلمون واليهود والنصارى، وفرقة أخرى بين اليهود والنصارى وهم الصابئون، وأمّا أتباع المتنبّئ فهم المجوس، وأمّا المنكرون للأنبياء على الإطلاق فهم عبدة الأصنام والأوثان، وهم المسمُّون بالمشركين، ويدخل فيهم البراهمة على اختلاف طبقاتهم. (مفا٢٣، ١٨، ١٣)

أصول الإسلام

- إثبات التوحيد والنبوّة والمَعَاد، فإنّ أصول الإسلام هي هذه الثلاثة. فلهذا السبب بيّن الله تعالى صحة هذه الأصول بالدلائل القاطعة. (أسر، ٢٣، ٤)

أصول الفقه

- أصول الفقه: طرق الفقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال، وما يتبعه. (ك، ٢١، ١)

إضافات

- إنّ المعلوم منه (كنه حقيقة الله) ليس إلّا الوجود والصفات السلبيّة والصفات الإضافيّة، والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة، فوجب أن لا يكون العلم بالحقيقة

Prédicat, attribut	*Predicate, attribute*	محمول
Préférence, probabilité	*Preference, probability*	ترجيح
Le préférentiel	*Preferable, preferential*	مُرجِّح
Le Premier, Dieu, primordial	*Prime, the first, God, primordial*	أوّل
Première figure	*First figure*	شكل أوّل
Première lettre en enomancie	*First letter in fortune - telling*	زُبُر
Prémisse	*Premise*	مقدّمة
Prescription, ordre, imposition	*Prescription, order, imposition*	فرض
Présent	*Present*	حاضر
Preuve, argument	*Proof, argument*	حجّة
Preuve, argument	*Proof, argument*	دليل
Preuve et signifié	*Proof and signification*	دليل ومدلول
Preuve par ouï-dire	*Auditorial proof*	دليل سمعي
Preuve rationnelle	*Rational proof, signified*	دليل عقلي
Preuves par ouï-dire	*Auditory proofs*	أدلّة سمعيّة
Preuves rationnelles	*Rational proofs*	أدلّة عقليّة
Prière	*Prayer*	صلاة
Principes de la jurisprudence	*Principles of jurisprudence*	علم الأصول
Principes de la jurisprudence musulmane	*Principles of muslim jurisprudence*	أصول الفقه
Principes de l'Islam	*Principles of Islam*	أصول الإسلام
Principes des religions	*Principles of religion*	أصول الأديان
Principes, prémisses premières	*Principles, prime premises*	مبادئ
Priorité, préférentiel	*Priority, preferential*	أفضليّة
Priorité, primauté	*Priority, primary*	سَبْق
Privation, prohibition	*Privation, prohibition*	منع
Probabilité, préférence	*Probability, preference*	رجحان
Probabilités	*Probabilities*	ممكنات
Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés	*Profit, subsistence, provisions, supplies*	رزق
Prohibition, interdiction	*Prohibition, forbidding*	نهي

Prolixité	*Prolixity*	اعتراض
Promesse	*Promise*	وعد
Promesse et menace	*Promise and menace*	وعد ووعيد
Promesse, garantie, obligation, dette	*Promise, guarantee, obligation, debt*	ذِمّة
Prophète	*Prophet*	نبيّ
Prophétie	*Prophecy*	نبوّة
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Proposition affirmative	*Affirmative proposition*	قضيّة موجبة
Proposition assertorique, fondation	*Assertoric, sentence, foundation*	إنشاء
Proposition attributive, apodictique	*Attributive, apodeictic proposition*	قضيّة حمليّة
Proposition hypothétique	*Hypothetical proposition*	قضيّة شرطيّة
Proposition indéfinie	*Indefinite proposition*	قضيّة مهملة
Proposition nécessaire	*Necessary proposition*	قضيّة ضروريّة
Proposition négative	*Negative proposition*	قضيّة سالبة
Proposition partielle	*Partial proposition*	قضيّة جزئيّة
Proposition possible	*Possible proposition*	قضيّة ممكنة
Proposition quatro adjacente, proposition quadripartite	*Quarto adjacent proposition, Quadripartite proposition*	قضيّة رباعيّة
Proposition secundo adjacente, proposition à deux termes	*Second adjacent proposition, two fold proposition*	قضيّة ثنائيّة
Proposition tertio adjacente, proposition tripartite	*Trio adjacent proposition, three fold proposition*	قضيّة ثلاثيّة
Propositions conventionnelles	*Conventional propositions*	مشهورات
Propositions imaginées, suggestions	*Imaginated propositions, suggestions*	مخيّلات
Propositions reçues	*Received propositions*	مقبولات
Propre, spécifique	*Proper, specificity*	خاصّة
Providence	*Providence*	عناية
Prudence	*Caution*	رويّة
Pudeur	*Decency*	حياء
Puissance et acte	*Power and act*	قوة وفعل
Puissance, possibilité, force	*Power, possibility, force*	قوة

Puissances psychiques	*Psychic powers*	قوى نفسانيّة
Pure unicité	*Pure unicity*	توحيد محض
Pureté, innocence	*Purity, innocence*	طهارة
Purification	*Purification*	تزكية

Q

Qualité	*Quality*	مقولة الكيف
Qualité (catégorie)	*Quality (category)*	كيفيّة
Qualité, modalité	*Quality, modality*	كيف
Qualités	*Qualities*	كيفيّات
Qualités sensibles	*Sensible qualities*	كيفيّات محسوسة
Qualités sensibles, affections	*Sensitive qualities, affections*	انفعاليّات
Quand, temps (catégorie)	*When, time (category)*	متى
Quantificateur	*Quantifier*	سور
Quantité	*Quantity*	مقدار
Quantité	*Quantity*	مقولة الكم
Quantité (catégorie)	*Quantity (category)*	كمّية
Quantité continue	*Continuous quantity*	كم متصل
Quantité discontinue	*Discontinuous quantity*	كم منفصل
Quatre cause	*Four causes*	علل أربع
Quatre éléments	*Four elements*	عناصر أربعة
Quatrième figure	*Fourth figure*	شكل رابع
Quelle essence? qui est-ce (Quid)?	*Which essence? whose (Quid)?*	مطلب ما
Quelque, partie	*Some, part*	بعض
Qu'est-ce que?	*What is?*	مطلب أي
Question, interrogation, invocation	*Question, interrogation, invocation*	سؤال
Quid? Quelle essence? Qui est-ce?	*Quid? which essence? whose?*	ما هو
Quiddité de la chose	*Quiddity, essence of thing*	ماهيّة الشيء
Quiddité, essence	*Quiddity, essence*	ماهيّة

R

Raison, âme cogitative	*Reason*	مُفكّرة
Raison, conscience, loyauté	*Wisdom, consciousness, righteousness*	رشد
Raisonnable, locuteur	*Reasonable, speaker*	ناطق
Raisonnable, sage, pensant	*Reasonable, wise*	عاقل
Rançon	*Ransom*	فدْية
Rapport, proportion, relation	*Rate, proportion, relation*	نسبة
Rapport, relation, attachement	*Connection, relationship*	تعلُّق
Rapports, relations	*Connections, relations*	تعلُّقات
Raréfaction, épaississement	*Rarefaction*	تخلخل وتكاثف
Receptacle, suppôt	*Receptacle*	حامل للصورة
Réceptif	*Receptive*	قابل
Réceptivité	*Receptivity*	قابليّة
Récit établi par tansmission ininterrompue	*Transmitted information*	خبر متواتِر
Récitation, lecture	*Recitation, reading*	قراءة
Récompense	*Reward*	ثواب
Reconnaissant	*Grateful*	شاكر
Réflexion, méditation, idéation, contemplation	*Reflexion, meditation, contemplation*	تفكُّر
Réfutation, contradiction	*Refutation, contradiction*	نقض
Règne, possession, royauté	*Reign, possession*	مُلْك
Réjouissance, familiarité	*Delight, familiarity*	إنس
Relatif, apposé, joint	*Relative, apposed, subjoined*	مضاف
Relation, adjonction, corrélation	*Relation, adjunction*	إضافة
Religion, soumission	*Religion, submission*	دِين
Remémoration	*Remembrance*	ذكرى
Remerciement	*Thanking*	شكر
Réminiscence, souvenir	*Reminiscence, recollection*	تَذكُّر
Rencontre	*Meeting, encounter*	لقاء
Renégat, apostat	*Renegade, apostate*	مرتدّ

Renommé, célèbre, tradition prophétique, incontestée	*Famous, undisputed, prophetic tradition*	مشهور
Renoncement	*Renouncement*	إعراض
Repentir, contrition, conversion	*Repentance, conversion*	توبة
Repos, immobilité, inertie	*Stillness, immobility*	سكون
Représentation, assimilation, raisonnement par analogie	*Representation, assimilation, reasoning by analogy*	تمثيل
Représentation, imagination	*Representation, imagination*	تخيُّل
Requête	*Request*	مطالب
Résignation, confiance en Dieu	*Resignation, confidence in God*	توكيل
Ressemblance, analogie	*Resemblance, analogy*	مشابهة
Ressemblance générique complète	*Complete generic resemblance*	مجانسة تامّة
Résurrection	*Resurrection*	بعث
Résurrection	*Resurrection*	قيامة
Résurrection des corps	*Resurrection*	حشر الأجساد
Résurrection, jugement dernier	*Resurrection, doomsday*	حشر
Retraite, adhésion	*Retreat, adhesion*	اعتكاف
Retraite spirituelle	*Spiritual retreat*	اعتكاف شرعي
Réunion	*Union*	اجتماع
Révélation du Coran	*Revelation of Koran*	تنزيل
Révélation, inspiration	*Revelation, inspiration*	وحي
Rhétorique	*Rhetoric*	خطابة
Rigidité	*Rigidity*	صلابة
Roi	*King*	مَلِك
Royaume, monde spirituel	*Kingdom, spiritual world*	ملكوت
Ruse	*Ruse*	مَكر

S

Sacré, saint, transcendant	*God's name, most holy*	قدّوس
Sage, philosophe, Dieu	*Wise, philosopher, God*	حكيم
Sagesse civile	*Civil wisdom*	حكمة مدنيّة

Sagesse divine	*Divine wisdom*	حكمة إلهيّة
Sagesse morale	*Moral wisdom*	حكمة خُلقيّة
Sagesse, philosophie	*Wisdom, philosophy*	حكمة
Sagesse pratique	*Practical wisdom*	حكمة عمليّة
Sagesse théorique	*Theoretical wisdom*	حكمة نظريّة
Saint, ami de Dieu	*Guardian*	وليّ
Sans effet	*Without effect*	عدم التأثير
Satan, diable, obsession	*Satan, devil, obsession*	وسواس
Saut	*Leaping, bounding, skipping*	طفرة
Sauvage	*Savage*	وحش
Savant, érudit	*Scholar, scientist*	عالِم
Savants, doctes	*Scientists, erudites, scholars*	علماء
Savoir établi par transmission	*Transmitted knowledge*	علم خبر التواتر
Savoir nécessaire	*Necessary knowledge*	علم ضروري
Savoir, science, connaissance	*Knowledge, science, understanding*	عِلْم
Savoir théorique	*Theoretical knowledge*	علم نظري
Scellement	*Sealing, stamping*	ختم
Science de la divinité	*Divinities' science*	علم الربوبيّة
Science domestique	*Domestic science*	علم تدبير المنزل
Science mathématique	*Mathematical science*	علم رياضي
Science naturelle	*Natural science*	علم طبيعي
Science politique	*Political science*	علم السياسة
Science religieuse	*Religious science*	علم ديني
Sciences	*Sciences*	علوم
Sciences religieuses	*Religious sciences*	علوم دينيّة
Sciences théoriques	*Theoretical sciences*	علوم نظريّة
(Se) Faire comprendre	*To make oneself understood*	إفهام
Seconde figure	*Second figure*	شكل ثانٍ
Sédiment	*Sediment*	غمّ
Seigneur, Dieu	*God, lord, master*	الربّ
Semblable	*Similar*	مَثَل

Semblable, analogue, ressemblant	*Similar, analogue*	متشابه
Sens commun	*Common sense*	حسّ مشترك
Sens, sensation	*Sense, sensation*	حسّ
Sens, signification, concept	*Meaning, significance, concept*	معنى
Sens, significations, notions	*Meanings, significations, notions*	معانٍ
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sensibles	*Sensibles*	محسوسات
Sentence, sort	*Destiny, fate*	قضاء
Sentiment, sensation	*Feeling, sensation*	شعور
Séparation, disjonction	*Separation*	افتراق
Séparation, distinction, abstraction	*Separation, distinction*	مفارقة
Serviteur, esclave	*Slave, servitor*	عبد
Servitude, esclavage	*Servitude, slavery*	عبوديّة
Signe, effet	*Sign, effect*	أثر
Signe, indication	*Signal, indication*	إشارة
Signe, présomption, indice	*Sign, presumption, clue*	أمارة
Signification de l'unicité	*Signification of the unity*	دلالة التوحيد
Signification, dénotation, sémantique	*Signification, denotation, semantic*	دلالة
Signification rationnelle	*Rational signification*	دلالة عقليّة
Significations des termes	*Significations of the terms*	دلالات الألفاظ
Signifié, connotation	*Signified*	مدلول
Similitude, analogie	*Similarity, analogy*	تماثل
Simple	*Simple*	بسيط
Singulier, simple, particulier	*Singular, simple, particular*	مفرد
Singulière, individualité	*Singular, individuality*	فرديّة
Situation, état, attribut	*Situation, state, attribute*	حال
Solidarité	*Solidarity*	عصبية
Sollicitation	*Solicitation*	التماس
Solution	*Solution*	حلّ
La somme, l'ensemble	*The sum, the set*	جملة
Sommeil	*Sleep*	نوم

Songes, rêves	*Dreams*	منامات
Sophisme, éristique	*Sophism, eristic*	مغالطة
Sottise, légèreté	*Stupidity, lightness*	سفه
Souhait	*Wish*	تمنٍّ
Sous-groupe	*Subgroup*	عشير
Souveraineté	*Sovereignty*	ربوبيّة
Spatialisation	*Spatialization*	تحيُّز
Spécifique, privé, propre	*Specific, private*	مخصوص
Sphère, céleste	*Sphere, celestial*	فلك
Sphères, corps célestes	*Spheres, heaven by bodies*	أفلاك
Stable, permanent	*Stable, permanent*	ثابت
Stades, positions	*Stages, positions*	مقامات
Subdivisions, tribus, sibs	*Sibs*	بطون
Subjectivisme	*Subjectivism*	عنديّة
Substance partielle	*Partial substance*	جوهر جزئي
Substance, quiddité	*Substance, quiddity*	جوهر
Substance rationnelle	*Rational substance*	جوهر عقلي
Substance universelle	*Universal substance*	جوهر كلّي
Substances des âmes	*Substance of the spirits*	جواهر النفوس
Substances, essences	*Substances, essences*	جواهر
Substances spirituelles	*Spiritual substances*	جواهر روحانيّة
Substantialité	*Substantiality*	جوهريّة
Substitut, remplaçant	*Substitute*	بدل
Succession	*Succession*	تسلسل
Supériorité	*Superiority*	تكبُّر
Supériorité zodiacale	*Zodiacal superiority*	استيلاء
Supplément, surplus	*Supplement, surplus*	نفل
Surveillance, contrôle	*Surveillance, control*	محاسبة
Survie, permanence de Dieu	*Survival, permanence of God*	باقٍ
Suspicion, opinion (doxa), présomption	*Suspicion, opinion, presumption*	ظنّ

Syllepse	*Syllepsis*	إيهام
Syllogisme	*Syllogism*	قياس
Syllogisme catégorique	*Categorical syllogism*	قياس اقتراني
Syllogisme catégorique	*Categorical syllogism*	قياس حملي
Syllogisme catégorique	*Categorical syllogism*	قياس الطرد
Syllogisme de la similitude	*Syllogism of the similitude*	قياس الشَّبَه
Syllogisme dialectique, épichérème	*Dialectic syllogism, epicherema*	قياس جدلي
Syllogisme d'opposition	*Syllogism of the opposite*	قياس العكس
Syllogisme exceptif	*Excepted syllogism*	قياس استثنائي
Syllogisme hypothétique conditionnel	*Hypothetical conditional syllogism*	قياس شرطي
Syllogisme par l'absurde	*Syllogism of absurdity*	قياس الخُلْف
Syllogisme poétique	*Poetic syllogism*	قياس شعري
Synonymes	*Synonyms*	أسام مترادفة
Syntaxe, versification, coordination	*Syntax, versification, coordination*	نَظْم

T

Table divine	*Divine table*	لوح محفوظ
Taie	*Case*	غشاوة
Taxation, tribut, imposition, butin	*Taxation, tribute, imposition, booty*	فيء
Taxe aumonière, pureté, dîme	*Alms tax, charity tax, purity, dime*	زكاة
Témoignage	*Testimony*	شهادة
Témoins	*Evidences*	أعراف
Tempérament	*Temperament*	مزاج
Temps	*Time*	زمان
Temps	*Time*	وقت
Temps fixé, lieu de proscription	*Appointed time, deadline place of proscription*	ميقات
Tendance, disposition, inclination	*Propensity, disposition, inclination*	مَيْل
Tendance naturelle	*Natural propensity*	مَيْل طبيعي
Terme, définition, détermination	*Term, definition, determination*	حدّ
Terme homonyme	*Homonym term*	لفظ مشترك
Terme incomplexe, singulier	*Incomplex, singular term*	لفظ مُفْرَد

Terme univoque	*Univocal term*	لفظ متواطئ
Termes	*Terms*	ألفاظ
Termes synonymes	*Synonym terms*	ألفاظ مترادفة
La théodicée	*Divinity science*	علم إلهي
La théologie naturelle	*Natural theology*	علم الله
Théories	*Theories*	نظريّات
Thèse	*Thesis*	دعوى
Total, sommaire, globale	*Total, summary, whole*	مجمل
Tout	*All*	جميع
Le tout miséricordieux (Dieu)	*The most gracious God*	رحمن
Le tout, universel	*All, universal*	كل
Tradition	*Tradition*	تُراث
La tradition (du prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi	*The tradition (of the prophet Mohammed), divine law*	سُنّة
Trahison	*Treason*	غدر
Tranquillité, quiétude, calme	*Tranquility, quiet, calmness*	سكينة
Transcendence, exemption, abstraction	*Exemption, abstraction*	تنزيه
Transfert, transport	*Transfer, transportation*	نقلة
Transformation	*Transformation*	تحويل
Transitivité d'un verbe	*Transitivity of a verb*	تَعْدِية
Le très miséricordieux (Dieu)	*The most merciful God*	رحيم
Tribut, impôt, capitation	*Tribute, tax, capitation*	جزية
Troisième figure	*Third figure*	شكل ثالث
Trône	*Throne*	عرش

U

L'Un, personne	*The One*	أحد
L'Un, Un	*The One, One*	واحد
Unicité	*Oneness, unity*	وحدانيّة
Unicité absolue	*Absolute unicity*	توحيد مطلق

المخصوصة حاصلًا، إنّما قلنا إنّ المعلوم ليس إلّا الوجود والسلوب والإضافيّات وذلك لأنّا إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود علمنا أنّه موجود، وما وراء ذلك فهو من باب الصفات، مثل أن نقول إنّه واجب الوجود معناه أنّه الموجود الذي لا يقبل العدم، ونقول إنّه قديم ومعناه أنّه كان موجودًا من الأزل إلى الآن، ونقول إنّه أبديّ ومعناه أنّه موجود من الآن لا إلى آخر ونهاية، ونقول أنّه ليس بجسم ولا بجوهر ولا في مكان وليس له ضدّ ولا ندّ، كل ذلك سلوب، ونقول إنّه قادر أي أنّه يصحُّ منه الفعل والترْك، ونقول إنّه عالِم أي أنّه يصحّ منه إيقاع الفعل على وجه الإحكام، ونقول إنّه مريد أي أنّه يصحُّ منه إيقاع الفعل على سبيل التخصيص، وكل ذلك إضافات، فثبت أنّه ليس المعلوم للخلق منه إلّا الوجود والسلوب والإضافات. وإنّما قلنا إنّ العلم بهذه الأمور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة لأنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد عقلنا جازمًا بأنّه متى كانت الصفات هي هذه وجب أن تكون الذات هي الحقيقة المخصوصة الفلانيّة على التعيين، بل نجد عقلنا جازمًا بأنّه لا بدّ وأن تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميّزة عن سائر الحقائق. وأمّا أن يعرف العقل تعيُّن تلك الحقيقة فهذا غير حاصل، وهذا كما أنّا لمّا شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس قلنا إنّ له حقيقة مخصوصة مميّزة عن سائر الحقائق، فأمّا أن نعلم تلك الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل، فكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزوم، وعلمنا أنّ له حقيقة متميّزة عن سائر الحقائق، وأمّا أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل، والعلم به ضروري، فَعَلِمْنا أنّ العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل. (أر، ٢١٩، ٤)

- إنّ الإضافات أعراض موجودات في الأعيان، لأنّ المعقول من كون الإنسان أبًا لغيره مغاير للذاته المخصوصة، بدليل أنّه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أبًا أو ابنًا، والمعلوم غير ما هو غير معلوم. (أس، ٨١، ١٤)

- الإضافات لا وجود لها في الأعيان. ويدلُّ عليه وجوه: الأول: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان، لزم أن تكون ذات الله تعالى محلًا للحوادث المتعاقبة من الأزل إلى الأبد، لأنّ كل حادث فقد كان الله تعالى موجودًا قبل حدوثه، ثم يصير موجودًا مع حدوثه، ثم يكون موجودًا بعد حدوثه. فهذه القبليّات والبعديّات إضافات، ومحلّها هو ذات الله تعالى. فلو كانت هذه الإضافة أمورًا موجودة، للزم أن تكون ذات الله تعالى محلًّا للحوادث. الثاني: لو كانت الإضافة صفة موجودة، لكان حصولها في ذلك المحلّ زائدًا عليها، ثم ذلك الزائد أيضًا حاصلًا في ذلك المحل. فيلزم التسلسل ... الثالث: لو كانت الإضافة صفة موجودة، لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجوديّة، ومخالفة لها في ماهيّتها المخصوصة، فتكون ماهيّتها غير وجودها. فاتّصاف تلك الماهيّة بذلك الوجود، إضافة أخرى. ويلزم التسلسل. الرابع: كون الشيء قبل شيء

Unicité absolue	*Absolute unity*	وحدانيّة مطلقة
Unification, unicité, monothéisme	*Union, unity, monetheism*	توحيد
Union	*Union*	قِران
Union, fusion	*Union, merge*	اتحاد
Unique	*Unique*	وحيد
Unité, unicité	*Unity, unit*	وحدة
Universaux	*Universals*	كلّيات
Universel, général	*Universal, general*	كلّي
Universelle, (proposition) générale, proposition attributive	*General, universal (proposition) attributive proposition*	كلّيّة
Urbain, civil	*Urban, civil*	مدنيّ
Usure	*Usury*	ربا
Utilité	*Usefulness*	نفع
Utilité, bénéfice, profit	*Benefit*	منفعة
Utilité, jouissance	*Utility, enjoyment*	تمتُّع

V

Valeur	*Value*	قيمة
Valide	*Valid*	صحيح
Vente	*Sale*	بيع
Véracité, vérité, justesse	*Veracity, truth*	صدق
Vérité de la chose	*Thruth of the object*	حقيقة الشيء
Vérité humaine	*Human truth*	حقيقة إنسانيّة
Vérité, réalité intelligible	*Truth, intelligible reality*	حقيقة
Vérité spécifique	*Specific truth*	حقيقة مخصوصة
Verset	*Verse*	آية
Les versets du Coran, signes divins	*The verses of the Koran, divinely signs*	آيات الله
Vertu, chasteté	*Virtue, chastity*	عفّة
Vertus morales	*Moral virtues*	فضائل خلقيّة
Vide, espace	*Vacuum, space*	خلاء
Vie	*Life*	حياة

Vie du prophète Mahomet, biographie	*Life of the prophet Mohammed, biography*	سيرة
Vision sensible, vue, perception	*Sensible vision, dream*	رؤية
Vision, vue	*Vision, sight*	إبصار
Vision, vue, rêverie	*Vison, rêverie*	رؤيا
Vivant (Dieu)	*Living (God)*	حيّ
Voeu	*Vow*	نذر
Voie légale	*Legal way*	طريق شرعي
Voie orthodoxe	*Orthodox path*	صراط مستقيم
Voile, barrière, cloison	*Veil, barrier*	حجاب
Voix, son	*Sound*	صوت
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté, désir, vouloir divin	*Will, desire, divine will*	مشيئة
Volonté du particulier	*Will of the particular*	إرادة الجزئيّ
Volonté universelle	*Universal will*	إرادة كلّية
Voyage	*Journey*	سفر
Vrai, certain, droit, Dieu	*True, certain, right, God*	حق

فهرس المصطلحات

ب

آخر، إضافة بينهما. والإضافة لا توجد إلّا عند وجود المضافين. فلو كانت الإضافة أمرًا موجودًا، لزم من وجودها حصول المضافين معًا. فيلزم أن يكون القبل حاصلًا مع البعد. وذلك ينافي كون القبل قبلًا وكون البعد بعدًا. (شر١، ١٠٣، ١٤)

- الإضافات أعراض موجودة عند الحكماء، مع أنّها لا تقبل القسمة. فإنّه لا يصحّ أن يقال: قام بنصف الأب نصف الأبوّة، وبثلثه ثلث الأبوّة. وأيضًا: فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانيّة، فلو لزم من انقسام المحلّ انقسام الحال، لزم أن يقال: إنّه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء. وهو محال. وأيضًا: فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدًا، كما أنّه عند الحسّ واحد. فإذا حلّ فيه عَرَض لا ينقسم، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم، وإذا لم يحصل له شيء من الأجزاء، امتنع أن يقال: الحال في أحد الجزءين إمّا أن يكون عين الحال في الجزء الثاني أو غيره. (شر٢، ٢٩٢، ١٤)

- إنّ الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات وحقيقته (الله) المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقة، وأمّا السلوب فهي قولنا ليس بجوهر ولا بعَرَض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته (الله) لا شكّ أنّها مغايرة لعدم هذه الأمور. وأمّا الإضافات فهي قولنا إنّه (الله) عالم قادر فإنّ المعلوم من كونه عالمًا أنّه موصوف بصفة ممّا لأجلها صحّ منه الإيجاد على نعت الأحكام، والمعلوم من كونه قادرًا أنّه مؤثّر في إيجاد الأثر على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة، وحقيقته (الله) المخصوصة ليست نفس هذه الإضافات فثبت أنّ المعقول منه ليس إلّا الوجود والسلوب والإضافات، وثبت أن شيئًا منها ليس هو نفس حقيقته المخصوصة، فثبت أنّ حقيقته المخصوصة غير معقولة للخلق. (لو، ٣٢، ١٧)

إضافة

- أمّا العَرَضُ الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شر١، ٩٧، ١٥)

- الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان فهي لا تكون مضافة من حيث إنّها تكون موجودة، فالمضاف من حيث أنّه مضاف غير موجود. (مب١، ٤٣٨، ١)

- إنّ الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن تكون أمرًا لاحقًا للأشياء وتخصّصها بتخصّص هذا اللحوق. (مب١، ٤٣٩، ٥)

ز

- إنّ الإضافة قابلة للأشدّ والأضعف. (مب١، ٤٤٣، ١٠)
- النسبة المتكرّرة كالأبوّة والنبوّة والفوقيّة والتحتيّة وهي الإضافة. (مع، ٢٧، ١)

إضافة الشيء إلى الشيء

- كما أن حصول الشيء للشيء أعمّ من حصوله لغيره، فكذلك إضافة الشيء إلى الشيء أعمّ من إضافته إلى غيره بل إيجاد الشيء للشيء أعمّ من إيجاده لغيره. (ش١، ١٣٦، ٨)

إضافيّات

- الإضافيات لا سبيل إلى تعريفها إلّا بالبيان الدوريّ (ل، ٨، ١٤)

أضداد

- إنّ الأضداد هي الأنواع الأخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شكّ أنّ موضوعها يكون واحدًا. (مب١، ١٠٦، ١٨)

اضطرار

- اضطرّ: أحوج وألجئ، وهو افتعل من الضرورة، وأصله من الضرر، وهو الضيق. (مفا٥، ١٢، ٦)

إضلال

- بيّنا أنّ الإضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى. (مفا٢، ١٤٠، ٢٧)

أضواء

- إن الحرف والصوت كيفيّات محسوسة بحاسة السمع، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيّات محسوسة بحاسة البصر، والطعوم كيفيّات محسوسة بحاسة الذوق، وكذا القول في سائر الكيفيّات المحسوسة. (مفا١، ١١، ٢٦)

إظهار

- اعلم أنّ في الإخفاء فائدة الإخلاص والنجاة من الرياء، وفي الإظهار فائدة الاقتداء بالفضلاء، وترغيب الناس في الخير الظاهر، ولكن فيه آفة الرياء . . . وللإظهار قسمان: أحدهما في نفس العمل، والآخر في التحدّث بالعمل. (نفس، ١٨١، ٤)

إعادة المعدوم

- في إعادة المعدوم: اختلف العقلاء في أنّ الشيء إذا عدم وفنيّ فهل يمكن إعادته بعينه مرّة أخرى أم لا. أمّا الفلاسفة فقد اتّفقوا على أنّه محال وهو قول أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي، وأمّا جملة مشايخ المعتزلة، فقد اتّفقوا على أنّ إعادة المعدوم ممكنة إلّا أنّهم فرّعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك بأنّ عندهم المعدوم شيء، والشيء إذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه، فلمّا كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المعدوم جائزة. وأما أصحابنا - فإنّهم يقولون الشيء إذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا ولم تبق له حال العدم هويّة ولا خصوصيّة،

س

غ

ق

ثمّ إنّهم مع هذا المذهب قالوا إنّه لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه، وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلا أصحابنا. والذي يدل على صحّة هذا القول أن الشيء إذا صار معدومًا قلنا بعد العدم بقي جائز الوجود، والله تعالى قادر على جميع الجائزات، فوجب القطع بكونه تعالى قادرًا على إعادته بعينه بعد العدم. (أر، ٢٧٥، ١٠)

إعانة

- قلنا (الرازي) لأنّ العبد فَعَله لغرض، وكل فِعْلٍ لغرض، فإنّ الغرض سابق على الفِعل في الإدراك، وذلك لأنّ من يبني بيتًا للسكنى يدخل في ذهنه أولًا فائدة السكنى فيحمله على البناء، لكن الغرض في الوجود لا يكون إلّا بعد فعل الواسطة، فنقول الاستعانة من العبد لغرض العبادة فهي سابقة في إدراكه، وأمّا الله تعالى فليس فِعْله لغرض، فراعى ترتيب الوجود، فإنّ الإعانة قبل العبادة. (مفا٢٥، ٨٤، ٢٣)

اعتبار

- اعلم أنّ الاعتبار عبارة عن العبور من الطرف المعلوم إلى الطرف المجهول، والمراد منه التأمّل والتفكُّر. (مفا١٨، ٢٢٧، ٢١)
- الاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة من شيء إلى شيء، ولهذا سمّيت العبْرة عبْرة لأنها تنتقل من العين إلى الخدّ، وسمّي المعبّر معبرًا لأنه به تحصل المجاوزة، وسمّي العِلم المخصوص بالتعبير، لأنّ صاحبه ينتقل من المتخيَّل إلى المعقول، وسمّيتْ الألفاظ عبارات، لأنّها تنقل المعاني من لسان القائل إلى عقل المستمع، ويقال السعيد من اعتبر بغيره، لأنّه ينتقل عقله من حال ذلك الغير إلى حال نفسه، ولهذا قال المفسّرون: الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلائلها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر من جنسها. (مفا٢٩، ٢٨٢، ٧)

إعتدال البنية

- إنّا إذا تصوّرنا أمرًا، فإنْ كان ذلك التصوّر نفعًا، ترتّب على ذلك التصوّر طلب تحصيله. وإن كان ضررًا، ترتّب عليه هرب ونفرة. ثم إذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول، ترتّب عليه طلب جازم بأنّ المفضي إليه لا بدّ من تحصيله وهذا هو الإجماع الجازم والشوق التام إلى تحصيل الفعل. ثم إذا حصل هذا الإجماع والشوق تحرّكت الأعضاء. فههنا مراتب أربعة أقربها إلى الفعل: هو القوّة المُحرِّكة للأعضاء. وهي التي سمّيناها بسلامة المزاج، واعتدال البنية. ويتقدّمها: الإجماع الجازم على الفعل. ويتقدّمه: الميل اللذيذ أو على الترتيب الذي ذكرناه، حتى يصدر الفعل عن الحيوان. (مطل٩، ٤٠، ١٣)

اعتراض

- الاعتراض: هو القول القادح في مقصود المتكلِّم الذي يقصد بكلامه إثباته. مأخوذ من الاعتراض في الطريق للقاصد إلى مقصود بسلوكه من حيث أنّه يحول بينه وبين مقصوده. (ك، ٦٢، ٢٢)

اعتراف

- الاعتراف عبارة عن الإقرار بالشيء عن معرفة. (مفا١٦، ١٧٥، ١٢)

ك

اعتزال

- قال القاضي عبد الجبّار وهو رئيس المعتزلة: كل ما ورد في القرآن من لفظ الإعتزال فإنّ المراد منه الاعتزال عن الباطل، فعُلِم أنّ اسم الاعتزال مَدْح. وهذا فاسد لقوله تعالى ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾ (الدخان: ٢١). فإنّ المراد من هذا الاعتزال هو الكفر. (إع، ٣٩، ٨)

اعتقاد

- إنّ المذكور المعلوم ثابت واجب الثبوت لذاته، ممتنع العدم لذاته. والقول والاعتقاد يتبعان المقول والمعتقد، فلمّا كان المقول والمعتقد واجب الثبوت لذاته، كان القول والاعتقاد كذلك، فلهذا سمّاه الله بالقول الثابت. (أسر، ٧٤، ١٤)
- إنّ الإعتقاد لا يكون علمًا، لأنّ العقد ضدّ الإنحلال والإنشراح. والعلم عبارة عن انشراح الصدر. (أسر، ١١٣، ٤)
- إنّ الاعتقاد إمّا أن يكون جازمًا أو لا يكون، فالجازم إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقًا، فإن كان عن يقين فهو العِلم، وإلّا فهو اعتقاد المقلّد. وإن كان غير جازم، فإن كان أحد الطرفين راجحًا فالراجح هو الظنّ والمرجوح هو الوهم. وإن اعتدل الطرفان فهو الريب والشكّ، وحينئذٍ يبقى الإنسان متردِّدًا بين الطرفين. (مفا١٦، ٧٧، ٢٤)
- الإعتقاد إن كان صوابًا فهو العِلم، وإن كان خطأً فهو الجهل. (مفا٢٧، ٦٧، ١٩)

اعتكاف

- الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه، برأ كان أو إثمًا. (مفا٥، ١١٣، ١٣)

اعتكاف شرعي

- الاعتكاف الشرعي: المكث في بيت الله تقرّبًا إليه، وحاصله راجع إلى تقييد إسم الجنس بالنوع بسبب العرف، وهو من الشرائع القديمة. (مفا٥، ١١٣، ١٤)

اعتماد

- اختلفوا في حصول الجوهر بالحيِّز أنّ ذلك الحصول هل هو مُعلّل بمعنى آخر، والحق عدمه، لأنّ المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيِّز، إمّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيِّز أو لا يصحّ، فإن صحّ فإمّا أن يقتضي إندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيِّز أو لا يقتضي، فإن كان الأوّل كان ذلك هو الإعتماد ولا نزاع فيه: وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيِّز أولى من حصوله في حيِّز آخر اللهمّ إلّا بسبب منفصل، ثم يعود البحث الأوّل فيه، وأمّا أن لا يصحّ وجوده إلّا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيِّز كان وجوده متوقّفًا على حصول الجوهر فيه، فلو كان حصول الجوهر محتاجًا إلى ذلك المعنى لزم الدور. (مح، ٧٦، ١٠)

أعجم

- تركيب ع ج م وضع في كلام العرب للإبهام والإخفاء، وضدّه البيان والإيضاح، ومنه قولهم: رجل أعجم وامرأة عجماء إذا كانا لا يُفصِحان، وعجم الذنب سمّي بذلك لاستتاره

ي

The Series of Encyclopedias of the Terminol
Arabic and Islamic Prominent Thinke

1. Encyclopedia of
Al-Kindī's/ Al-Fārābi's
Terminology

2. Encyclopedia of
Al-Aš'ari's/ 'Abd al-Jabbār's
Terminology

3. Encyclopedia of
Ibn Sīnā's (Avicenna)
Terminology

4. Encyclopedia of Al-Ghazālī's
Terminology

5. Encyclopedia of
Ibn Rushd's (Averroes)
Terminology

6. Encyclopedia of
Fakhr al-Dīn al-Rāzi's
Terminology

7. Encyclopedia of
Ibn Taimiyyah's
Terminology

8. Encyclopedia of
Ibn Khaldūn's/
'Ali ibn M. al-Jurjānī's
Terminology

9. Encyclopedia of
Ṣadr al-Dīn al-Shīrazī's
Terminology

واختفائه، والعجماء البهيمة لأنّها لا توضح ما في نفسها، وسمّوا صلاتي الظهر والعصر عجماوين، لأن القراءة حاصلة فيهما بالسر لا بالجهر ... فهذا هو الأصل في هذه الكلمة، ثم إنّ العرب تسمّي كل من لا يعرف لغتهم ولا يتكلّم بلسانهم أعجم وأعجميًّا. (مفا٢٠، ١١٨، ٥)

إعدام

- إنّ التوفي الاستيفاء، والقبض هو الأخذ والإعدام المحض ليس بأخذ. (مفا٢٥، ١٧٦، ٢٩)

إعدام الأجسام

- إعدام الأجسام إذا نظر النّاظر يقول الجسم بتفريق أجزائه، فإنّ من أحرق شيئًا يبقى منه رماد، وذلك لأنّ الرماد إنْ فرّقته الريح يبقى منه ذرّات، وهذا ملهب بعض الناس، والحق هو أن الله يعدم الأجسام ويعيد ما يشاء منها، وأمّا العمل فهو في العين معدوم وإن كان يبقى بحكمه وآثاره، فإذا لم يكن له فائدة واعتبار فهو معدوم حقيقة وحكمًا، فالعمل إذا لم يعتبر فهو معدوم في الحقيقة بخلاف الجسم. (مفا٢٥، ٢٠٢، ١٧)

أعراب

- يقال: رجل عربي. إذا كان نسبه في العرَب وجمعه العُرْب. كما تقول مجوسي ويهودي، ثم يحذف ياء النسبة في الجمع، فيقال: المجوس واليهود، ورجل أعرابي، بالألف إذا كان بدويًّا، يطلب مساقط الغيث والكلأ، سواء كان من العرب أو من مواليهم، ويجمع الأعرابي على الأعراب والأعاريب، فالأعرابي إذا قيل له يا عربي: فرح، والعربي إذا قيل له: يا أعرابي، غضب له، فمن استوطن القرى العربية فهم عرب، ومن نزل البادية فهم أعراب. (مفا١٦، ١٦٥، ١٤)

إعراب

- في لفظ الإعراب وجهان: أحدهما أن يكون مأخوذًا من قولهم "أعرب عن نفسه" إذا بيّن ما في ضميره، فإن الإعراب إيضاح المعنى، والثاني: أن يكون أعرب منقولًا من قولهم "عرِبت معدّة الرجل" إذا فسدت، فكان المراد من الإعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته. (مفا١، ٤٥، ٤)
- إنّ جوهر اللفظ لمّا كان دالًّا على أصل الماهيّة كان اختلاف أحواله دالًّا على اختلاف الأحوال المعنويّة، فتلك الأحوال المختلفة اللفظية الدالّة على الأحوال المختلفة المعنوية هي الإعراب. (مفا١، ٤٥، ١٢)
- إنّما اختصّ الإعراب بالحرف الأخير من الكلمة لوجهين: الأول: أنّ الأحوال العارضة للذات لا توجد إلّا بعد وجود الذات، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الأخير منه، فوجب أن تكون العلامات الدالّة على الأحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلّا بعد تمام الكلمة. الثاني: أنّ اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة، فلم يبق لقبول الأحوال الإعرابيّة إلّا الحرف الأخير من الكلمة. (مفا١، ٤٥، ١٦)

The Series of Encyclopedias of the Terminology Employed by Arabic and Islamic Prominent Thinkers

-6-

ENCYCLOPEDIA OF Fakhr al-Dīn al-Rāzi's TERMINOLOGY

DR. SAMIH DGHEIM

Librairie du Liban *Publishers*

- الإعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات بدليل أنّها موجودة في المبينات، والإعراب غير موجود فيها، بل الإعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس، والإعراب حاجة معقولة لا محسوسة. (مفا١، ٤٥، ٢٢)

- الإعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل: بحركة أو حرف تحقيقًا أو تقديرًا، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد أن كان موصوفًا بغيرها، ولا شكّ أنّ تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي: الإعراب حالة معقولة لا محسوسة، وأمّا قوله "باختلاف العوامل" فاعلم أنّ اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدًا هو المبني، وأمّا الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما: أن لا يكون معناه قابلًا للأحوال المختلفة كقولك "أخذت المال منْ زيد" فتكون "منْ" ساكنة، ثم تقول "أخذت المال منَ الرجل" فتفتح النون، ثم تقول "أخذت المال منِ ابنك" فتكون مكسورة، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة إلّا أنّه ليس بإعراب، لأنّ المفهوم م كلمة "من" لا يقبل الأحوال المختلفة في المعنى، وأمّا القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها - فذلك هو الإعراب. (مفا١، ٤٨، ١٢)

إعراب الأسماء

- إعراب الأسماء ثلاثة: الرفع، والنصب، والجرّ، وكل واحد منها علامة على معنى، فالرفع علم الفاعلية، والنصب علم المفعولية، والجر علم الإضافة، وأما التّوابع فإنها في حركاتها مساوية للمتبوعات. (مفا١، ٥٣، ٤)

أعراض

- أمّا الأعراض فهي لواحق تلحق للشيء بعد تقوّمه بالمحل. (ش١، ١١٤، ٩)
- الأعراض لواحق. (ل، ٦٤، ٣)
- إنّ الأعراض إنّما تتشخّص بسبب موضوعاتها المعيّنة، وأمّا الإبداعيات فليس تشخّصها لحصولها في تلك الأحياز فإنّ نوعها في شخصها، فالمشخِّص لها هو طبيعة نوعها. (مب١، ١٤٠، ٢٠)
- أمّا الأعراض فإنّها كما احتاجت في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو تعيّنها إلى الموضوعات. فإذًا مفارقتها عنها توجب انعدامها. (مب١، ١٥٤، ٧)
- كل جسم فإنّه يمتنع خلوّه عن نقض في الأعراض، وهي المقادير، والحصول في الأحياز، والمقتضى لحصول هذه الأعراض ليست هي الجسميّة، وإلّا لزم مساواة الجسميّة للأجسام في هذه الصفات، فالمقتضى لها غير ذواتها. فنقول: الجسم ممتنع الخلو عن هذه الصفات، وحصول هذه الصفات متوقّف على الغير، فالجسم ممتنع الخلوّ عمّا يفتقر إلى السبب المنفصل، وما كان كذلك كان مفتقرًا إلى سبب منفصل، فيكون ممكنًا لذاته. (مطل١، ١٧٥، ١٢)
- الحق عندي أنّ الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل إنّه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتيّ في الزمان الثاني، لجاز أيضًا أن ينتقل الشيء من

العدم الذاتيّ إلى الوجود الذاتيّ، وذلك يلزم منه نفي احتياج المُحدَث في المُؤثِّر وأنّه محال. (مع، ٢٩، ١١)

إعراض

- المراد من الإعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والإيذاء، وذلك لأنّ مثل هذا الإعراض يدلّ دلالة قوية على النفرة والكراهة. (مفا١١، ٦٥، ٢٢)

أعراض عارضة للموجود

- الأعراض العارضة للموجود من حيث أنّه موجود: فقد ذكر "الشيخ" منها في هذا الموضع ثلاثة: كونها واحدة أو كثيرة، وكونها كلّية أو جزئيّة، وكونها بالفعل أو بالقوّة. (شر٣، ٤، ١)
- الأعراض العارضة للموجود من حيث أنّه موجود مخصوص فهو كقولنا: الموجود مساوٍ ومفاوت. وهذا العارض إنّما يعرض للموجود، إذا كان ذلك الموجود كمًّا. فنقول: هذا الموجود متحرّك وساكن. فإنّ هذا العارض إنّما يعرض للموجود إذا كان جسمًا طبيعيًّا. وأمّا بيان انحصار العلوم النظريّة في هذه الثلاثة. فقد سبق تقريره في أوّل الطبيعيّات. (شر٣، ٨، ٢)

أعراض نسبيّة

- الأعراض النسبيّة وهي أنواع. الأوّل: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأوّل في الحيّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيّز الأول هو السكون، وحصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الإجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مع، ٢٦، ١٩)

أعراض نفسانيّة

- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٥، ١)

أعراف

- الأعراف فهو جمع عرف، وهو كل مكانٍ عالٍ مرتفع، ومنه عرفُ الفرس وعرفُ الدّيك، وكلّ مرتفع من الأرض عرف، وذلك لأنّه بسبب ارتفاعه يصير أعرف ممّا انخفض منه. (مفا١٤، ٨٧، ٣)

أعمّ

- الأعمّ جزء للأخصّ. (مب١، ١٣، ١)

- إنّ الأعمّ أوْلَى بالوجود الذهني من الأخصّ. (مب١، ١٧، ٢٠)

- يجب تقديم الجزء الأعمّ على الأخصّ لأنّ الأعمّ أعرف وتقديم الأعراف أوْلَى. (مح، ٢٦، ٢٨)

أعمال

- اعلم أنّ الأعمال على ثلاثة أقسام: طاعات، ومعاصي، ومباحات، أما المعاصي فهي لا تتغيّر عن موضوعاتها بالنيّة .... الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيّات في الأصل وفي الفضيلة، أمّا في الأصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى، فإنْ نوى الرّياء صارت معصية، وأمّا الفضيلة فبكثرة النيّات تكثر الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيّات كثيرة ... والقسم الثالث سائر المباحات ولا شيء منها إلّا ويحتمل نيّة أو نيّات يصير بها من محاسن القربات، فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها إلى القربات. (مفا٤، ٥، ٢٨)

أعمال بدنيّة

- أمّا ما يتعلّق بالأعمال البدنيّة فهي على قسمين: منها ما يفيد المضار الدينيّة، ومنها ما يفيد المضارّ الدنيويّة، فأمّا المضارّ الدينيّة فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف، وضبطها كالمعتذر، وقوله أعوذ بالله يتناول كلها، وأما ما يتعلّق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية. (مفا١، ٩٠، ٦)

أعمال العباد

- في بيان أنّ الله تعالى خالق لأعمال العباد: نقول: عمل العبد شيء، وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى. لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) ينتج: أنّ عمل العبد مخلوق لله تعالى. (مطل٩، ١٣٨، ٢)

أعمال العبد

- ذكر الله من أعمال العبد نوعين: الإيمان والعمل الصالح، وذكر في مقابلتهما من أفعال الله أمرين تكفير السيئات والجزاء بالأحسن. (مفا٢٥، ٣٤، ١٧)

أعمال المكلّف

- إنّ أعمال المكلّف ثلاثة: عمل قلبه وهو فكره واعتقاده وتصديقه، وعمل لسانه وهو ذكره وشهادته، وعمل جوارحه وهو طاعته وعبادته. (مفا٢٥، ٣٤، ٩)

إعنات

- الإعنات: وهو التزام حرف قبل الرّويّ أو الرّدف، من غير أن يكون ذلك واجبًا في رعاية السّجع، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (الضحى: ٩، ١٠). (نها، ١٢٢، ٩)

إغناء

- معنى الإغناء إعطاء ما يدفع الحاجة. (مفا١٦، ٢١، ١٦)

أُفٍ

- قول القائل: لا تقل لفلان أُفٍ، مثَل يضرب

للمنع من كل مكروه وأذية وإن خفّ وقلّ. واختلف الأصوليون في أنّ دلالة هذا اللّفظ على المنع من سائر أنواع الإيذاء دلالة لفظيّة أو دلالة مفهومة بمقتضى القياس. قال بعضهم: إنّها دلالة لفظيّة، لأنّ أهل العرف إذا قالوا لا تقل لفلان أُف عنوا به أنه لا يتعرّض له بنوع من أنواع الإيذاء والإيحاش، وجرى هذا مجرى قولهم فلانٌ لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا في أنّه بحسب العرف يدلّ على أنّه لا يملك شيئًا. والقول الثاني أنّ هذا اللفظ إنما يدلّ على المنع من سائر أنواع الإيذاء بحسب القياس الجلي، وتقريره أنّ الشّرع إذا نصّ على حُكْم صورةٍ وسَكَت عن حُكْمِ صورة أخرى، فإذا أردنا إلحاق الصّورة المسكوت عن حكمِها بالصّورة المذكور حُكمَها فهذا على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت أولى من ثبوته في محل الذّكر مثل هذه الصورة، فإن اللّفظ إنما دلّ على المنع من التأفيف، والضرب أولى بالمنع من التأفيف، وثانيها: أن يكون الحكم في محلّ السكوت مساويًا للحكم في محلّ الذّكر، وهذا هو الذي يسمّيه الأصوليون القياس في معنى الأصل، وضربوا لهذا مثلًا وهو قوله عليه السلام "من أعتق نصيبًا له من عبد قوم عليه الباقي" فإنّ الحكم في الأمَة والعبد متساويان. وثالثها: أن يكون الحكم في محل السكوت أخفى من الحكم في محل الذّكر وهو أكبر القياسات. (مفا٢٠، ١٨٩، ٩)

آفات

- الآفات، وهي كثيرة لا يعلمها إلّا الله تعالى، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التي يمكن تولّدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء. (مفا١، ٧، ١٨)

إفادة لفظيّة

- أمّا الإفادة اللّفظية فيستحيل تطرّق الكمال والنقصان إليها. فإنّ السّامع للّفظ إمّا أن يكون عالمًا بكونه موضوعًا لمسمّاه، أو لا يكون. فإن كان عالمًا به عَرَف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالمًا به لم يعرف منه شيئًا أصلًا. فالألفاظ في دلالتها أصلًا. إمّا أن تفيد إفادة ناقصة فذلك غير معقول. مثاله: إذا أردت تشبيه زيد، بالأسد في الشجاعة، فإن أفدتَ هذا المعنى بالدّلالة الوضعيّة وقلت: زيد يشبه الأسد في الشجاعة، فقد أفدت مقصودك بألفاظ دالّة عليه دلالة وضعيّة. وهذه الإفادة تمتنع من تطرّق الزيادة والنّقصان إليها، لأنّك إن نقصت من هذه الألفاظ شيئًا فقد نقصت من المعنى لا محالة، وإن زدتَ فيها فقد زدتَ في المعنى لا محالة، وإن أقمتَ مُقام كلّ كلمة ما يُرادِفُها امتنع أن تزداد تلك الإفادة قوّة بسبب ذلك، لأنّ السّامع لها إن عرف كونها موضوعة بإزاء مفهومات الألفاظ الأول كان فهمه منها كفهمه من تلك الألفاظ الأُوَل وإن لم يعرف ذلك لم يفهم منها ذلك المعنى. ويخرج من هذا التحقيق أن الإيجاز والاختصار والتّطويل والإطناب والحذف والإضمار يستحيل تطرّقها إلى الدّلالات

الوضعيّة. ولهذا السّرّ لم يُستعمل في العلوم العقليّة إلّا الدّلالات الوضعيّة، لعدم احتمالها للزيادة والنّقصان الموقِعَين في الغلط والشّبهة. (نها، ٩٠، ٣)

إفادة معنويّة

- أمّا الإفادة المعنويّة فيجري فيها الإيجاز والاختصار وسائر أنواع المحاسن والمزايا، فلأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللّوازم. واللّوازم كثيرة، وهي تارة تكون قريبة، وتارة تكون بعيدة - لا جَرَمَ صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص. (نها، ٩١، ٧)

افتراء

- الافتراء افتعال من فريت الأديم إذا قدّرته للقطع، ثم استعمل في الكذب كما استعمل قولهم: اختلق فلان هذا الحديث في الكذب. (مفا١٧، ٩٤، ١٤)

افتراق

- السكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين بحيث لا يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث. (أر، ٥، ٨)

- إنّ الجسم إن حصل في حيّز بعد أن كان حاصلًا في غيره، فهو الحركة. وإن حصل في حيّز مع أنه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيّز فهو السكون. وإن حصل جسمان في حيّزين يتخلّلهما ثالث، فهو الافتراق. وإن كان لا يتخلّلهما ثالث فهو الاجتماع. (شرا، ١٠٥، ٢١)

- الاجتماع حصول الجوهرين في حيّز واحد بحيث لا يمكن أن يتخلّلهما ثالث والإفتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخلّلهما ثالث. (مح، ٧٦، ١٨)

- الإفتراق. وهو عبارة عن حصول متحيّزين في حيّزين بحيث يتخلّلهما فضاء وخلاء. (مطل٤، ١١، ١)

- الأعراض النسبيّة وهي أنواع. الأوّل: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأوّل في الحيّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيّز الأوّل هو السكون، وحصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الإجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مع، ٢٦، ٢٢)

افتعال

- إنّ الإدراك إمّا أن يكون تصوّرًا، وإمّا أن يكون تصديقًا. فأمّا التصوّر فإنّه من باب الانفعال، فإنّه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلّا بالقبول. وهذا هو

الافتعال، وأمّا التصديق فإنّه من باب الفعل. لأنّه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أنّ الإدراك إمّا أن يكون إنفعالًا. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ. (شر٢، ٢٧١، ١٩)

افتقار

- إنّ الممكن، لا تفسير له، إلّا الذي يقبل الوجود والعدم، من حيث هو هو. أو أنّه الذي لا يلزم من فَرْضُ وجوده وفرض عدمه، من حيث هو هو محال. وأمّا الافتقار، فلا تفسير له، إلّا أنّه هو الاحتياج والتوقّف. وأمّا المؤثّر فلا تفسير له، إلّا الأمر الذي به، ولأجله يحصل ذلك الشيء. (مطل١، ٨٢، ١)

افتقار إلى الشيء

- المعلول مُفتقر إلى العلّة، فلو كان كل واحد منهما معلولًا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقرًا إلى المفتقر إلى نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقِرًا إلى نفسه وذلك محال، لأنّ الافتقار إلى الشيء إضافة بين المُفتقِر والمُفتقَر إليه، والإضافة لا تعقل إلّا بين الشيئين. (أر، ٨١، ٦)

أفخاذ

- إنّ القبيلة تحتها الشعوب، وتحت الشعوب البُطون وتحت البُطون الأفخاذ، وتحت الأفخاذ الفصائل، وتحت الفصائل الأقارب. (مفا٢٨، ١٣٨، ١٠)

أفضليّة

- قال الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى، أمّا حديث رفع عيسى عليه السلام إلى السّماء، وبقائه حيًّا إلى اليوم، وخلقه من غير نطفة، وتجرّده عن علائق النفس، وانشغاله بحضرة القدس وكونه روحًا وكلمة، فكلّ ذلك يدلّ على الأفضليّة لا على الإلهية، وكون محمّد صلّى الله عليه وسلّم ليس كذلك فليس دليلًا على عدم النبوّة، بلْ على المفضوليّة. وأنت يا نصرانيّ ما ذكرت ذلك في حقّ عيسى في معرض التفضيل بين عيسى ومحمّد، بل في معرض إثبات الإلهيّة لعيسى أو كونه ابن الإله، أو غير ذلك من صفات الإلهيّة، وفي معرض الدليل على عدم نبوّة محمد. (منظ، ٦٣، ١٨)

أفعال

- الأفعال منها ما يكون مساقه لا يمكن مزاولتها إلّا بتجشّم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرًا للإنسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية، ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام، ولهذا السبب اصطلحوا على إيجاد معرفات لما في الضمائر دون غيره. (ش٢، ١١٣، ٣٣)

- القول بأنّ أفعالنا يجب وقوعها عند دواعينا، ويمتنع وقوعها عند عدم دواعينا: لا يستقيم على قول المعتزلة. والدليل عليه: أنّ تلك الأفعال إذا كانت واجبة الوقوع عند حصول هذه الإرادات، وكانت ممتنعة الحصول عند حصول الكراهات، فحصول تلك الإرادات والكراهات، إن كان من العبد، افتقر العبد في إحداثها إلى إرادات أخرى، ولزم

التسلسل وهو محال. وإن لم يكن حدوثها من العبد، بل من الله تعالى، فعندما يُحدِث الله تلك الدواعي في العبد: كان الفعل واجب الصدور عنه، وعندما لا يُحدِثها فيه، كان الفعل ممتنع الصدور عنه. وحينئذٍ لا يكون مستقلًّا بفعل نفسه. وذلك ضدّ مذهب المعتزلة. (مطل۱، ۲۱۲، ۱۷)

- إنّ الأفعال التي كُلِّفنا بها قسمان: منها ما نعرف وجه الحِكمة فيها على الجملة بعقولنا: كالصلاة والزكاة والصوم؛ فإن الصلاة تواضع محض وتضرّع للخالق، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة. ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه. كأفعال الحجّ فإننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسّعي بين الصفا والمروة، والرمل، والاضطباع. (مفا۲، ٥، ۱۱)

- اعلم أن الأفعال على قسمين: منها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الجسمانيّة الحاصلة في عالم الدنيا، ومنها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الروحانيّة التي لا يظهر كمالها إلّا في عالم الآخرة، وقد ثبت بالتجربة أنّ كثرة الأفعال سبب لحصول الملَكَات الراسخة، فمن غلب عليه القسم الأول استحكمت رغبته في الدنيا وفي الجسمانيّات، فعند الموت يحصل الفراق بينه وبين مطلوبه على أعظم الوجوه ويعظم عليه البلاء، ومن غلب عليه القسم الثاني فعند الموت يفارق المبغوض ويتّصل بالمحبوب فتعظم الآلاء والنعماء، فهذا هو معنى الكَسْب، ومعنى كون ذلك الكَسْب موجبًا للجزاء، فظهر بهذا أن كمال الجزاء لا يحصل إلّا في يوم القيامة، فهذا قانون كلّي عقليّ. (مفا۲۷، ٤۷، ۲٤)

- إنّ الإنسان في أول اشتغاله بطلب الدّنيا يكون كمن حصل بعينه رمَد ضعيف، ثم كلّما كان اشتغاله بتلك الأعمال أكثر كان ميله إلى الجسمانيّات أشدّ وإعراضِه عن الروحانيّات أكمل، لما ثبت في علوم العقل أنّ كثرة الأفعال توجب حصول الملكات الراسخة، فينتقل الإنسان من الرمَد إلى أن يصير أعشى، فإذا واظب على تلك الحالة أيامًا أخرى انتقل من كونه أعشى إلى كونه أعمى، فهذا ترتيب حسن موافق لما ثبت بالبراهين اليقينيّة. (مفا۲۷، ۲۱٥، ٤)

أفعال الله

- في أنّه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معلّلة بعلّة البتّة. اتّفقت المعتزلة على أنّ أفعال الله تعالى وأحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخّرين من الفقهاء، وهذا عندنا باطل ويدلُّ عليه وجوه .... الحجّة الأولى إنّ كل من فعل فعلًا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فإنْ كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولويّة، وكل من كان كذلك كان ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره وهو في حق الله تعالى محال، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سيّان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح. (أر، ۲٤۹، ۱۷)

- أفعال الله مُحْكَمة مُتْقَنة. والمراد من كونها محكمة متقنة: كونها موافقة لوجوه المصلحة

والمنفعة. وهذا إنّما يظهر ببيان حكمة الله تعالى في تخليق السموات والكواكب، وفي تخليق العناصر الأربعة، وفي تخليق الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والإنسان، وأعجبها شرح أبدان الناس، ولما كان هذا الكتاب الكبير ا لشريف مملوءًا من هذا النوع من العلوم، لا جرم لم يكن في إيراد هذا النوع ههنا مزيد فائدة. (مطل٣، ١٠٧، ٩)

- ذكر الله من أعمال العبد نوعين: الإيمان والعمل الصالح، وذكر في مقابلتهما من أفعال الله أمرين تكفير السيئات والجزاء بالأحسن. (مفا٢٥، ٣٤، ١٨)

أفعال إنسانيّة

- اعلم أنّ الأفعال الإنسانيّة منها طبيعيّة صادرة بمقتضى المزاج الخَلقي والفطرة الأصليّة، ومنها تكليفيّة صادرة بحسب تأديب العقل ورياضة الشرع. أمّا القسم الثاني فلا يمكن الاستدلال به البتّة على أحوال الطبيعة والخلق الباطن، وذلك لأنّ الموجب له ليس هو الطبيعة الأصليّة بل شيء آخر. وأمّا القسم الأول فذلك هو الذي يمكن الاستدلال به على الأخلاق الباطنة، فإنّ الإنسان يحصل له حال هيجان الغضب فيه شكل مخصوص وهيئة مخصوصة، وحالة اشتغاله بالوقاع شكل آخر وهيئة أخرى، وحالة استيلاء الخوف عليه شكل ثالث وهيئة ثالثة، وهذه الأشكال والهيئات يخالف كل واحد منها غيرها ويباينها مباينة محسوسة مشاهدة. إذا عرفت هذا فنقول: ذلك الخلق الباطن وتلك الهيآت الظاهرة أمران متلازمان في الأكثر، فإنّ بعد الاستقراء التام عرفنا أنّ تلك الهيئة الظاهرة المخصوصة بالغَضَبْ لا تحصل إلّا عند حصول الغضب، وكذا القول في سائر الأحوال. ولمّا عرفنا حصول هذه الملازمة فحينئذٍ يمكننا أن نستدلّ بكل واحد منها على الآخر. فإن عرفنا أولًا في الإنسان كونه غضوبًا عرفنا أنّه لا بُدَّ أن يظهر على وجهه تلك الهيئة المخصوصة، وإن شاهدنا أولًا تلك الهيئة المخصوصة حاصلة في وجهه عرفنا أنّ الغالب عليه هو الغضب، فهذا قانون صحيح، وهذا هو تحقيق قول من يقول إنّ الذي يكون شكله شبيهًا بشكل الغضبان يجب أن يكون غضوبًا، والذي يكون شكله شبيهًا بشكل الخائف يجب أن يكون الخوف غالبًا عليه. (ف، ١٠٨، ٦)

أفعال حيوانيّة

- إنّ الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتّبة ترتيبًا ذاتيًا لزوميًا عقليًا، وذلك لأنّ هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات، إلّا أنّ هذه القوى صالحة للفعل وللتّرْك، فامتنع صيرورتها مصدرًا للفعل بدلًا عن التّرْك، وللتّرْك بدلًا عن الفعل، إلّا بضميمة تنضم إليها، وهي الإرادات، ثم إنّ تلك الإرادات إنّما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة، ثم إنّ تلك العلوم إنْ حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه، ولزم إمّا الدور وإمّا التسلسل وهما محالان، وإمّا الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصوّرات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجة، وهي إمّا الاتصالات الفلكيّة على مذهب قوم أو السبب الحقيقي

وهو أنّ الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب، فهذا تلخيص الكلام في أنّ الفعل كيف يصدر عن الحيوان. (مفا١، ٨٦، ٥)

أفعال العباد

- إنّ أفعال العباد إمّا اضطراريّة وإمّا اتفاقيّة، وعلى التقديرين فالقول بالحُسْن والقُبْح العقليين باطل. بيان المقدمة الأولى أنّ صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي إمّا أن يكون واجبًا أو لا، فإن كان واجبًا كان فعل العبد اضطراريًّا لأنّ حصول القدرة والداعي ليس بالعبد وإلّا لزم التسلسل، وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبًا، وعندما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعًا، فكان الاضطرار لازمًا لا محالة، وأمّا إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبًا فإمّا أن يتوقّف رجحان الفعل على التّرْك على مرجّح أو لا يتوقّف. فإن توقّف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك الموجّح واجبًا، وإلّا عاد الكلام الأول ولزم التسلسل، وإذا كان واجبًا عاد القول بأنّ حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري؛ وأما إنْ لم يتوقّف رجحان الفعل على التّرْك على مُرجّح كان رجحان الفعل إتفاقيًّا بمعنى أنّه اتّفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثّر أصلًا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد. فثبت أنّ أفعال العباد إمّا اضطراريّة وإمّا اتفاقيّة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحُسْن والقُبْح العقلي باطلًا، إمّا على قولنا فظاهر وإمّا على قول المعتزلة فلأنّ كل واحدة من هاتين الحالتين ينافي الاختيار، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحُسْن والقُبْح. (أر، ٢٤٧، ٣)

- إنّ أفعال العباد موقوفة على إرادتهم. وهي حادثة، فلا بدّ لها من مؤثّر، والمؤثّر إمّا أن يكون حادثًا أو قديمًا، فإن كان حادثًا كان الكلام فيه كالأزل ويفضي إلى التسلسل، ولا يمكن حصولها بنفسها بأسرها دفعة لأنّ وجود أسباب ومسبّبات لا نهاية لها دفعة واحدة محال، بل لا بدَّ وأن يكون كل واحد مسبوقًا بآخر لا إلى بداية، وهذا قول الفلاسفة الإلهيين؛ ولأجل هذا الحرف أثبتوا حوادث لا أول لها، وزعموا أنّ الأفلاك قديمة. وأمّا إن كان المؤثّر في حدوث تلك الإرادة شيئًا قديمًا، فذلك القديم يمتنع أن يكون موجبًا بالذات، وإلّا لزم من قدم العلّة قدم المعلول، فيلزم كون الإرادة المُحْدَثة قديمة، وذلك محال، فلا بدّ وأن يكون ذلك القديم فاعلًا مختارًا وهذا مذهب جمهور أصحاب السنّة والجماعة. وعلى التقديرين فجميع الكلّيات والجزئيّات مقدَّرة بأوقات مخصوصة، وأحوال مخصوصة، لا يجوز على المتقدّم أن يتأخّر، ولا المتأخّر أن يتقدَّم، فثبت أنّ على القولين لا بدّ من القطع بأن حكم الله في جميع الكلّيات والجزئيّات حاصل في الأزل، ومعلوم أنّ الحكم الأول لا دافع له. (لو، ٢٤٨، ١٨)

- كل ممكن، فهو مفتقر إلى المؤثّر. والشيء الذي يفتقر إليه كل الممكنات لا يكون ممكنًا. وإلّا لكان ذلك الممكن مفتقرًا إلى نفسه فثبت: أنّ جميع الممكنات مستندة في سلسلة الحاجة والافتقار إلى واجب الوجود. ولا شكّ أنّ أفعال العباد، قسم من أقسام

الممكنات، فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته. وهو المطلوب. (مطل٩، ٣٣، ٢٠)

- تقرير البرهان على أنّ أفعال العباد واقعة على سبيل الاضطرار. فنقول: قد بيّنا أنّه إذا حصل التصوّر، فإن كان التصوّر نافعًا، مال الطبع إليه. شاء الإنسان أم أبى. إلّا أن يحصل هناك معارض. وهو أنْ يتصوّر تصوّرًا آخر يوجب ضدّ مقتضى التصوّر الأول. إلّا أنّ على هذا التقدير لا يبقى التصوّر الأول تصوّرًا لكون ذلك الشيء نافعًا. وأمّا إن كان ذلك التصوّر ضارًّا، حصلت النفرة. شاء الإنسان، أو أبى. إلّا إذا حصل التعارض المذكور. وحينئذٍ لا يبقى اعتقاد كونه ضارًّا. وإن لم يحصل، لا اعتقاد كونه نافعًا، ولا اعتقاد كونه ضارًّا. فحينئذٍ لا يحصل الطلب ولا الهرب. ثم بيّنا: أنّه إذا حصل الطلب الجازم، والميل التام، ترتّب عليه إجماع جازم. على أنْ لا بدّ من إيجاده. وإذا حصلت النفرة التامة، ترتّب عليه إجماع جازم. على أنّه لا بدّ من تركه. وإذا حصل هذا الإجماع التام الجازم، حصل الفعل لا محالة. فثبت: أنّ ترتّب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله: ترتّب ضروري. وليس لأحد أن يقول: الواقع بقدرة العبد هو تحصيل التصوّر، الذي هو المبدأ الأول. لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين: الأول: إنّا سنقيم الدلالة على أنّه لا يمكن أن يقع شيء من المعلوم والتصوّرات بقدرة العبد. الثاني: إنّ ذلك التصوّر الذي حصل بفعل العبد، حصل في تكوينه تلك المراتب الأربعة المذكورة فانتهت إلى تصوّر آخر. فإن كان ذلك أيضًا بفعله، لزم إمّا التسلسل وإمّا الدور. وهما باطلان. ولمّا بطل ذلك، ثبت انتهاء هذه التصوّرات إلى تصوّر أول، هو المبدأ للأفعال الاختياريّة، لذلك الحيوان. وثبت: أنّ حصول ذلك التصوّر ليس باختيار العبد، بل هو حاصل في قلبه، على سبيل الاضطرار. ثم إذا حصل ذلك التصوّر، ترتّبت تلك المراتب بعضها على بعض، بالغة ما بلغت، ترتّبًا واجبًا لازمًا اضطراريًّا. وعند هذا يظهر أنّ الإنسان مضطرّ في اختياره، وأن جميع أفعال العباد: إمّا أفعال الله تعالى، أو موجبات أفعال الله تعالى. وعلى التقديرين فالمطلوب حاصل. (مطل٩، ٤١، ٢٠)

- لو لم يكن الله تعالى موجدًا لأفعال العباد، ولا موجِدًا لما يكون موجبًا لها، لامتنع كونه تعالى عالمًا بها قبل وقوعها. إلّا أنّ خصومنا يوافقونا على أنّه عالم بها قبل وقوعها. فيلزم القطع بأنّه تعالى موجدًا لها، أو موجِدًا لما يكون موجبًا لها. وهو المطلوب. (مطل٩، ٥٧، ١٥)

- إنّ ماهيّات أفعال العباد قابلة للمعدوم، وقابلة للموجود، قبولًا على التساوي، من غير رجحان أصلًا البتّة. فلو فرضنا أنّه لا يرجّح أطراف وجود هذه الأفعال على طرف عدمها، إلّا قدرة العبد. ثم إن قدرة العبد غير موجبة لذلك، بل هي صالحة للفعل والترك ولم يكن أيضًا هذا الرجحان. لا ابتداء ولا بواسطة. لأنّ التقدير أنّه لم يوجد في الأزل ما يوجب تلك الأفعال. لا أبتداء ولا بواسطة. وإلّا فالجبر لازم. وإذا كان الأمر كذلك، كانت أفعال العباد في أنفسها

قابلة للعدم، وقابلة للوجود على السويّة. ولم يكن هناك البتّة ما يقتضي رجحان وجودها على عدمها. فلو اعتقد معتقد فيها: كونها راجحة الوجود على العدم، كان ذلك الاعتقاد: اعتقادًا غير مطابق. فكان جهلًا. والجهل على الله محال. فثبت: أنّه تعالى لو لم تتعلّق قدرته في الأزل بإيقاع تلك الأفعال في لا يزال، ولم يتعلّق أيضًا بإيقاع ما يوجب وقوع تلك الأفعال في لا يزال، كان اعتقاد أنها ستقع في لا يزال، اعتقادًا غير مطابق للمعتقد، وإنّه جهل. وهو على الله محال. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يقال: إنّ قدرته تعالى في الأزل، تعلّقت بإيقاع هذه الأفعال في لا يزال، أو بإيقاع ما يوجب هذه الأفعال في لا يزال، حتى يكون علمه بأنّها ستقع في لا يزال: علمًا، ولا يكون جهلًا. (مطل٩، ٥٨، ١)

- إنّ فعل العبد لمّا كان واجب الوقوع في ذلك الوقت المعيّن. فإمّا أن يكون وجوبه لذاته. وهو محال. لأنّ الممكن لذاته، لا يكون واجبًا لذاته. وإمّا أن يكون وجوبه لغيره وذلك الغير. إمّا العبد، وإمّا الله. والأوّل باطل. لأنّ الفعل الذي علم الله، وقوعه في الوقت الفلاني محكوم عليه في الأزل بأنّه واجب أن يقع في الوقت الفلاني في لا يزال. فالوجوب بهذا التفسير حاصل في الأزل، بما لا يكون حاصلًا في الأزل: محال. ولمّا بطل هذا، ثبت: أنّ المؤثّر في حصول الوجوب بالتفسير الذي ذكرناه: صفة من صفات الله تعالى. وتلك الصفة. إمّا العلم، وإمّا غيره. والأوّل باطل. لأنّ العلم يتعلّق بالمعلوم على ما هو عليه، وهو يتبع المعلوم ولا يستتبعه. فيمتنع أن يكون المقتضي لهذا الوجوب هو علم الله. فثبت: أنّ المقتضي لهذا الوجوب: صفة من صفات الله، باشرها في ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر، وتلك الصفة ليست إلّا القدرة أو الإرادة. فثبت: أنّ المؤثّر في وقوع أفعال العباد، ليس إلّا قدرة الله إمّا إبتداء أو بواسطة. وذلك هو المطلوب. (مطل٩، ٦٤، ١٣)

- إن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه. فيدلُّ عليه وجوه: الأول: إنّ النائم والساهي قد يصدر عنهم كثير من الأفعال الاختياريّة، مع أنّه لا شعور لهم بتفاصيل تلك الأفعال لا بكمّيتها ولا بكيفيّتها. الثاني: إنّ الإنسان إذا حرّك بدنه وجثّته، فلا شكّ أنّ بدنه مؤلّف من أجزاء كثيرة موجودة بالفعل. أمّا عند من يثبت الجوهر الفرد، فلا شكّ فيه. وأمّا عند من ينكره، فلا شكّ أنّه معترف بأنّ مجموع البدن، مؤلّف من الأعضاء البسيطة - أعني العظام والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات، إلى غير ذلك من الأعضاء البسيطة - فإذا حرّك الإنسان بدنه، فلا معنى لهذا التحريك إلّا أنّه حرّك مجموع تلك الأجزاء، لكنّا نعلم بالضرورة أنّه البتّة غير عالم بأعداد تلك الأعضاء. وأيضًا: فلا شكّ أنّه لمّا حرّك بدنه، فقد نقل تلك الجثة من حيّز إلى حيّز، ومرّ بما بين الطرفين، مع أنّه غير عالم بأعداد تلك الأحياز فلا يمكنه أن يعلم ما بين مبدأ تلك الحركة إلى منتهاها. وأيضًا: فلا شكّ أنّ تلك الحركة وقعت في مقدار مُعيّن من الزمان، وذلك القَدْر المُعيَّن من الزمان، مركّب من آنات متتالية متعاقبة.

وهو البتّة لا يعلم مقدار الزمان، ولا عدد الآنات، التي منها تركّب ذلك الزمان. فثبت بما ذكرنا: أنّ من انتقل من مكان إلى مكان، فهو لم يعلم أنّ الأجزاء التي حرّكها. كم هي؟ والأحياز التي منها تألّفت تلك المسافة التي فيها وقعت الحركة. كم هي؟ والآنات التي منها تألّف الزمان، الذي هو طرف لتلك الحركة. كم هي؟ فثبت: أنّ العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله البتّة. (مطل٩، ٨٥، ١٥)

- إنّ العالَم كل موجود سوى الله، فتكون أفعال العباد من جملة العالم. ولمّا كان ربًّا للعالمين، وجب أن يكون ربًّا لأفعال العباد، والربُّ هو المُتصرِّف بالشيء، فيلزم كونه متصرِّفًا في أفعال العباد، والتصرُّف في أفعال العباد لا يكون إلّا بخلقها وتكوينها. فدلّتْ هذه الآية على أنّه تعالى خالق لأفعال العباد. (مطل٩، ٢٩١، ١٢)

- أما القائلون بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر، ثم لهم قولان، منهم من قال: الخَتْم هو خلق الكفر في قلوب الكفّار، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمّت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببًا موجبًا لوقوع الكُفر، وتقريره أنّ القادر على الكُفر إمّا أن يكون قادرًا على تركه أو لا يكون، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكُفر موجبة للكفر، فخلق القدرة على الكُفر يقتضي خلق الكُفر، وإن قدِر على التَرْك كانت نسبة تلك القدرة إلى فِعل الكُفر وإلى تركه على سواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرًا للفعل بدلًا عن الترك يتوقّف على انضمام مرجِّح إليها أو لا يتوقّف، فإن لم يتوقّف فقد وقع الممكن لا عن مرجِّح، وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثِّر، وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال، وأمّا إن توقّف على المرجِّح، فذلك المرجِّح إمّا أن يكون من فِعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فِعل العبد، لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلّا لزم التسلسل، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد؛ لأنّه يلزم حدوث شيء لا لمؤثِّر، وذلك يبطل القول بالصانع. فثبت أن كون قُدرة العبد مصدرًا للمقدور المعيَّن يتوقّف على أن ينضمّ إليها مرجِّح هو من فعل الله تعالى. فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلى تلك القُدرة فإمّا أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبًا أو جائزًا أو ممتنعًا، والثاني والثالث باطل فتعيّن الأول، وإنّما قلنا إنّه لا يجوز أن يكون جائزًا لأنّه لو كان جائزًا لكان يصحّ في العقل أن يحصل مجموع القُدرة مع ذلك المرجِّح تارة مع ذلك الأثر، وأخرى منفكًّا عنه، فلنفرض وقوع ذلك؛ لأنّ كل ما كان جائزًا لا يلزم من فَرْض وقوعه محال، فذاك المجموع تارة يترتّب عليه الأثر، وأخرى لا يترتّب عليه الأثر، فاختصاص أحد الوقتين يترتّب ذلك الأثر عليه إمّا أن يتوقّف على انضمام قرينة إليه، أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المؤثِّر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة، لا ذلك المجموع، وكنّا قد فرضنا أنّ ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا وأيضًا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقّف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال، وإن لم يتوقّف فحينئذٍ حصل

ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرًا للأثر، وأخرى بحيث لا يكون مصدرًا له مع أنّه لم يتميّز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتّة، فيكون هذا قولًا بترجّح الممكن لا عن مرجّح وهو محال، فثبت أنّ عند حصول ذلك المرجِّح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزًا، وأمّا أنّه لا يكون ممتنعًا فظاهر، وإلّا لكان مرجِّح الوجود مرجِّحًا للعدم وهو محال، وإذا بطل القسمان ثبت أنّ عند حصول مرجِّح الوجود يكون الأثر واجب الوجود. (مفا٢، ٤٩، ٥)

- جميع الألطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر، فلو كان فاعل الإيمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي أنقذ نفسه من النار، والله تعالى حكَم بأنّه هو الذي أنقذهم من النار، فدلّ هذا على أنّ خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى. (مفا٨، ١٦٥، ٥)

- إنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لأنّ أفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض. فوجب أن تكون أفعال العباد لله تعالى، وليس المراد من كونها لله تعالى أنّها مفعولة لله لأجله ولغرض طاعته، لأنّ فيها المباحات والمحظورات التي يؤتى بها لغرض الشهوة واللذّة، لا لغرض الطاعة، فوجب أن يكون المراد من قولنا إنّها لله أنّها واقعة بتكوينه وتخليقه وهو المطلوب. (مفا٢٠، ٤٩، ١٠)

أفعال عبثيّة

- الأفعال العبثيّة صادرة لا عن الداعي، فإنه لا منفعة للإنسان في أن يتعبّث بالتبنة الملقاة في الطريق وأن يتعبّث بشعرة واحدة من شعرات لحيته. (ش١، ١٨٨، ٣٤)

أفعال النفس الناطقة

- ذكر (إبن سينا) أنّ الأفعال التي تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية، أمران: أحدهما: التعقّل. والثاني: الرويّة في الأمور الجزئيّة فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل، بحسب الاختيار. ولقائل أن يقول: أتريد بهذا التعقّل إدراك الكلّيات، أو إدراك الجزئيات؟ فإن أردت به إدراك الكلّيات، فهذا القسم قد جعلته فعلًا يصدر من مجرّد ذاتها من غير حاجة إلى البدن. وإن أردت به إدراك الجزئيّات، فقد زعمت فيما سبق: أنّ إدراك الجزئيّات لا يحصل إلّا للقوى الجسمانيّة، فكيف أسندته الآن إلى جوهر النفس الناطقة؟ أما الثاني وهو الرويّة في الأمور الجزئية. فهذا أيضًا من الكلام العجيب. وذلك لأنّه يقال: هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات أو لا؟ فإن قلت به فحينئذٍ يبطل ما ذكرته في الفصل المتقدّم من أنّ إدراك الجزئيات لا يحصل إلّا للقوى الجسمانية. وإن لم تقل به فحينئذٍ يمتنع كون النفس متروّية فيها. (شر٢، ٢٧٢، ٦)

أفعال نفسانيّة

- الذكور أقوى في الأفعال النفسانيّة من الأنثى، والمراد بالأفعال النفسانيّة جودة الذهن وحسن الرويّة والقدرة على تحصيل العلوم. (ف، ١١٥، ٧)

إفلك

- يقال: أفكه يأفكه إفكًا إذا صرفه، والإفك

الكذب لأنّه صرف عن الحق، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه، وقد أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر. (مفا١٢، ٦١، ٢٥)

- معنى الإفك في اللّغة قلب الشّيء عن وجهه. ومنه قيل للكذب إفك لأنّه مقلوب عن وجهه. (مفا١٤، ٢٠٤، ٢٣)

- الإفك أبلغ ما يكون من الكذب والإفتراء، وقيل هو البهتان وهو الأمر الذي لا تشعر به حتى يفاجئك، وأصله الإفك وهو القلب لأنّه قول مأفوك عن وجهه. (مفا٢٣، ١٧٢، ٢٣)

- الإفك الصَرْف، يقال أفكه عن رأيه أي صرفه. (مفا٢٨، ٢٧، ١٦)

أفلاك

- إنّ كل واحد من الأفلاك مخالف للآخر في طبيعته وماهيته ... لكل واحد من الأفلاك شكلًا ومقدارًا ووصفًا وحيّزًا يستحيل حصوله للآخر. (ش٢، ٣٦، ٢٢)

- إنّ الأفلاك لها نفوس جسمانية ولها إدراكات جزئية وإرادات جزئية صادرة عن تلك الإدراكات الجزئية، وإنها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئيّة في هذا العالم العنصري. (ش٢، ١٢٩، ١٧)

- الحجّة الفلسفيّة القديمة - قالوا: ثبت إمّا بالحسّ وإمّا بالبرهان: أنّ الأفلاك والكواكب متحرِّكة بالاستدارة، وكل مُتحرِّك فحركته إمّا أن تكون طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة. والأولان باطلان، فتعيّن الثالث. وذلك يقتضي كون الأفلاك أحياء. (مطل٧، ٣٣٦، ٧)

أفلاك التداوير

- إنّ الأجسام المستديرة قسمان: أحدهما ما يكون محيطًا بالأرض، والآخر ما لا يكون محيطًا بها، أما المحيط بالأرض فقسمان: أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الأفلاك الممثّلة، والآخر ما لا يكون كذلك وهي الأفلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم. وأما الذي لا يكون محيطًا بالأرض فقسمان: أحدهما الكواكب وثانيهما الكراة المذكورة في ثخن الفلك المحيط بالأرض، وتكون الكواكب مركوزة فيه وهي المسمّاة بأفلاك التداوير. (ش٢، ٣٥، ٧)

أفلاك كلّية

- الأفلاك الكلّية تسعة، ولكل واحد منها محرِّك يحرّكه الشوق إلى التشبّه. (ش٢، ٣٦، ١٠)

إفهام

- الإفهام هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (مب١، ٣٦٨، ١٢)

أفول

- الأفول عبارة عن غيبوبة الشّيء بعد ظهوره. (مفا١٣، ٥٢، ٩)

إقتار

- يقال قتر يقتر قترًا وأقتر إقتارًا وقتَّر تقتيرًا إذا قصَّر في الإنفاق. (مفا٢١، ٦٣، ١٤)

اقتداء

- الاقتداء في اللّغة إتيان الثاني بمثل فعل الأول لأجل أنّه فعله. (مفا١٣، ٧١، ١٤)

اقتراف

- إنّ الاقتراف هو الاكتساب، يقال في المثل: الاعتراف يزيل الاقتراف، كما يقال: التوبة تمحو الحوبة. (مفا١٣، ١٥٨، ٢٠)

اقتراني

- الموجب العلميّ... إمّا أن يكون مجرّد تصوّر موضوع القضيّة ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بإسناد المحمول إلى الموضوع، أو لا يكون كافيًا. فإن كان كافيًا إستغنينا في إثباته عن القياس، وإن لم يكن كافيًا فلا بد من ثالث يتوسطهما، بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له وثبوته للموضوع بيّنًا، حتى يتولد من ذينك العلمين العلم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع، فيكون ذلك الثالث مشتركًا لا محالة بين المقدمتين، فذلك الثالث يُسمّى الحدُّ الأوسط، وموضوع المطلوب يُسمّى الحدُّ الأصغر، ومحموله يسمّى الحدُّ الأكبر، والمقدّمة التي فيها الأصغر الصغرى، والتي فيها الأكبر الكبرى، وتأليف المقدمتين يسمّى إقترانيًا، وهيئة ذلك التأليف تسمّى شكلاً (ل، ٣١، ٢٢)

اقتصاد

- معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلوّ ولا تقصير، وأصله القصد، وذلك لأنّ من عرف مطلوبه فإنّه يكون قاصدًا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب، أمّا من لم يعرف موضع مقصوده فإنّه يكون متحيّرًا، تارةً يذهب يمينًا وأخرى يسارًا. فلهذا السبب جُعِل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدّي إلى الغرض. (مفا١٢، ٤٧، ١٧)

إقساط

- الإقساط إزالة القسط وهو الجور، والقاسط هو الجائر. (مفا٢٨، ١٢٩، ٩)

اقسام الاسماء

- أقسام الأسماء الواقعة على المسمّيات: اعلم أنّها تسعة، فأوّلها الإسم الواقع على الذات، وثانيها الإسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار إنّه جسم وجوهر، وثالثها الإسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقيّة قائمة بذاته كقولنا للشيء إنّه أسود وأبيض وحار وبارد، فإنّ السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقيّة قائمة بالذات لا تعلّق لها بالأشياء الخارجيّة، ورابعها الإسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافيّة فقط كقولنا للشيء إنّه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك، وخامسها الإسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبيّة كقولنا إنّه أعمى وفقير وقولنا إنّه سليم عن الآفات خال عن المخلفات، وسادسها الإسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقيّة مع صفة إضافية كقولنا للشيء إنّه عالم وقادر، فإنّ العِلم عند الجمهور صفة حقيقيّة ولها إضافة إلى المعلومات، والقُدرة صفة حقيقيّة ولها إضافة إلى المقدورات، وسابعها الإسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقيّة مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالِم لا يجهل شيئًا. وثامنها الإسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافيّة مع صفة سلبيّة مثل لفظ الأول فإنّه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقًا على غيره وهو صفة إضافية،

والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية، ومثل القيّوم فإن معناه كونه قائمًا بنفسه مقوِّمًا لغيره فقيامه بنفسه أنّه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه، والأول سلب، والثاني إضافة، وتاسعها الإسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقيّة وإضافيّة وسلبيّة، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء، وسواء كان الإسم إسمًا لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فإنّه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه. (مفا١، ١١١، ٢١)

اقسام الحمل

- إن أقسام الحَمْل أربعة: حَمْل الجزئيّ على الجزئيّ، والكلّي على الكلّي، والجزئيّ على الكلّي، والكلّي على الجزئيّ. (ش١، ١٤٩، ٢٤)

اقسام المكلّفين

- أقسام المكلّفين ثلاثة: مؤمن ظاهر بحسن اعتقاده، وكافر مجاهر بكفره وعناده، ومذبذب بينهما يظهر الإيمان بلسانه ويضمر الكفر في فؤاده. (مفا٢٥، ٣٧، ٢٠)

اقسام الناس

- إنّ الناس بحسب القوة النظرية إما أن يكونوا متّصفين بالعقائد الحقّة عن الدليل، أو متّصفين بها عن التقليد، أو متّصفين بالعقائد الباطلة أو لا يكونوا متّصفين بشيء من العقائد أصلًا، فهذه أربعة أقسام. وأما بحسب القوة العملية فإمّا أن يكونوا متّصفين بالأخلاق الفاضلة، أو بالأخلاق الرديئة، أو تكون نفوسهم خالية عن القسمين، فهذه أقسام ثلاثة. (ش٢، ٩٤، ٣٥)

أقيسة نافعة

- إنّ القياس لا يتمّ إلّا بمقدِّمة كلّية، والقضيّة ما لم تكن ضروريّة لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلّية، فإنّ الشيء إذا لم يكن ضروريًا، لم يلزم من فَرْض عدمه محال. وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذٍ يتعذّر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلّية فثبت: أنّ الأقيسة النافعة هي الأقيسة المركّبة من القضايا الضروريّة فقط. (شر١، ١٨٤، ١)

أكثريّ

- المراد من الأكثريّ هو الذي يكون سبب وجوده في أكثر الأحوال موجودًا. (مطل١، ١٢٨، ٢)

إكسير

- إنّ الإكسير إذا وقعت منه ذرّة على الجسم النّحاسي انقلب ذهبًا باقيًا على مرِّ الدهور والأزمان صابرًا على الذوبان الحاصل بالنار. فإكسير جلال الله تعالى إذا وقعَ في القلب أولى أن يقلبّه جوهرًا باقيًا صافيًا نورانيًا لا يقبل التغيّر والتبدّل. (مفا١٩، ٥٠، ١٢)

أكوان

- إذا عرفت معنى الحلول فنقول: كل ما كان حالًا في المتحيِّز فذلك الحالّ يُسمَّى بالعَرَضْ، ثم نقول العَرَض قسمان أحدهما الذي يمكن قيامه بغير الحيّ، والثاني الذي لا يمكن قيامه بغير الحيّ، ويندرج تحت كل

واحد من هذين القسمين أنواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا المختصر. ويجب أن تعلم أنّ أحد أنواع العَرَضْ الذي يمكن قيامه بغير الحيّ الأكوان. (أر، ٥، ٣)

آلام الآخرة

- آلام الآخرة أبديّة سرمديّة لا تنقطع البتّة. ونسبة عمر جميع الدّنيا إلى الآخرة الأبدية أقلّ من الجزء الذي لا يتجزّأ بالنسبة إلى ألف ألف عالَم مثل العالم الموجود. (مفا١٧، ١٠٤، ٢٠)

آلة

- الإبداع وهو أن لا يتوقّف صدور المعلول عن العلّة على توسّط الآلة والزمان والمادة. (ش١، ٢٣٤، ٣٠)
- إنّ الآلة يستحيل أن تكون متوسّطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين إدراكه لنفسه وبينه وبين إدراكه لتلك الآلة، وإلّا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال. (ش٢، ٦٠، ٨)

التزام

- اللفظ إمّا أن يعتبر من حيث إنّه يدل على تمام مسمّاه وهو المطابقة، أو على جزء مسمّاه من حيث إنّه جزء وهو التضمُّن، أو على ما يكون خارجًا عن مُسمّاه لازمًا له في الذهن وهو الإلتزام (ل، ٣، ٦)

التفات

- الإلتفات: قيل: إنّه العدول عن الغيبة إلى الخطاب، أو العكس. فالأول قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٤-٥). والثاني قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ (يونس: ٢٢). وقيل: هو تعقيب الكلام بجملة تامّة ملاقية إيّاه في المعنى، ليكون تتميمًا له على جهة المثل أو غيره، كقوله، تعالى: وقل: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١). (نها، ٢٨٧، ١٢)

إلتقاط

- الالتقاط تناول الشّيء من الطريق، ومنه: اللقطة واللقيط. (مفا١٨، ٩٦، ٩)

التماس

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المُخاطَب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فأمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شر١، ١١٩، ١٨)

إلجاء

- اضطرّ: أحوج وألجئ، وهو افتعل من الضرورة، وأصله من الضرر، وهو الضيق. (مفا٥، ١٢، ٦)

إلحاد

- لا شكَّ أنّ كل من أتى بفعل اختياري فلا بُدَّ له في ذلك الفعل من غرض، فمتى كان الغرض في الفعل واحدًا، سُمِّي هذا الفعل إخلاصًا. فمن تصدَّق وكان غرضه محض الرياء فهو غير مخلص، ومن كان غرضه محضْ التقرُّب إلى الله فهو مُخْلِص، ولكنَّ العادة جارية بتخصيص إسم الإخلاص بتجريد قصد التقرُّب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب، كما أنّ الإلحاد هو الميل، ولكن خصَّصه العرف بالميل عن الحق. (أسر، ٦٢، ١)
- إنّ الإلحاد في اللغة هو الزيغ والميل والذهاب عن سنن الصواب، ومنه يُسمّى المُلْحِد ملحدًا لأنّه مال عن طريق الحق، ومنه اللحد في القبر، إذا عرفت هذا فنقول الإلحاد في أسماء الله تعالى يحتمل وجوهًا. الأوّل: أن يوصف بما لا يجوز وصفه به كقول النصارى إنّه جوهر وإنّه أب المسيح، وقول الكراميّة إنّه جسم، أو يُسْلَب عنه ما كان ثابتًا له كقول المعتزلة ليس لله علم وقدرة وحياة، مع أنّه أثبت العلم لنفسه ... والثاني: أنّ الإلحاد في أسمائه مثل تسمية الأصنام بالآلهة واشتقاقهم اللات من الله والعزى من العزيز. (لو، ٥٣، ٢)
- قال أهل اللغة: معنى الإلحاد في اللغة الميل عن القصد. (مفا١٥، ٧١، ١٠)
- الإلحاد: العدول عن الاستقامة والانحراف عنها. ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر. (مفا١٥، ٧١، ١٢)
- الإلحاد في أسماء الله يقع على ثلاثة أوجه: الأول: إطلاق أسماء الله المقدّسة الظاهرة على غير الله، مثل أنّ الكفّار كانو يُسمّون الأوثان بآلهة. ومن ذلك أنّهم سمّوا أصنامًا لهم باللات والعزى والمناة، واشتقاق اللات من الإله، والعزى من العزيز، واشتقاق مناة من المنان ... والثاني: أن يسمُّوا الله بما لا يجوز تسميته به، مثل تسمية من سمّاه - أبًا - للمسيح ... ومثل أنّ الكراميّة يطلقون لفظ الجسم على الله سبحانه ويسمّونه به ... والثالث: أن يذكر العبد ربّ بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصوّر مسمَّاه. (مفا١٥، ٧١، ١٦)
- معنى الإلحاد في اللّغة الميل، يقال: لحدَ وألحدَ إذا مالَ عن القصد، ومنه يقال للعادل عن الحق مُلْحِد. (مفا٢٠، ١١٧، ١٩)
- الإلحاد العدول عن القصد وأصله إلحاد الحافر. (مفا٢٣، ٢٥، ٢)
- لمّا كان الإلحاد بمعنى الميل من أمر إلى أمر، بيّن الله تعالى أنّ المراد بهذا الإلحاد ما يكون ميلًا إلى الظلم، فلهذا قرن الظلم بالإلحاد لأنّه لا معصية كبرت أم صغرت إلّا وهو ظلم، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣). (مفا٢٣، ٢٥، ٢٣)

الذي

- إنّ لفظة «الذي» موضوعة في اللغة للإشارة إلى شخص معيَّن عند محاولة تعريفها بقصة معلومة. (أسر، ٤١، ٨)
- «الذي» كلمة موضوعة للإشارة إلى مفردٍ عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، كقولك ذهبَ الرجل الذي أبوه منطلق، فأبوه منطلق قضية معلومة، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي، وهو

تحقيق قولهم. إنّه مستعمل لوصف المعارف بالجمل. (مفا٢، ١٠١، ٢٢)

- كلمة «الذي» موضوعة للإشارة إلى الشيء عند محاولة تعريفه بقضية معلومة. (مفا٢٤، ٤٥، ٤)

ألف ولام

- الألف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم. (ع، ٧، ٦)

ألفاظ

- اعلم أنّ الألفاظ قسمان مظهرة ومضمرة، أمّا المظهرة فهي الألفاظ الدالّة على الماهيّات المخصوصة كالسواد والبياض والحجر والمدَر، وأمّا المُضْمرات فهي الألفاظ الدالّة على المتكلّم أو المخاطب أو الغائب من غير أن تكون دالّة على خصوصيّة ماهيّة ذلك الشيء، وهي ثلاثة أنا وأنت وهو، أعْرَفها أنا ثم أنت ثم هو، والدليل على صحّة هذا الترتيب أنّ تصوري لنفسي من حيث إنّي أنا لا يتطرّق إليه الاشتباه فإنّ من المحال أن أصير مشتبهًا بغيري في عقلي أو يشتبه غيري فيّ في عقلي، بخلاف أنت فإنّه قد يشتبه بغيره وغيره يشتبه به، وأمّا أنت فلا شكّ أنّه أعرف من هو، لأنّ الحاضر أعرف من الغائب فالحاصل أن أعرف المضمرات هو قولنا أنا، وأشدّها بعدًا عن العرفان هو قولنا هو، وأمّا أنت فكالمتوسط بينهما، والتأمّل التام يكشف عن صدق ما ذكرناه. (لو، ١٠٧، ١)

- إنّ الألفاظ وضعت دالّة على الأحكام الذهنيّة لا على الموجودات الخارجيّة، فإنّك إذا قلت: العالم قديم فهذا لا يدلُّ على كون العالم قديمًا في نفسه، وإلّا لكنّا إذا قلنا العالم قديم العالم حادث، لزم كون العالم قديمًا وحادثًا معًا، وذلك محال؛ بل هذا الكلام يدلُّ على حكمك بعدم العالم، فثبت أنّ الألفاظ وضعت دالّة على الأحكام الزمنية، لا على الأعيان الخارجيّة، وإذا كان كذلك كان صرف الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من صرفه إلى العدم، لأنّ المدلول القريب للفظ هو الحكم الذهنيّ، أما الأمر الخارجي فمدلول الذهن، وصرف اللفظ إلى مدلوله القريب أولى من صرفه إلى مدلوله البعيد. (لو، ١٣٢، ٥)

- قد يتّفق في بعض الألفاظ كونه مناسبًا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم، لأنّ هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضًا وضعوا لفظ "الخضْم" لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء، ولفظ "القضْم" لأكل اليابس نحو قضمتِ الدابة شعيرها، لأنّ حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب، وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس. (مفا١، ٢٢، ١٥)

- في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني: وهي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقلّ بتحصيل جميع مهمّاته فاحتاج إلى أن يُعرِّف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسّل به إلى الاستعانة بالغير، ولا بدّ لذلك التعريف من طريق، والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ. (مفا١، ٢٥، ٩)

- لمّا ثبت أنّ الألفاظ دلائل على ما في

الضمائر والقلوب، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الإرادات والاعتقادات أو نوع آخر. (مفا١، ٢٦، ٢٣)

- مدلولات الألفاظ قد تكون أشياءَ مغايرة للألفاظ: كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها أيضًا ألفاظًا كقولنا: اسم، وفعل، وحرف، وعام، وخاص، ومجمل، ومبين، فإن هذه الألفاظ أسماء ومسمّياتها أيضًا ألفاظ. (مفا١، ٢٧، ١٥)

- اعلم أنّ الألفاظ على نوعين: مُظْهرة ومُضْمرة: أمّا المظهرة فهي الألفاظ الدالّة على الماهيّات المخصوصة من حيث هي هي، كالسواد، والبياض، والحجر، والإنسان، وأمّا المضمرات فهي الألفاظ الدالّة على شيء ما، هو المتكلِّم، والمُخاطَب، والغائِب، من غير دلالة على ماهيّة ذلك المُعيَّن، وهي ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرفها أنا، ثم أنت، ثم هو، والدليل على صحّة هذا الترتيب أنّ تصوّري لنفسي من حيث أني أنا مما لا يتطرّق إليه الإشتباه، فإنّه من المستحيل أن أصير مشتبهًا بغيري، أو يشتبه بي غيري، بخلاف أنت، فإنّك قد تشتبه بغيرك، وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني، وأيضًا فأنت أعرف من هو، فالحاصل أن أشدّ المضمرات عرفانًا (أنا) وأشدّها بعدًا عن العرفان (هو) وأما (أنت) فكالمتوسط بينهما، والتأمّل التام يكشف عن صدق هذه القضية، ومما يدلُّ علي أنّ أعرف الضمائر قولًا قولي (أنا) أن المتكلِّم حصل له عند الإنفراد لفظ يستوي فيه المذكّر والمؤنّث من غير فصل، لأنّ الفصل إنّما يحتاج إليه عند الخوف من الإلتباس، وههنا لا يمكن الإلتباس، فلا حاجة إلى الفصل. (مفا٤، ١٧٥، ٩)

- أمّا الإفادة اللّفظية فيستحيل تطرّق الكمال والنقصان إليها. فإنّ السّامع للّفظ إمّا أن يكون عالمًا بكونه موضوعًا لمسمّاه، أو لا يكون. فإن كان عالمًا به عَرَف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالمًا به لم يعرف منه شيئًا أصلًا. فالألفاظ في دلالتها أصلًا. إمّا أن تفيد إفادة ناقصة فذلك غير معقول. مثاله: إذا أردت تشبيه زيد، بالأسد في الشجاعة، فإن أفدتَ هذا المعنى بالدّلالة الوضعيّة وقلت: زيد يشبه الأسد في الشجاعة، فقد أفدت مقصودك بألفاظ دالّة عليه دلالة وضعيّة. وهذه الإفادة تمتنع من تطرّق الزيادة والنّقصان إليها، لأنّك إن نقصت من هذه الألفاظ شيئًا فقد نقصت من المعنى لا محالة، وإن زدتَ فيها فقد زدتَ في المعنى لا محالة، وإن أقمتَ مُقام كلّ كلمة ما يُرادِفُها امتنع أن تزداد تلك الإفادة قوّة بسبب ذلك، لأنّ السّامع لها إن عرف كونها موضوعة بإزاء مفهومات الألفاظ الأول كان فهمه منها كفهمه من تلك الألفاظ الأوّل وإن لم يعرف ذلك لم يفهم منها ذلك المعنى. ويخرج من هذا التحقيق أن الإيجاز والاختصار والتّطويل والإطناب والحذف والإضمار يستحيل تطرّقها إلى الدّلالات الوضعيّة. ولهذا السّرّ لم يُستعمل في العلوم العقليّة إلّا الدّلالات الوضعيّة، لعدم احتمالها للزيادة والنّقصان الموقِعَين في الغلط والشُّبهة. (نها، ٩٠، ٧)

ألفاظ متباينة

- أمّا إذا كان المنطوق به ألفاظًا كثيرة، فمدلول

كل واحد منها إمّا أن يكون شيئًا واحدًا، أو أشياء كثيرة. والأول هو الألفاظ المترادفة والثاني هو الألفاظ المتباينة. (شرا، ١١٧، ٢٣)

ألفاظ مترادفة

- أمّا إذا كان المنطوق به ألفاظًا كثيرة، فمدلول كل واحد منها إمّا أن يكون شيئًا واحدًا، أو أشياء كثيرة. والأول هو الألفاظ المترادفة والثاني هو الألفاظ المتباينة. (شرا، ١١٧، ٢٢)

أللهمّ

- التعبير عن اسم الله باللهمّ: إعلم أنّه قد يُعبّر عن هذا الاسم بعبارة أخرى. فيقال اللهمَّ قال سبحانه وتعالى لأشرف البشر ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ (آل عمران: ٢٦)، وحكي في الأنفال عن أشدّ الخلق غلوًّا في الكفر ﴿وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ (الأنفال: ٣٢). واختلف النحويون فقال الخليل وسيبويه؛ معناه يا الله والميم المشدّدة عوض من يا؛ وقال الفرّاء: كان الأصل يا الله أمّنّا بخير؛ فلمّا كَثُرَ في الكلام حذفوا حرف النداء، وحذفوا الهمزة من أم فصار اللهُمَّ. نظيره قول العرب هَلُمَّ. والأصل هل فضمّ أم لها. وعندي (الرازي) هو الأقرب. (لو، ١٢٦، ١٦)

ألم

- إنّ اللذّة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي. (ش٢، ٨٨، ١٥)
- إنّ اللذّة (عبارة) عن إدراك الملائم، والألم عبارة عن إدراك المنافي، وإدراك الملائم والمنافي مشروط بحصول الملائم والمنافي، وحصول الملائم والمنافي، مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان. وذلك إنّما يعقل في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنموّ والذبول. ولمّا كان واجب الوجود لذاته، منزّهًا عن الجسميّة، كان ثبوت الألم واللذّة في حقّه محالًا. (مطل٢، ١١٢، ٧)
- إنّ الشيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته أحد أمرين: إمّا اللذّة، وإمّا السرور. وإنّ الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته: إمّا الألم وإمّا الغمّ. وأمّا كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذّة والسرور، فإنّه يكون مطلوب الحصول لغيره، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ، فهو مطلوب لغيره. (مطل٣، ٢٢، ٢)

إله

- إنّ إله العالم موجود، ليس بجسم ولا بجسمانيّ، وأنّه فاعل مختار وليس موجبًا بالذات. (مطل١، ١٨٦، ٦)
- قولنا "الإله" وهذا الإسم يفيد الكل؛ لأنّه يدلُّ على كونه موجودًا، وعلى كيفيّات ذلك الوجود، أعني كونه أزليًّا أبديًّا واجب الوجود لذاته، وعلى الصفات السلبيّة الدالّة على التنزيه، وعلى الصفات الإضافيّة الدالّة على الإيجاد والتكوين. واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام، وهل يجوز ذلك في دين الإسلام؟ المشهور أنه لا يجوز، وقال بعضهم: إنه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار: يا إله الآلهة، وهو بعيد. (مفا١، ١٤٣، ٤)

- إسم الإله لا يتناول إلّا المعبود الحق، فأمّا المعبود الباطل فإنّما يطلق عليه إسم الإله مع القيد. (مفا٤، ٣٩، ٢١)

- إختلف الناس في تفسير لفظ "الإله" والأصحّ أنّه هو المعبود، وهذه الآية تدلّ على هذا القول لأنّهم ما أثبتوا للأصنام إلّا كونها معبودة، ولأجل هذا قال إبراهيم لأبيه: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾ (الأنعام: ٧٤) وذلك يدلّ على أنّ تفسير لفظ "الإله" هو المعبود. (مفا١٣، ٤٠، ٢٥)

- الإله هو الذي يُستغنى به ولا يُستغنى عنه، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر من غير عكس. (مفا٢٢، ١٥٣، ٣٠)

- إنّ الإله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته، بحيث لا يكون جسمًا ولا متحيّزًا ولا عَرَضًا، وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري (الجسماني) الذي وُجد بعد أن كان معدومًا، وقُتل بعد أن كان حيًّا على قولكم. وكان طفلًا أولًا، ثم صار مترعرعًا، ثم صار شابًّا. وكان يأكل، ويشرب، ويُحدِث، وينام. وقد تقرّر في بداية العقول أن المُحدَث لا يكون قديمًا، والمحتاج لا يكون غنيًّا، والممكن لا يكون واجبًا، والمتغيّر لا يكون دائمًا. (منظ، ٢٢، ٥)

إلهام

- اعلم: أنّ الأفعال الإنسانية لها مبادئ ثلاثة، مرتّبة بعضها على بعض. فأعلاها وأبعدها عن وقوع الفعل: العلم والإدراك. وذلك لأنه ما لم يقع في قلبه: أن الفعل الفلاني راجح النفع، أو خالص النفع، فإنّه لا يفعله. وما لم يقع في قلبه أن الفعل الفلاني راجح الضرر أو خالص الضرر أو معادل الضرر، فإنه لا يتركه. وقد بالغنا في تقرير هذه القاعدة في باب "الدواعي والصوارف" من هذا الكتاب. ولأجل أنّ الإنسان لا يفعل فعلًا، إلّا لطلب الخير، سُمّي هذا الفاعل فاعلًا مختارًا. والمرتبة الثانية - وهي المرتبة المتوسطة - أنّه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح، ترتّب عليه على سبيل اللزوم: حصول ميل قوي متأكّد في الفعل. وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتّب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متأكّد في الترك. والمرتبة الثالثة - وهي المرتبة الأخيرة القريبة المتّصلة بالفعل - أنّ الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك، فإذا انضمّ ذلك الميل المتعيّن إلى تلك القدرة القائمة بالعضو، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة: مؤثّرًا في حصول الفعل وهذا كلام ملخّص معلوم قد سبق تقريره في باب الدواعي والصوارف". وإذا ثبت هذا، فنقول: وسوسة الشياطين وإلهام الملك. إمّا أن يقعا في المرتبة الأخيرة، أو في المرتبة المتوسّطة، أو في المرتبة الأولى. لا جائز وقوعها في المرتبة الأخيرة، لأنّ تأثير مجموع القدرة مع الميل في الفعل: أمر ضروريّ لازم. والواجب لذاته، يمتنع أن يكون لغيره فيه أثر. ولا جائز أيضًا أن يحصل للإلهام والوسوسة أثر في المرتبة المتوسطة. لأنّ تأثير اعتقاد أنّه مشتمل على النفع الخالص أو الراجح في وجود إرادة الفعل: تأثير ذاتي ضروريّ وكذلك تأثير اعتقاد أنّه مشتمل على الضرر الخالص أو الراجح في وجود كراهية الفعل تأثير

ضروريّ، والأشياء الضروريّة يمتنع أن يكون لغيرها فيها أثر. ولمّا بطل هذان القسمان، تعيّن أن يكون تأثير الوسوسة والإلهام في المرتبة الأولى فقط مثل: أنّه كان ناسيًا لما في المعصية الفلانية من اللذّة والطيب والراحة، فالشيطان يذكره بهذه الحالة. أو كان ناسيًا لما في الطاعة الفلانية من البهجة والسعادة والآثار التامة الكاملة، فالملك يذكره ذلك. (مطل٧، ٣٣٠، ٩)

- أخصّ الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر، وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار، وأعني بها إدراكات وعلومًا إمّا على سبيل التجدّد وإمّا على سبيل التذكّر، وإنّما تسمّى خواطر من حيث أنّها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلًا عنها، فالخواطر هي المحرّكات للإرادات، والإرادات محرّكة للأعضاء، ثم هذه الخواطر المحرّكة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشرّ أعني إلى ما يضرّ في العاقبة - وإلى ما ينفع - أعني ما ينفع في العاقبة - فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يُسمَّى إلهامًا، والمذموم يُسمّى وسواسًا. (مفا١، ٨٤، ٢٤)
- متى بحثنا عن الإلهام كان معناه خطور رأي بالبال وغَلَبة على القلب. (مفا٢٢، ٥٢، ٢)

إلهامات

- إنّا قد بيّنا: أنّ النفوس الناطقة أنواع كثيرة، وطوائف مختلفة، ولكل طائفة منها روح فلكي، هو العلّة لوجودها وهو المتكفّل بإصلاح أحوالها، وذلك الروح الفلكي كالأصل والمعدن والينبوع بالنسبة إليها، وسمّيناه بالطباع التام، فلا يمتنع أن يكون الذي يريها في المنامات تارة، وفي اليقظة أخرى، وعلى سبيل الإلهامات ثالثًا، هو ذلك الطباع التام. ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادرًا على أن يتشكّل بأشكال مختلفة، بحسب جسم مخصوص، هو آلته في جميع أعماله. (مطل٨، ١٣٦، ٧)

إلهيّة

- الإله من له الإلهيّة؛ وهي القدرة على الاختراع؛ والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣) قال موسى في الجواب: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الشعراء: ٢٤) فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهيّة الإله القدرة على الاختراع؛ ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع؛ لم يكن هذا الجواب مطابقًا لذلك السؤال. (لو، ١٢٤، ٧)

ألوان

- اعلم أنّ الألوان على قسمين: مُشرِقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق، ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها. والنظر إلى الألوان المشرقة يمدّ الروح ويفرح القلب وتنبسط النفس لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه، والنظر إلى الألوان المظلمة يكدّر الروح ويغمّ القلب. (ش٢، ١١٣، ١٠)
- إن الحرف والصوت كيفيّات محسوسة بحاسة السمع، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيّات محسوسة بحاسة البصر، والطعوم كيفيّات محسوسة بحاسة الذوق، وكذا القول في سائر الكيفيّات المحسوسة. (مفا١، ١١، ٢٦)

أمّ الكتاب

- أما أمُ الكتاب فالمراد أصل الكتاب، والعرب تُسمّي كل ما يجري مجرى الأصل للشيء أمًّا له ومنه أمُّ الرأس للدماغ، وأمُّ القرى لمكّة، وكل مدينة فهي أمٌّ لما حولها من القرى، فكذلك أمُّ الكتاب هو الذي يكون أصلًا لجميع الكتب. (مفا١٩، ٦٦، ٩)
- إنّ أم الكتاب هو علم الله تعالى، فإنّه تعالى عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات وإن تغيّرت، إلّا أنّ علم الله تعالى بها باقٍ منزّه عن التغيُّر، فالمراد بأم الكتاب هو ذاك. والله أعلم. (مفا١٩، ٦٦، ٢١)

إماتة

- فالله سبحانه جعل الإماتة التي هي إعدام الحياة والبعث الذي هو إعادة ما يفنيه ويعدمه دليلين أيضًا على اقتدار عظيم بعد الإنشاء والاختراع. (مفا٢٣، ٨٦، ٢٤)

أمارة

- الأمارة: هي التي يؤدّي النظر الصحيح فيها إلى ظنّ غالب. (ك، ٢٠، ١)
- الأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظنّ وجود المدلول. (مح، ٤٤، ٢٨)

إمام

- الإمام هو الذي يُقْتَدى به. (أر، ٣٣٤، ٦)
- قال الله تعالى في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤) والإمام هو الذي يقتدى به، فلو صدر الذنب عن إبراهيم لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبًا وإنّه باطل. (ع، ٩، ١٧)
- إنّ نصب الإمام يتضمّن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبًا، أمّا الأول فلأنّا نعلم إذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد أتمّ، مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، وأمّا إنّ دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عند من يقول بالوجوب العقليّ، وبضرورة العقل عند من يقول به. (مح، ١٨٤، ٦)
- الإمام اسم من يؤتم به كالإزار لما يؤتزر به، أي يأتمّون بك في دينك. (مفا٤، ٣٩، ٧)
- الإمام في اللغة من ائتم به قوم كانوا على هدى أو ضلالة فالنبيّ إمام أمّته، والخليفة إمام رعيّته، والقرآن إمام المسلمين وإمام القوم هو الذي يُقتدى به في الصلاة. (مفا٢١، ١٧، ١٠)

إمامة

- قالت الإثنا عشريّة والشيعة وجوب العصمة شرط لصحّة الإمامة، وقال الباقون ليس كذلك. (مع، ١٠٢، ٢٠)
- أجمعت الأمّة على أنّه يجوز إثبات الإمامة بالنص، وهل يجوز بالإختيار أم لا. قال أهل السنّة والمعتزلة يجوز، وقالت الإثنا عشريّة لا يجوز إلّا بالنص، وقالت الزيديّة يجوز بالنص ويجوز أيضًا بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهليّة. (مع، ١٠٣، ٢)

أمانة

- اعلم أنّ الأمانة عبارة عمّا إذا وجبَ لغيركَ

عليك حق فأدّيتَ ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة. (مفا١٠، ١٤٠، ٢٠)

أمّة

- يجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمّة، فإنّ الأمّة إسم للجماعة التي تؤمّ جهة واحدة، ولا شكّ أنّ أهل كل عصر، كذلك ولأنه تعالى قال: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) فعبّر عنهم بلفظ النكرة، ولا شكّ أنّ هذا يتناول أهل كل عصر. (مفا٤، ١٠٠، ٢٤)
- الأمّة القوم المجتمعون على الشّيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض، وهو مأخوذ من الائتمام. (مفا٦، ١١، ٩)
- الأمّة هي الجماعة في كل زمان، ومعلوم من حالها التقارب في الأجل، لأنّ ذكر الأمّة فيما يجري مجرى الوعيد أفخم، وأيضًا فالقول الأول: يقتضي أن يكون لكل أمّة من الأمم وقت معيّن في نزول عذاب الإستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأنّ أمتنا ليست كذلك. (مفا١٤، ٦٨، ٥)
- إنّ الأصل في الأمّة هم الناس والفرقة. فإذا قلت: جاءني أمّة من الناس، فالمراد طائفة مجتمعة. (مفا١٧، ١٨٩، ٢٠)
- إنّ اشتقاق الأمّة من الأم، وهو القصد، كأنه يعني الوقت المقصود بإيقاع هذا الموعود فيه. (مفا١٧، ١٨٩، ٢٥)
- الحين إنّما يحصل عند اجتماع الأيام الكثيرة، كما أن الأمّة إنّما تحصل عند اجتماع الجمع العظيم، فالحين كان أمّة من الأيام والساعات. (مفا١٨، ١٤٨، ٢٢)
- الأمة المِلّة وهو إشارة إلى ملّة الإسلام، أي أنّ ملّة الإسلام هي ملّتكم التي يجب أن تكونوا عليها يشار إليها بملّةٍ واحدةٍ غير مختلفةٍ، وأنّا إلهكم إله واحد فاعبدون. (مفا٢٢، ٢١٩، ٨)
- أمّة جماعة كثيرة العدد من الناس من أناس مختلفين. (مفا٢٤، ٢٣٩، ٦)

امتداد

- المادّة إمّا أن يكون لها في حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيّتها بُعْد وامتداد وإمّا أنْ لا يكون، فإن كان لها في حقيقة ذاتها بُعْد وامتداد فتكون المادّة لذاتها لا لصفة مغائرة لها ممتدّة في الجهات، وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرًا حالًا في المادّة، وإن لم يكن للمادّة في خصوصيّة ذاتها بُعْد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ذلك شرطًا في صحة الحركة على البُعْد والامتداد. (أر، ٢١، ٤)

امتداد جسماني

- إن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود. (ش١، ٣٢، ١٦)

امتناع

- أمّا أنّ الامتناع لا يكون أمرًا ثبوتيًا فلأنّ الامتناع لو كان أمرًا ثبوتيًا لكان الموصوف به ثبوتيًا، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتًا وهو محال، وإمّا أنّ الإمكان لا يمكن أن يكون أمرًا ثبوتيًا فذلك لأنّه لو كان أمرًا ثبوتيًا لامتنع كونه واجبًا لذاته بل يكون ممكنًا لذاته فيكون إمكانه زائدًا عليه ويلزم التسلسل. (أر، ٢٣، ٨)

- ثبت في علم المنطق أنّ الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لنِسَب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا الإنسان يجب أن يكون حيوانًا، فالإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسمّاة بالرابطة، ثمّ هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول. (أر، ١٠٢، ١٦)

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنّا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شرا، ١٣٠، ٣)

- إنّ الإمتناع لا يمكن أن يكون حكمًا ثبوتيًّا. (مب١، ١١٩، ١)

- إنّ مسمّى الإمتناع ليس بموجود ولا معدوم، وذلك هو الواسطة. (مح، ٣٤، ٥)

- في بيان أنّ الوجوب مفهوم ثبوتيّ: أنّ الوجوب ماهيّة مركّبة من قيدين، أحدهما: أنّه لا يمتنع وجوده. والثاني: أنّه يمتنع عدمه. أمّا القيد الأول وهو قولنا إنّه لا يمتنع وجوده، فهذا مفهوم ثابت. لأنّ الامتناع قيد عدميّ، إذ لو كان موجودًا، لكان الموصوف به أولى أن يكون موجودًا. ضرورة أنّ العدم المحض يمتنع كونه موصوفًا بالصفة الموجودة، وإذا ثبت أنّ الامتناع صفة موجودة، وهذا يدلّ على أنّ هذا القيد مفهوم ثبوتيّ. وأمّا القيد الثاني، وهو قولنا: إنّه يمتنع عدمه، فلا يتعلّق غرضنا ببيان كونه وجوديًّا أو عدميًّا، لأن البحث الأول يكفي في إفادة المقصود. (مطل١، ٢٨٤، ٦)

- الحكم على الشيء بالوجوب تارة، والإمكان ثانيًا، وبالامتناع ثالثًا: اعتبارات ذهنيّة لا حصول لها في الأعيان بل في الأذهان بخلاف ما إذا عقلنا: أنّ الفلك ما هو؟ وأنّ العالَم ما هو؟ فإنّ هذه المعلومات موجودات في الأعيان، وليست اعتبارات ذهنيّة. فظهر الفرق بين البابين والله أعلم. (مطل٤، ١٦٢، ١٢)

- صانع العالَم حيّ لأنّا قد دللنا على أنّه قادر عالِم، ولا معنى للحيّ إلّا الذي يصحّ أن يقدر ويعلم. وهذه الصحة معناها نفي الإمتناع، ومعلوم أنّ الإمتناع صفة عدميّة، فنفيها يكون نفيًا للنفي، فيكون ثبوتًا، فكونه تعالى حيًّا صفة ثابتة. (مع، ٤٤، ١١)

أمثَل

- الأمثل: الأشبه بالحق، وقيل الأمثل الأوضح والأظهر. (مفا٢٢، ٨١، ٦)

أمر

- قد يوجد الأمر بدون الإرادة، وقد توجد الإرادة بدون الأمر. أمّا أنّه قد يوجد الأمر بدون الإرادة، ففي صور: إحداها: أنّ السلطان إذا أمر "زيدًا" أن يأمر عمرًا بشيء، فقد يكون زيد كارهًا لصدور ذلك الفعل من "عمرو" إلّا أنّه يأمر لأجل أنّ السلطان أمره بذلك. فههنا الأمر حاصل، والإرادة غير حاصلة. ثانيها: ما ذكره أصحابنا - رحمهم الله - من أنّ الرجل إذا ضرب عبده، فشكى العبد ذلك إلى السلطان، فقال السلطان: لِمَ ضربت عبدك؟ فقال: إنّه لا يطيعني، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد: افعل كذا وكذا. فالأمر قد حصل ههنا، مع أنّه لا يريد إقدامه على ذلك الفعل، لأنّه لو أقدم عليه لما تمهّد عذره عند السلطان. وثالثها: أنّه تعالى لمّا أخبر عن أبي جهل وأبي لهب أنّهما يموتان على الكفر. فالنبيّ - عليه السلام - ما كان يريد الإيمان منهما لأنّ من لوازم صدور الإيمان منهما، دخول الكذب في كلام الله تعالى. ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته. فثبت: أنّه عليه السلام ما كان يريد الإيمان منهما، وكان صلّى الله عليه وسلّم يأمرهما بالإيمان، فعلمنا: أنّ الأمر قد يحصل بدون الإرادة. وأمّا أنّ الإرادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر، فإنّ الإنسان قد يصرّح بذلك. ويقول: أريد منك أن تفعل هذا، إلّا أنّي لا آمرك به. (خل، ٥٣، ١٧)

- اتّفقُوا على أنّ لفظة "الأمرِ" حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ واختلفُوا في كونِهِ حقيقةً في غيرِهِ: فزعمَ بعضُ الفقهاء: أنّه حقيقةٌ في الفعلِ أيضًا. والجمهورُ: علَى أنّه مُجازٌ فيهِ. وزعمَ أبو الحسينِ (البصريُّ): أنّه مُشتركٌ بينَ "القولِ المخصوصِ" وبين "الشيء" وبينَ "الصفةِ"، وبينَ "الشأنِ" و"الطريقِ". والمختارُ: أنّه حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ فقط. (محصل١، ٧، ٢)

- أهلُ اللُّغةِ يستعملونَ لفظةَ "الأمرِ" في الفعلِ، وظاهرُ الاستعمالِ الحقيقةُ. بيان الاستعمالِ: القرآنُ، والشعرُ، والعرفُ. (محصل١، ١٠، ١٠)

- لا نسلِّمُ استعمالَ هذا اللّفظِ (الأمر) في الفعلِ - من حيثُ إنّهُ فعلٌ. (محصل١، ١٤، ٩)

- الأمرُ "طلبُ الفعلِ بالقولِ - علَى سبيلِ الاستعلاء". (محصل١، ٢٢، ١٠)

- حقيقةُ الأمرِ مغايرةٌ لحقيقةِ الإرادةِ وغيرُ مشروطةٍ بِهَا. (محصل١، ٢٦، ١٢)

- (الأمر) لو جعلناهُ حقيقةً في الصيغةِ - كانَ مجازًا في المدلولِ: تسميةً للمدلولِ باسمِ الدليلِ، ولو جعلناهُ حقيقةً في المدلولِ - كانَ مجازًا في الدليلِ: تسميةً للدليلِ باسمِ المدلولِ؛ والأوّلُ أولى؛ لأنّه يلزمُ من فهمِ الدليلِ فهمُ المدلولِ، أمّا لا يلزمُ من فهمِ المدلولِ فهمُ الدليلِ، بل فهمُ دليلٍ معيّنٍ. (محصل١، ٣٥، ٥)

- الأمرُ: اسمٌ لمطلقِ اللّفظِ الدالِّ علَى مطلقِ الطلبِ. (محصل١، ٤٠، ٧)

- الطلبُ النفسانيُّ أمرٌ باطنٌ - فلا بدَّ من الاستدلالِ عليهِ (الأمر) بأمرٍ ظاهرٍ، والإرادةُ أمرٌ باطنٌ مفتقرةٌ إلى المعرِّفِ: كافتقارِ الطلبِ إليهِ، فلو توقّفتْ دلالةُ الصيغةِ على الطلبِ - على تلكَ الإرادةِ - لمَا أمكنَ الاستدلالُ

بالصيغةِ على ذلك الطلب ألْبَتَّةَ. (محصل١، ٤٢، ٧)

- لَوْ لَمْ يكنْ الأمرُ مُلزمًا للفعلِ - لَمَا كانَ إلزامُ الأمرِ سببًا للزومِ المأمورِ بِهِ، لكنَّهُ سببٌ للزومِ المأمورِ بِهِ: فوجبَ أنْ يكونَ الأمرُ مُلزمًا للفعلِ. (محصل١، ٧٣، ٢)

- تعالى رتَّبَ استحقاقَ العقابِ على مخالفةِ الأمرِ، وترتيبُ الحكمِ على الوصفِ مشعرٌ بالعِلِّيَّةِ. (محصل١، ٩٠، ٢)

- الأمرُ الواردُ عقيبَ الحظرِ، والاستئذانِ - "للوجوب" خلافًا لبعضِ أصحابنا. (محصل١، ١٥٩، ٢)

- الأمر طلبُ الفعلِ، والنهي طلبُ التركِ فإذًا كان النهيُ - الذي - هو أحدُ الطلبين - يفيدُ التكرارَ فكذا الآخر. (محصل١، ١٧٠، ٢)

- إنَّ الأمرَ والخبرَ المقيّدَ بالاسم - لا يدلُّ على نفيِ حكمِ ما عداهُ: كقول القائلِ: زيدٌ في الدارِ، لا يدلُّ على أن عمرًا ليس فيهَا؛ وإذا أمرَ بشيءٍ لا يدلُّ على أنَّ غيرَهُ ليسَ بواجبٍ. (محصل١، ٢٢٥، ٦)

- الأمر المُقيّد بالصفةِ. وهو كقوله: زكُّوا عن الغنمِ السائمةِ. واختلفوا في أنّه هل يدلُّ ذلكَ على أنّه لا زكاةَ في غيرِ السائمةِ؟. الحقُّ: أنّه لا يدلُّ - وهو قولُ أبي حنيفةَ - رحمه الله - واختيارُ ابنِ سريجٍ، والقاضي أبي بكرٍ، وإمام الحرمينِ - والغزالي، وقولُ جمهورِ المعتزلةِ. وذهبَ الشافعيُّ، والأشعريُّ - رضي الله عنهما - ومعظمُ الفقهاءِ - منّا: إلى أنّه يدلُّ. (محصل١، ٢٢٨، ٧)

- الأمرُ بالأشياءِ قد يكونُ على الترتيبِ، وقد يكونُ على البدلِ. وعلى التقديرين: قد يكونُ الجمعُ محرَّمًا، ومباحًا، ومندوبًا. مثال المحرَّمِ في الترتيبِ -: أكلُ الميتةِ، وأكلُ المباحِ. وفي البدلِ -: تزويجُ المرأةِ من كُفْئَيْنِ. ومثال المباحِ في الترتيب -: الوضوءُ والتيمُّمُ. وفي البدلِ: سترُ العورةِ بثوبٍ بعدَ ثوبٍ. ومثال المندوب في الترتيب: الجمعُ بينَ خصالِ كفارةِ الفطرِ. وفي البدلِ الجمعُ بينَ خصالِ كفّارةِ الحنثِ. واللهُ أعلم. (محصل١، ٢٨٣، ٦)

- الأمرُ بالشيءِ أمرٌ بِمَا لا يتمُّ الشيءُ إلا بِهِ - بشَرْطَين: أحدهُما: أن يكونَ الأمرُ - مطلقًا. والآخرُ أنْ يكونَ الشرطُ مقدورًا للمكلَّفِ. (محصل١، ٣١٧، ٥)

- صيغة الأمرِ - هي صيغةُ النهيِ، بل المرادُ: أنَّ الأمرَ بالشيءِ دالٌّ على المنعِ من نقيضِهِ، بطريقِ الالتزامِ. (محصل١، ٣٣٤، ٤)

- الأمرُ بالشيء نهيٌ عن الإحلالِ به بـ "الذاتِ"، ونهي عن أضدادِهِ الوجوديّةِ بـ "العَرَضِ والتبعِ". (محصل١، ٣٣٧، ١١)

- إنَّ موافقة الشيء عبارة عن الإتيان بما يقتضي تقرير مقتضاه، فإذا دلَّ على حقية الشيء كان الإعتراف بحقيته يقتضي تقرير مقتضى ذلك الدليل، أمّا الأمر فلما اقتضى دخول الفعل في الوجود كانت موافقته عبارة عمّا يقرِّر ذلك الدخول، وإدخاله في الوجود يقتضي تقرير دخوله في الوجود، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه. (مفا٢٤، ٤٢، ٤)

أمر بالشيء

- قلنا (الرازي) لا نسلّم أنّ الأمر بالشيء يستدعي إرادة المأمور به. (أر، ٢٤٥، ١٩)

- الأمر بالشيء لا يكون إلّا عند عدم اشتغال

المأمور بالمأمور به إذ لا يصلح أن يقال للجالس اجلس وللساكت اسكت. (مفا٢٥، ١٨٩، ١٥)

أمر حقيقي

- إنّ الباري تعالى موصوف بكلام النفس، فالذي يدلّ عليه ما ثبت عندنا بالتواتر والظواهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام أنّه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا، ولمّا ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى آمرًا وناهيًا ومخبرًا. وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الأمر والنهي والخبر إمّا أن يكون من باب الألفاظ والعبارات وإمّا أن يكون من باب المعاني والحقائق، فإن كان الأول فتلك العبارات والألفاظ لا بدّ وأن تكون دالّة على المعاني والمدلولات، فمدلول هذه العبارات في حقّ الله تعالى إمّا أن يكون هو الإرادات والاعتقادات وإمّا أن يكون معنى مغايرًا لها، لا جائز أن تكون تلك المعاني هي الإرادات والاعتقادات لأنّا بيّنا أنّ الأمر قد يوجد بدون الإرادة، والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات، فثبت أنّ مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الاعتقادات والإرادات، فثبت أنّه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير لإرادته، وأنّه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه، ونحن نُسمّي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب. (أر، ١٧٨، ٢٥)

أمر مطلق

- الأمرُ المطلقُ لا يُفيدُ التكرارَ، بل يُفيدُ طلبَ الماهيّةِ - من غيرِ إشعارٍ بالوحدةِ والكثرةِ، إلا أنَّ ذلكَ المطلوبَ لمّا حصلَ بالمرّةِ الواحدةِ: لا جرمَ يُكتفَى بِهَا. والأكثرونَ خالفُوا فيهِ؛ وهم ثلاث فرق: إحداها: الّذِينَ قالوا: إنّهُ يقتضِي المرّةَ الواحدةَ لفظًا. والثانيةُ: أنّه يقتضِي التكرارَ. وثالثُها: التوقُّفُ، إمّا لادّعاءِ كونِ اللّفظِ مشتركًا بينَ المرّةِ الواحدةِ، والتكرارِ. أو لأنّه لا يُدرى أنّهُ حقيقةٌ في المرّةِ الواحدةِ، أو في التكرارِ. (محص١، ١٦٢، ١٢)

- الأمرُ المطلَقُ - وهوَ أنْ يقولَ: "إفْعَلْ"، ولا يُقيِّدُهُ بزمامٍ معيّنٍ، فإذَا لم يفعلْ المكلّفُ ذلكَ في أوّلِ أوقاتِ الإمكانِ، فهلْ يجبُ فعلُهُ فيما بعدَهُ، أو يحتاجُ إلى دليلٍ؟. أمّا نفاةُ الفورِ - فإنّهم يقولونَ: الأمرُ يقتضِي الفعلَ مطلقًا، فلا يخرجُ عن العهدةِ إلّا بفعلِهِ. وأمّا مثبتوه - فمنهم من قالَ: إنّهُ يقتضِي الفعلَ بعد ذلكَ - وهو قولُ أبِي بكر الرازيِّ - الجصّاص - ومنهم من قالَ: لا يقتضيهِ، بلْ لا بدَّ في ذلكَ من دليلٍ زائدٍ. (محص١، ٤٢٢، ١١)

أمر مقيّد

- الأمرُ المقيّد - كما إذَا قالَ: "إفْعَلْ في هذا الوقتِ" - فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقتُ -: فالأمر الأوّلُ، هل يقتضِي إيقاعَ ذلكَ الفعلِ فيما بعدَ ذلكَ الوقتِ؟. الحقُّ: لا؛ لوجهينِ: الأوّل: أنَّ قولَ القائلِ لغيرِه: "إفْعلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعةِ"، لا يتناولُ ما عدا يومَ الجمعةِ، وما لا يتناوَلُهُ الأمرُ - وجبَ أنْ لا يدلَّ عليه بإثباتٍ، ولا بنفيٍ بل لو كانَ قولَهُ: "إفْعَلْ هذا الفعلَ يومَ الجمعةِ

"موضوعًا في اللُّغةِ لطلبِ الفعلِ - في يوم الجمعة - وإلّا ففيما بعدَها - فهاهنا، إذَا تركَه يومَ الجمعةِ -: لزمه الفعلُ فيما بعدَهُ، ولكن - على هذا التقدير-: يكونُ الدالُّ على لزومِ الفعلِ فيما بعدَ يوم الجمعةِ، ليسَ مجرَّدُ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ، بلْ كونُ الصيغةِ موضوعةً لطلبِ يومِ الجمعةِ وسائرِ الأيام. ولا نزاعَ - في هذه الصورة - وإنّما النزاعُ - في أنَّ مجرَّدَ طلبِ الفعلِ يومَ الجمعةِ لا يقتضِي إيقاعَهُ بعدَ ذلك. الثاني: أنَّ أوامرَ الشرعِ تارةً لم تستعقبْ وجوبَ القضاءِ - كما في صلاةِ الجمعةِ، وتارة استعقبته؛ ووجودُ الدليلِ - مع عدَمِ المدلولِ - خلافُ الأصلِ -: فوجبَ أنْ يقالَ: إنَّ إيجابَ الشيءِ لا إشعارَ له بوجوبِ القضاءِ، وعدمِ وجوبِهِ. (محص١، ٤٢٠، ٥)

أمر ونهي

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فأمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شرا، ١١٩، ١٨)

أمران غير أضافيين

- إنّ كل أمرين غير إضافيين متلازمين فإن أحدهما يكون محتاجًا إلى الآخر، والتشكّل والجسمية كذلك. (ش١، ٥٤، ١٣)

إمساك

- الإمساك خلاف الإطلاق والمساك والمسكة اسمان منه، يقال: إنّه لذو مسكة ومساكة إذا كان بخيلًا. (مفا٦، ٩٧، ٢٦)

إمكان

- أمّا أنّ الامتناع لا يكون أمرًا ثبوتيًا فلأنّ الامتناع لو كان أمرًا ثبوتيًا لكان الموصوف به ثبوتيًا، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتًا وهو محال، وإمّا أنّ الإمكان لا يمكن أن يكون أمرًا ثبوتيًا فذلك لأنّه لو كان أمرًا ثبوتيًا لامتنع كونه واجبًا لذاته بل يكون ممكنًا لذاته فيكون إمكانه زائدًا عليه ويلزم التسلسل. (أر، ٢٣، ٩)
- إنّ الأثر حال بقائه ممكن الوجود فلا بدّ له من مؤثّر، فالشيء حال بقائه مفتقر إلى المؤثّر، إنّما قلنا أنّ الأثر حال بقائه ممكن الوجود لأنّ المراد من الإمكان كون تلك الماهيّة في نفسها قابلة للعدم والوجود، وكونها في نفسها غير متأبية من الأمرين، فتلك الماهيّة من حيث هي هي إن كانت متأبية من قبول العدم وجب أن تكون كذلك أبدًا، وإن كانت هويّتها من حيث هي هي لا تأبى عن قبول العدم كانت هذه الحالة حاصلة أبدًا، فكانت ممكنة أبدًا، وأمّا أنّ الممكن لا بدّ له من مؤثّر فهو ظاهر. وإذا ظهرت المقدّمتان ثبت أنّ الممكن حال بقائه مفتقر

إلى المؤثّر وذلك يقدح في أنّ الافتقار إلى المؤثّر لا يحصل إلّا حال الحدوث. (أر، ٣٦، ٨)

- إنّ الإمكان لا يمكن أن يكون صفة موجودة ويدلّ عليه وجوه. أحدها أنكم سلّمتم أنّ الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان إمّا أن تكون قائمة به أو بغيره، لا جائز أن تكون قائمة به وإلّا لزم قيام الموجود بالمعدوم، ولا جائز أن تقوم بغيره لأنّ صفة الشيء لا يعقل قيامها بغيره، كما أنّ الحركة التي يكون الجسم موصوفًا بها يمتنع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم. (أر، ٥١، ٢٤)

- لا يقال الممكن إنّما يفتقر إلى الهيولى إذا كان مُحْدَثًا لأنّه قبل حدوثه غير موجود فلا بدّ له من شيء آخر يكون موجودًا قبل حدوثه حتى يكون ذلك الشيء محلًّا لذلك الإمكان، أمّا العقل الفعّال والهيولى لمّا كانا موجودين أزلًا وأبدًا كان إمكانه قائمًا به فلا يفتقر إلى هيولى أخرى وهو باطل. لأنّا نقول (الرازي) ثبوت الإمكان للماهيّة الممكنة يكون على سبيل الوجوب الذاتي، فإذًا كان شرط قيام الإمكان به كونه في نفسه موجودًا، وثبوت الإمكان له أمر واجب لذاته، وما كان شرطًا لما كان واجبًا لذاته أولى بأن يكون واجبًا لذاته، فيلزم أن يكون ثبوت الوجوب لهذه الأشياء واجبًا بالذات، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبًا لذاته وهو محال. فثبت بهذه الدلائل أنّ الإمكان لا يعقل أن يكون صفة موجودة. (أر، ٥٢، ٢٥)

- الإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًّا، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، والفرق بين هذين الأمرين ظاهر. (أر، ٦٨، ٢١)

- إنّه لا نزاع في أنّ الإمكان مُتعلّق بطرفي الوجود والعدم، إلّا أنّ رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثّر في الوجود، ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثّر في الوجود، وهذا هو الكلام المشهور من أنّ علّة العدم هي عدم العلّة. (أر، ٧٩، ١٣)

- ثبت في علم المنطق أنّ الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا الإنسان يجب أن يكون حيوانًا، فالإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسمّاة بالرابطة، ثمّ هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول. (أر، ١٠٢، ١٦)

- إنّ علّة صحة المقدوريّة هي الإمكان، والإمكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات، وإذا كانت العلّة مشتركة فيها كان الحكم كذلك، فإذًا كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصحّ أن تكون مقدورة لله تعالى، والمقتضي لكونه قادرًا على المقدور هو ذاته، ونسبة الذات إلى الكل على السويّة، فلمّا اقتضت الذات كونه تعالى قادرًا على البعض وجب أن تقتضي كونه قادرًا على الكلّ، فثبت أنّه تعالى قادر على كل الممكنات. (أر، ٢٣٧، ٢١)

- إنّ صفة الإمكان صفة واحدة في الممكنات وأنّها محوجة إلى المؤثّر، فأمّا أن يقال الإمكان يحوج إلى مؤثّر مُعيَّن أو يحوج إلى

مؤثّر غير مُعيَّن، والثاني محال لأنّ ما لا يكون معيّنًا في نفسه لا يكون موجودًا، وما لا يكون موجودًا استحال احتياج غيره إليه في الوجود، فإذًا الإمكان يحوج إلى شيء مُعيَّن، فذلك المُعيَّن إمّا أن يكون من الممكنات وإمّا أن لا يكون، لا جائز أن يكون من الممكنات وإلا لكان إمكان ذلك الشيء يحوجه إلى نفسه، وحينئذٍ يكون موجدًا لنفسه، وكل ما كان موجدًا لنفسه كان واجبًا لذاته، فيكون الممكن لذاته واجبًا لذاته وهو محال، ولما بطل أن يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت أنّه واجب لذاته فثبت أنّ الإمكان يحوج جميع الممكنات إلى الموجود الواجب لذاته، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات وهو المطلوب. (أر، ٢٣٨، ٩)

- الإمكان سابق على الحصول لا أن الحصول سابق على الإمكان. (ش١، ١٧٧، ٤)

- الإمكان: إما أن يكون أمرًا وجوديًّا أو عدميًّا، لا جائز أن يكون عدميًّا لأنه لا فرق بين قولنا ليس للشيء إمكان وبين قولنا إمكان عدمي، إذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الأمور العدمية وذلك محال، لأن الفرق والامتياز لا يحصلان إلّا عند اختصاص كل واحد من تلك الأمور المتمايزة لخاصيّة بها تمتاز عن الآخر. ولا معنى للموجود إلا ما كان كذلك، فيلزم انقلاب المعدوم موجودًا وذلك محال. (ش١، ٢٢٦، ١١)

- الإمكان أمر ثبوتي. (ش١، ٢٢٦، ٢٨)

- إنّ الإمكان ليس أمرًا وجوديًّا، وما لا يكون موجودًا لا يكون علّة للموجود. (ش٢، ٤٨، ٢٤)

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شرا، ١٣٠، ٣)

- الإمكان قد نعني به سلب الضرورة عن أحد الطرفين. فإن سلبنا الضرورة عن طرف العدم، عبّرنا عنه بقولنا: يمكن أن يكون، بمعنى: أنّه لا يمتنع وجوده. وحينئذٍ يدخل فيه الواجب لذاته. وإنْ سلبنا الضرورة عن طرف الوجود، عبّرنا عنه بقولنا: يمكن أن لا يكون، بمعنى أنّه لا يمتنع عدمه وحينئذٍ يدخل فيه الممتنع لذاته. (شرا، ١٣٣، ١٢)

- اعلم: أنّ الضرورة والإمكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء في نفسه، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن. أمّا الأوّل فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو، مع قطع النظر عن العقول والأفهام. وأمّا الثاني فهو أن يكون المعتبر كيفيّة حكم العقل

بذلك. فإن حكم حكمًا جزمًا فذاك هو الضروريّ بحسب الذهن، وإن توقّف ولم يجزم بالحكم، فذاك هو الممكن بحسب الذهن. (شرا، ١٣٥، ١)

- أمّا الإمكان فالمراد إمّا الإمكان العام أو الخاص أو الأخصّ أو الاستقباليّ، وأقسام الخاصّ خمسة. لأنّ الممكن الخاص إمّا أن يكون دائم الثبوت، أو دائم العدم، أو راجح الوجود، أو راجح العدم، أو متساوي الطرفين. ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية. فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الإمكان: ستة عشر. (شرا، ١٨٢، ١٢)

- الإمكان قد يراد به ما يلزم سلب الإمتناع، وعلى هذا التفسير فما ليس بممكن فهو ممتنع، فالواجب داخل في هذا الممكن. وقد يراد به ما يلزم سلب الإمتناع والوجوب معًا، ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير ثلاثة: الممكن والواجب والممتنع. وقد يراد به ما يلزم سلب الإمتناع والوجوب بحسب الذات والوصف والوقت وهو كالكتابة للإنسان، ويكون التقسيم بحسب هذا التفسير أربعة: الواجب والممتنع والممكن الذي يكون ضروريًا بحسب الوصف والوقت والذي لا يكون ضروريًا بحسب شيء من هذه الإعتبارات. وقد يراد به شيء آخر وهو أن يكون الإلتفات إلى كيفية الحمل لا بحسب حال الحاضر والماضي بل بحسب الإستقبال، وهو أن يكون المعنى غير ضروريّ الوجود والعدم في أي وقت فرض في المستقبل، وهو ممكن. ومنهم من شرط في هذا الممكن أن يكون معدومًا في الحال ويظن أنّه إذا كان موجودًا في الحال فقد صار ضروريّ الوجود، وما صدق عليه أنّه ضروريّ الوجود لا يصدق عليه أنّه ممكن الوجود، لكنّه لا يعلم أنّه إذا فرَضَه معدومًا في الحال فقد صار واجب العدم في الحال، فإن لم يصر هذا لم يصر ذلك (ل، ١٦، ٣)

- كل حادث فإنّه مسبوق بإمكان حدوثه، وذلك الإمكان يستدعي محلًّا. (ل، ٤٩، ١٧)

- الإمكان ثبوتي وليس هو عبارة عن تمكّن القادر من التأثير. (ل، ٩٣، ٧)

- الإمكان صفة للممكن والصفة مفتقرة إلى الموصوف والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان. (ل، ٩٣، ١٥)

- الإمكان أمر وجودي. (مب١، ١١٨، ٢١)

- إنّ الإمكان ليس وصفًا ثبوتيًّا. (مب١، ١١٩، ١٥)

- إنّ الإمكان محوج إلى السبب. (مب١، ١٢٥، ١١)

- الإمكان أمر إضافي نسبي فلا يكون جوهرًا. (مب١، ١٣٦، ٦)

- لمّا سمّوا (الفلاسفة) الإمكان بالقوة سمّوا الأمر الذي يتعلّق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل. (مب١، ٣٨٠، ٣)

- إن الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الإحتياج، وإنّما المحوج هو الإمكان. (مب١، ٤٩٢، ٨)

- الإمكان وحده غير صالح للعلّية. (مب١، ٤٩٥، ١٩)

- الإمكان أمر عدميّ والأمور العدميّة غير صالحة للمؤثّرية، فالإمكان غير صالح للمؤثّرية. (مب١، ٤٩٦، ١)

- إنّ الإمكان وصف ثابت في الذهن لا تحقّق له في الخارج. (مح، ٦١، ١٣)

- علّة الحاجة إلى المؤثّر الإمكان لا الحدوث. (مح، ٦٦، ١٥)

- إنّه لمّا ثبت بالوجوه المذكورة أنّ العلم باحتياج المُحْدَث إلى المؤثّر أمر ضروريّ بديهيّ. فنقول: إنّه يلزم منه كون الإمكان محوجًا إلى المؤثّر، والدليل عليه: أنّا إذا فرضنا الشيء قديمًا أزليًّا ومع كونه كذلك، فإذا فرضناه واجب الوجود لذاته فههنا إذا حصل اعتقاد كونه أزليًّا وحصل أيضًا اعتقاد كونه واجب الوجود لذاته فمع حصول هذين الاعتقادين، يستحيل منّا أن نعتقد فيه كونه محتاجًا في وجوده إلى مُرجِّح ومؤثّر، وهذا يدلُّ على أنّ منشأ الحاجة إمّا الحدوث وإمّا الإمكان، لأنّا عند فرض زوال هذين المفهومين لما امتنع الحكم علينا بالحاجة، ثبت أنّ المقتضي للحاجة إمّا مجموع هذين القيدين أو أحدهما، وإذا ثبت هذا. فنقول: الحدوث يمتنع أن يكون علّة للحاجة، أو أن يكون جزء العلّة، أو أن يكون شرط العلّة، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار، بقي أنّ المؤثّر في هذه الحاجة ليس إلّا الإمكان، وبهذا الطريق يظهر لنا أنّ الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثّر. (مطل١، ٨٤، ١)

- إنّا (الرازي) قد بيّنّا أنّ العلم البديهيّ حاصل بافتقار المُحْدَث إلى المؤثّر، وبيّنّا أيضًا: أنّ علّة تلك الحاجة إمّا الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما، وبيّنّا أيضًا أنّ الحدوث ليس علّة تامّة ولا شطر العلّة ولا شرطًا لها، فكان ساقطًا عن درجة الاعتبار بالكليّة، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق إلّا الإمكان وهذا يدلُّ على أنّ علّة الحاجة هي الإمكان. (مطل١، ٨٨، ١٥)

- المراد من الإمكان كون الشيء في نفسه، بحيث يصحّ أن تبقى هويّته وأن لا تبقى، ولا شكّ أنّ المحكوم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مُفْرَد لا مركّب. (مطل١، ١١٧، ٢٠)

- الإمكان علّة لاحتياج وجود الممكن إلى المؤثّر، وإذا كان كذلك. لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدمُ الممكن إلى المؤثّر. (مطل١، ١١٨، ١٢)

- إنّ مرادنا (الرازي) من لفظ الإمكان، هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمرّ على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك. (مطل١، ٢٠٥، ١٨)

- الإمكان، ليس من الأمور الموجودة، وما لا يكون موجودًا امتنع كونه علّة لشيء موجود. وإنّما قلنا: إنّ الإمكان ليس من الأمور الموجودة، لأنّه لو كان موجودًا، لكان إمّا أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته. لا جائزًا أن يكون واجبًا لذاته، لأنّه يثبت بالدليل أن واجب الوجود لذاته ليس إلّا واحدًا، ولأنّ الإمكان صفة للممكن، وصفة الشيء مفتقرة إليه، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان. ولا جائز أن يكون ممكنًا لذاته، وإلّا لكان إمكانه زائدًا عليه، ولزم التسلسل، فثبت أنّ الإمكان ليس من الموجودات. فنقول: وما كان معدومًا يمتنع أن يكون علّة لشيء موجود، لأنّ العدم نفي محض، والنفي المحض يمتنع كونه علّة للموجود، فيثبت بهذا البرهان: إنّ الإمكان يمتنع أن يكون علّة لشيء من الموجودات. (مطل٣، ٩٢، ٧)

- الحكم على الشيء بالوجوب تارة، والإمكان ثانيًا، وبالامتناع ثالثًا: اعتبارات ذهنيّة لا حصول لها في الأعيان بل في الأذهان بخلاف ما إذا عقلنا: أنّ الفلك ما هو؟ وأنّ العالَم ما هو؟ فإنّ هذه المعلومات موجودات في الأعيان، وليست اعتبارات ذهنيّة. فظهر الفرق بين البابين والله أعلم. (مطل٤، ١٦٢، ١٢)

- لا نُسلِّم (الرازي) أنّ الإمكان صفة موجودة. ويدلُّ عليه وجوه: الأول: لو كان الإمكان موجودًا، لكان صفة للممكن، وصفة الشيء مفتقرة إليه، والمفتقر إلى الممكن ممكن. فيلزم: أن يكون للإمكان، إمكان آخر، لا إلى نهاية. وهو محال. الثاني: وهو أنّ المُحْدَث مسبوق بإمكان الوجود. فذلك الإمكان لو كان صفة موجودة، لكان إمّا أن يكون قائمًا به أو بغيره، والأول محال. لأنّه يلزم قيام الموجود بالمعدوم. والثاني محال لأنّ إمكان الشيء صفة قائمة به، وصفة الشيء يجب أن تكون حاصلة فيه، ويمتنع حصوله في غيره. والثالث: إنّ كون الممكن ممكنًا، سابق على كونه موجودًا، لأنّه ممكن لذاته، وموجود بغيره. وما بالذات قبل ما بالغير. فاتّصاف الماهيّة بالإمكان، سابق على اتّصافها بالوجود. فلو كان الإمكان صفة موجودة، لزم أن يكون اتّصافه بوجود غيره، سابقًا على كونه في نفسه موجودًا. الرابع: إنّه لا معنى للإمكان، إلّا قابليّته للوجود. ولو كانت قابليّة الوجود، صفة موجودة، لكانت قابلية تلك القابلية زائدة عليها، ولزم التسلسل. الخامس: إنّ تلك الهيولى ممكنة لذاتها، فيلزم افتقار ذاتها إلى هيولى أخرى، لا إلى نهاية. وهو محال. (مطل٤، ١٧٠، ٢١)

- إنّ الإمكان علّة للحاجة إلى المؤثّر. فإمّا أن يكون علّة للحاجة إلى مؤثّر بعينه أو لا بعينه، والثاني باطل. لأنّ كل ما كان موجودًا في نفس الأمر، فهو متعيِّن في نفسه، فما لا يكون متعيِّنًا في نفسه امتنع كونه موجودًا في نفسه وما كان ممتنع الوجود، امتنع أن يكون علّة لوجود غيره، ولمّا بطل هذا القسم، بقي القسم الأول وهو أنّ الإمكان علّة الحاجة إلى شيء بعينه، فوجب أن يكون كل ممكن محتاجًا في وجوده إليه، وإذا كان كذلك، فلا مؤثّر إلّا الواحد. (مطل٨، ٩٧، ٩)

- إنّ وجود المخلوق له نوعان من الصحّة: أحدهما كونه في نفسه وفي ماهيّته بحيث لا يلزم من فَرْض وجوده ولا من فرض عدمه مُحال، وهذا هو الإمكان العائد إليه بحسب ماهيّته وحقيقته في نفسه، وكون الممكن ممكنًا بهذا التفسير ليس لأجل جعل جاعل ولا لتأثير مؤثّر، لأنّ كل ما كان معلّلًا بالغير فعند عدم الغير يرتفع ذلك الأثر، ولو كان كون الممكن ممكنًا بهذا التفسير لأجل مؤثّر وجاعل لزم عند ارتفاع ذلك المؤثّر أن لا يبقى هذا الإمكان، وإذا لم يبقَ هذا الإمكان لزم أن ينقلب إمّا واجبًا لذاته وإمّا ممتنعًا لذاته، وذلك محال، فثبت بهذا البرهان القاطع أنّ كون المخلوق ممكن الوجود وصحيح الوجود بهذا التفسير لا يمكن أن يكون أثرًا لقدرة الله البتّة. وأما النوع من الصحة، فهو الصحّة العائدة إلى القادر، ومعناها كون القادر موصوفًا بالصفة التي لأجلها لا يمتنع صدور ذلك الأثر عنه،

وتلك الصفة هي القدرة. وعلى هذا الاعتبار فقلت سلّمت أنّ القدرة يصحّ كونها مؤثّرة في حصول الأثر، فلمّا قلت بعد ذلك أن صدور الأثر محال بل مصدر الأثر هو الصفة المُسمّاة بالخلق والتكوين، كان هذا جمعًا بين النقيضين، لأن الأول يقتضي صحة كون القدرة مؤثّرة في المقدور، والثاني يقتضي امتناع ذلك وهذا يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال. (منا، ١٠، ٢٤)

- الذي يؤثّر ويتأثّر معًا فهو عالم الأرواح والنفوس، وذلك لأنّه لمّا ثبت أنّ واجب الوجود ليس إلّا الواحد ثبت أنّه كل ما سوى الواحد ممكن لذاته، وكلّما كان ممكنًا لذاته، فإنّه لا يوجد إلّا بإيجاد غيره، وذلك الشيء فقد قبل الأثر من ذلك الغير. فثبت أنّ الأرواح قابلة للأثر من الغير، وأمّا أنّها مؤثّرة، فمنهم من قال لا مؤثّر إلّا الواحد، وذلك لأنّ الممكنات مشتركة في معنى الإمكان، ومعنى الإمكان محوج إلى المؤثّر، فأمّا أنْ يحوج إلى مؤثّر مُعيّن في نفسه أو إلى مؤثّر غير مُعيّن في نفسه، والثاني محال، لأنّ ما لا يكون مُعيّنًا في نفسه لم يكن موجودًا في نفسه، وما لا يكون موجودًا في نفسه استحال أن يكون معطيًا للوجود لغيره، ولما بطل هذا فلا بدّ من أن يثبت الأول، وهو أن الإمكان محوج إلى شيء مُعيّن في نفسه، وكل ممكن فهو محتاج إلى ذلك المعين فلا مؤثّر إلّا الواحد. (نفس، ١٤، ١٧)

إمكان خاصّ

- بيان جهة عكس الموجبة فنقول: إنّ جميع القضايا الموجّهة تنعكس موجبة ممكنة عامة، لأنّ أقوى الموجبات هو الموجبة الضروريّة، كقولنا: كل كاتب بالضرورة إنسان، وكل متألّم فهو بالضرورة حيوان. ثم عكسها في هذه المادة هو الإمكان الخاص، وقد يكون عكس الضرورة ضروريّة. كقولنا كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان. وإذا كان كذلك كان الواجب ما يعمّ الاحتمالين، وهو الإمكان العام. فثبت أنّ عكس الموجبة الضروريّة هو الممكن العام. (شرا، ١٦٠، ٧)

إمكان عامّ

- بيان جهة عكس الموجبة فنقول: إنّ جميع القضايا الموجّهة تنعكس موجبة ممكنة عامة، لأنّ أقوى الموجبات هو الموجبة الضروريّة، كقولنا: كل كاتب بالضرورة إنسان، وكل متألّم فهو بالضرورة حيوان. ثم عكسها في هذه المادة هو الإمكان الخاص، وقد يكون عكس الضرورة ضروريّة. كقولنا كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان. وإذا كان كذلك كان الواجب ما يعمّ الاحتمالين، وهو الإمكان العام. فثبت: أنّ عكس الموجبة الضروريّة هو الممكن العام. (شرا، ١٦٠، ٩)
- الإمكان العام وصف عدميّ. (مب١، ١١٨، ١١)

إمكان العدم

- إنّ إمكان الوجود بعينه هو إمكان العدم. (مب١، ١٢٧، ٢١)

إمكان كل ممكن

- اعلم أنّه هذا الصراط المستقيم هو قول لا إله إلّا الله. وذلك باعتبار أنّ حدوث كل

مُحْدَث، وإمكان كل ممكن؛ يحوجه إلى المؤثر الذي يوجده وينقله من العدم إلى الوجود؛ وإذا كان الموجد المدَبِّر واحدًا، فمتى نسبت حدوث المُحْدَثات، ووجود الممكنات إلى قدرته كان ذلك صراطًا مستقيمًا، وطريقًا قويمًا. ومتى نَسَبْت حَدَث مُحْدَث، ووجود ممكن إلى غير قدرته، كان ذلك طريقًا معوجًا، وسبيلًا منحرفًا. فثبت أنّ الصراط المستقيم لا يحصل إلا بإسناد كل الحوادث والممكنات إلى تخليق الله وتكوينه، وإسناد الكلّ إليه، فهو التوحيد. فثبت أنّ الصراط المستقيم هو قولنا: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٧، ١٤)

إمكان المعلول

- إمكان المعلول سابق على وجوده، ووجود العلّة أيضًا سابق على وجود المعلول. فكل واحد منهما أعني وجود العلّة وإمكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب أن يكونا معًا. (ش٢، ٣٩، ٢٤)

إمكان الممكنات

- إنّ إمكان الممكنات: إمّا أن يكون واجبًا أو ممكنًا. فإن كان واجبًا فالممكن ممكن أبدًا بالضرورة، فإذًا الممكن في وقت ممكن في كل وقت، وإن كان ثبوت الإمكان ممكنًا فإمكان الإمكان حاصل وهو متضمِّن للإمكان. (مب١، ١٣٢، ١٤)

إمكان الوجود

- إنّ إمكان الوجود بعينه هو إمكان العدم. (مب١، ١٢٧، ٢١)

أمم كبار

- لا شكّ أنّ الإنسان نوع تحته أصناف وهم الأمم الكبار الخمس وهم: العرب والروم والفرس والهند والترك، ولكل واحد من هذه الأصناف خَلق مخصوص في الظاهر وخُلُق مخصوص في الباطن، فإذا رأينا الشكل الظاهر الخاص ببعض الأصناف حاصلًا في إنسان حكمنا بأنّه حصل الخلق الملائم لذلك الشكل فيه. ومثاله أنّ أهل المشرق طوال القدود أقوياء القلوب شجعان، وأهل المغرب صغار الجثة ضعاف القلوب، فإذا رأيت مشرقيًّا على شكل المغربيّ فاقض بحصول أخلاق المغاربة له. (ف، ١١٣، ١٠)

أمّه

- العرب تسمّي أصل كل شيء أمّه حتى يقال هذه القصيدة من أمّهات قصائد فلان، ومن حولها من أهل البدو والحضر وأهل المدَر. (مفا٢٧، ١٤٧، ١٩)

أمور اختياريّة

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة، دائمة مستمرّة غير مغيّرة. فالمؤثّر في التسخين يبقى أبدًا موصوفًا بالوجه الذي لأجله كان موجبًا للتسخين، ولا يتغيّر. وكذا القول فيما يؤثّر بالتبريد. بخلاف الأفعال الاختياريّة. فإنّ الموجب للحركة يمنة: هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة. وهذه الدواعي سريعة التبدُّل والتغيُّر. فالقادر إذا حصلت في قلبه داعية الحركة يُمْنةً، صار ذلك المجموع موجبًا للحركة يمنة. ثم إنّ تلك الداعية تزول سريعًا وتتبدَّل بحصول

الداعية إلى الحركة يسرة. فيصير الآن هذا المجموع موجبًا للحركة يُسْرةً. والحاصل أنّ في الأمور الطبيعيّة ما لأجله صار الشيء موجبًا للتسخين يبقى ولا يتغيّر. وأمّا في الأمور الاختياريّة فتلك الاختيارات سريعة التبدّل والتغيُّر. (مطل٩، ٢٦، ١١)

أمور طبيعيّة

- الأمور الطبيعية هي التي يتوقّف تعقّلها على تعقّل مادة معيّنة معها مثل الإنسانية فإنّه لا يمكن تعقّلها إلّا في مادة معيّنة. (مب١، ١٠٨، ١٧)

أمور عدميّة

- الأمور العدمية لا تستدعي محلًّا ثابتًا موجودًا. (ش١، ١٩، ٨)

أمور كلّية

- الأمور الكلّيّة لا وجود لها في الخارج وما لا يكون موجودًا في الخارج امتنع أن يوجد فيه الجسم في الخارج. (مب١، ١٤٠، ١٤)

أمور مشاجريّة

- أمّا (الأمور) المشاجرية، فغايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عذر، ويكون زمانها الماضي. (شر١، ٢٥٢، ١)

أمور مشاوريّة

- أمّا (الأمور) المشاوريّة، فغايتها إذن في جلب نافع أو منع عن ضار، ويكون زمانها المستقبل. (شر١، ٢٥١، ٨)

أمور منافريّة

- أمّا (الأمور) المنافريّة، فغايتها مدح أو ذمّ وتكون تفصيلية أو تقليصية، ويكون زمانها الحال الحاضر، وعساه لا يختصّ بزمان دون زمان. (شر١، ٢٥٢، ٣)

أميّ

- الأميّ منسوب إلى الأم، وسُمّي النبي صلّى الله عليه وسلّم أميًّا قيل لأنّه كان لا يكتب، وذلك لأنّ الأمّ أصل الشيء، فمن لا يكتب فقد بقي على أصله في أن لا يكتب، وقيل نسب إلى مكّة وهي أم القرى. (مفا٨، ١٠٢، ١٩)
- معنى الأميّ الذي هو على صفة أمّة العرب. قال عليه الصلاة والسلام: "إنّا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب" فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرأون والنبي عليه الصلاة والسلام كان كذلك، فلهذا السبب وصفه بكونه أمّيًا. قال أهل التحقيق: وكونه أمّيًا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته. (مفا١٥، ٢٣، ٥)

آن

- إنّ الزمان كمّ، فهو إمّا كمٌّ منفصل أو متّصل، لا جائز أن يكون كمًّا متّصلًا لأنّ الماضي معدوم والمستقبل معدوم والآن طرف، فيلزم أن يكون أحد المعدومين متّصلًا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال، فإذًا هو كمّ منفصل فيكون مركّبًا عن واحدات متعاقبة وهو المقصود. (أر، ٢٥٥، ٢٤)
- الزمان ينقسم تارة إلى ما يجري مجرى الأنواع له، وهو التقسيم إلى الماضي

والمستقبل، ولا يجوز تقسيمه إلى الحاضر، لأنّ الحاضر آن والآن غير منقسم. والزمان ليس نفس الآن، وغير مركّب من الآنات. (شرا، ١١٣، ٨)

- إنّ الآن قد يُفرض على وجهين: أحدهما أن يكون حصوله فرعًا على حصول الزمان. وثانيهما أن يكون حصول الزمان فرعًا على حصوله. (مب١، ٦٧٠، ١٦)

- إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر. أمّا كونه فاصلًا فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل، وأمّا كونه واصلًا فلأنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متّصلًا بالمستقبل. (مب١، ٦٧٥، ١٤)

- أمّا الحال فهو الآن. (مح، ٧٢، ١٩)

- إنّ هذا الآن الذي هو آخر الماضي، وأوّل المستقبل كما وجد، يمتنع بقاؤه، لأنّ الحاضر يمتنع أن يكون غير المستقبل، فإذًا هذا الآن الحاضر كان معدومًا قبل حضوره، ثم صار واجب الحدوث بعد أن كان معدومًا، وبعد حدوثه يمتنع بقاؤه، فصار واجب العدم، بعد أن يكون موجودًا. (مطل١، ٢٠١، ١٧)

- الذي يدلّ على أنّه يمتنع كون الزمان كمًّا متّصلًا وجوه: الحجّة الأولى: أن نقول: هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، يمتنع أن يكون قابلًا للانقسام إلى جزءين يكون أحدهما سابقًا على الآخر، إذ لو كان الأمر كذلك، لكان عند حضور النصف الأول منه، لا يكون النصف الثاني حاصلًا، وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الأول منه فائتًا زائلًا. فيثبت: أنّ كل ما كان قابلًا للانقسام على وجه يكون أحد قسميه واجب التقدُّم على الآخر، فإنّه يمتنع أن يكون حاضرًا، وهذا ينعكس انعكاس النقيض: أنّ كل ما كان حاضرًا، فإنّه يمتنع أن يكون منقسمًا. فيثبت: أنّ هذا الآن الحاضر، غير قابل للقسمة على الوجه المذكور. إذا ثبت هذا فنقول: آن عدمه يجب أن يكون دفعة، إذ لو كان على التدريج، لكان منقسمًا. لكنّا بيّنا أنّه غير منقسم، وإذا كان عدمه دفعة، كان الآن الذي هو أول عدمه يكون متّصلًا بوجوده، فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام في الآن الثاني، كما في الأول، وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات، وهو المطلوب. (مطل٥، ٧٠، ١٣)

- في إثبات وجود الآن: اعلم: أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود شيء يكون حاضرًا في الحال. ويدلّ عليه وجوه: الأول: إنّ الماضي والمستقبل كل واحد منهما عدم محض، فلو كان الحاضر أيضًا عدمًا محضًا، لما تقرّر الحصول والوجود أصلًا، فكان هذا قولًا بأنّه لا وجود لشيء من الأشياء، ولا حصول لأمر من الأمور وذلك جهالة. الثاني: إنّه لا شكّ في حصول أمور يحكم العقل عليها بكونها ماضية وبكونها مستقبلة، والمعقول من الماضي هو الذي كان حاضرًا ثم مضى، والمعقول من المستقبل هو الذي يتوقّع حضوره، ولكنه لم يحضر. فلو كان حضوره ممتنعًا، لكانت صيرورته ماضيًا ومستقبلًا أيضًا ممتنعًا. ولما لم يكن كذلك، علمنا أنّه لا بدّ من الاعتراف بالحال الحاضر. (مطل٥، ٨٣، ٥)

- نعني بالحاضر: الموجود الذي لا يكون

ماضيًا ولا مستقبلًا. ولا شكّ أنّ الآن الحاضر كذلك، فيكون الآن حاضرًا ولا نعني بالحاضر أن يكون مظروفًا في شيء، وأن يكون حاصلًا في شيء آخر. (مطل٦، ٣٣، ١١)

إن

- إنَّ النحويِّينَ سَمُّوا كلمةَ "إنْ" حرفَ شرطٍ، والشرطُ مَا ينتفِي الحكمُ - عندَ انتفائِهِ، فيلزمُ أنْ يكونَ المعلَّقُ بهذا الحرفِ منتفيًا عندَ انتفاءِ المعلّقِ عليهِ. (محص١، ٢٠٥، ٧)
- بحسب أصل اللغة أن لفظة "إن" في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود. (مفا١، ١٢٦، ٩)

آن حاضر

- قد دللنا على أنّ الآن الحاضر، حدٌّ يفصل الماضي عن المستقبل، فيكون هذا الآن فاصلًا. إلّا أنّك قد عرفت أنّ الطرف الفاصل قد يكون واصلًا وقد لا يكون. فنقول: إنّه يستحيل أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلًا، لأنّه إنّما لا يكون واصلًا، لو انقطع الزمان لم يحدث بعده شيء آخر. وذلك محال، لأنّه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعديّة بالزمان، والبعديّة بالزمان لا تحصل إلّا عند حصول الزمان. فثبت أنه يلزم من مجرّد فَرَض عدم الزمان فَرَض وجوده. وما أدّى عدمه إلى وجوده كان محالًا، فكان فرض عدم الزمان محالًا. وإذا ثبت هذا، ظهر أنّ كل آن يحدث فإنّه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر. أمّا إنّه فاصل فلأنّه فصل الماضي عن المستقبل، وأمّا أنّه واصل فلأنّه أوجب اتّصال الجزء الذي هو الماضي بالجزء الذي هو المستقبل. فثبت: أنّ كل آن يُفرض في الزمان فإنّه يكون فاصلًا من وجه وواصلًا من وجه آخر. (شر٢، ١٣٤، ١٦)

أن يفعل

- أمّا العَرَض الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شر١، ٩٧، ١٦)
- أمّا أن يفعل فهو تأثير الشيء في غيره أثرًا غير قارّ الذات، فحاله ما دام يؤثّر هو أن يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والتقطيع ما دام يقطع. (مب١، ٤٥٦، ٦)

أن ينفعل

- أمّا العَرَض الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها:

الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شرا، ٩٧، ١٧)

- أمّا أن ينفعل فهو تأثّر الشيء من غيره ما دام في التأثّر كالتسخّن والتبرّد والتقطّع. (مب١، ٤٥٦، ٧)

أنا

- اعلم أن الحق عند الحكماء الذي يشير إليه كل واحد منّا إلى نفسه وذاته بقوله أنا ليس بجسم ولا بحالّ أيضًا في الجسم. والمقصود من هذه الفصول إنّها ليس بجسم. (ش١، ١٢١، ١٢)

- المشار إليه بقولي "أنا" ليس بجسم لوجهين: الأوّل أن جميع الأجزاء البدنية في النموّ والذبول. والمشار إليه بقولي أنا باقٍ في الأحوال كلّها والباقي مغاير لغير الباقي. (ل، ٦٦، ١٥)

- "أنا" وجب أن لا يكون جسمًا. (ل، ٦٧، ٦)

- النفس لا معنى لها إلّا المشار إليه بقولي "أنا". (ل، ٦٧، ٨)

إناث

- إنّ الذكور أصلب أبدانًا وأشدّ اكتنازًا والإناث أرخى أبدانًا. (ف، ١١٤، ٧)

- إنّ الذكور أقضف والإناث أكثر لحمية. (ف، ١١٤، ٩)

انام

- إنّ الأنام يجمع الإنسان وغيره من الحيوان، فقوله (تعالى) للأنام لا يوجب الاختصاص بالإنسان، ثانيهما أن الأرض موضوعة لكل ما عليها، وإنّما خصّ الإنسان بالذكر لأن انتفاعه بها أكثر، فإنه ينتفع بها وبما فيها وبما عليها، فقال للأنام لكثرة انتفاع الأنام بها، إذا قلنا إنّ الأنام هو الإنسان، وإن قلنا إنّه الخلق فالخلق يُذكر ويراد به الإنسان في كثير من المواضع. (مفا٢٩، ٩٢، ٢٢)

أنبياء

- إنّ أصحابنا رحمهم الله تعالى بيّنوا أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة، وثابت بالدلالة أنّ الملائكة ما أقدموا على شيء من الذنوب، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء لامتنع أن يكونوا زائدين في الفضل على الملائكة. (ع، ٩، ١٢)

- إنّ الأنبياء أفضل من الأولياء ويدلّ عليه النقل والعقل. (مع، ٧٧، ٤)

- الأنبياء عليهم السلام لهم صفتان: العِلم والقُدرة، أما العلماء، فهم نواب الأنبياء في العِلم، وأما الملوك، فهم نواب الأنبياء في القدرة، والعِلم يوجب الاستيلاء على الأرواح، والقدرة توجب الاستيلاء على الأجساد، فالعلماء خلفاء الأنبياء في عالم الأرواح، والملوك خلفاء الأنبياء في عالم الأجساد. (مفا٢٧، ١٢٥، ١٤)

- إنّ الأنبياء كانوا متّفقين على أصول معرفة الله

مختلفين في الشريعة رحمة على الخلق ليصل كل أحد إلى ما هو صلاحه، كذا علماء أمّته (الرسول) متّفقون بأسرهم على أصول شرعه، لكنهم مختلفون في فروع الشريعة رحمة على الخلق. (مفا٣٢، ١٢٤، ٢٣)

أنت

- إنّ المعرفة الحاصلة بقوله أنا ليست إلّا للحق سبحانه، بقي القسمان الآخران وهو قولنا أنت وهو، وأمّا أنت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات، مثل ما نقل عن نبيّنا عليه الصلاة والسلام أنه قال: "أنت كما أثنيت على نفسك" قاله فوق العرش، وقال ذو النون تحت الظلمات ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ﴾ (الأنبياء: ٨٧) وقالت الملائكة في موقف الفخر والهيبة: ﴿سُبۡحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِمۖ﴾ (سبأ: ٤١) وقال المؤمنون في معرضهم الروحاني: ﴿أَنتَ مَوۡلَىٰنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦) وهذا يدلّ على أن حضور العبد مع الربّ لا يحصل إلّا مع الفناء عن كل ما سوى الحق. (لو، ١٠٨، ٢١)

انتظام

- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهمّ خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أنه لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١٤)

انتفاء الماهيّة

- إذا قلت: لا رجلَ بالنصب، فقد نفيت الماهيّة، وانتفاء الماهيّة يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعًا، أمّا إذا قلت: لا رجلٌ بالرفع والتنوين، فقد نفيت رجلًا منكرًا مبهمًا، وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهيّة إلّا بدليل منفصل، فثبت أنّ قولك: لا رجلَ بالنصب أدلُّ على عموم النفي من قولك: لا رجلٌ بالرفع والتنوين. (مفا٥، ١٦٤، ٥)

انتقال

- إنّ الانتقال عبارة عن الحصول في حيِّز بعد الحصول في حيِّز آخر، وذلك إنّما يعقل في المتحيِّز. (مح، ٨٥، ٧)

أنثى

- إنّ الأنثى من كل جنس من أجناس الحيوان تكون أصغر رأسًا من الذكر وألطف وجهًا وأدقّ عنقًا وأضيق صدرًا وألطف أضلاعًا. وأمّا الورك والمواضع التي تلي الفخذين فهما في الأنثى أكثر لحمًا مما في الذكور، والساقان من الأنثى تكونان أغلظ، والقدم منها أحسن، وثدياها أكبر من ثدي الذكور، وأعصاب الإناث ألين بسبب لين ما عليها من اللحم وأشدّ رطوبة. (ف، ١١٤، ١٠)

- الأنثى يجب أن تكون أكثر هدوءًا وسكونًا من الذكر وأموت نفسًا وأقلّ جَلَدًا وأسهل انقيادًا للغير. (ف، ١١٥، ٨)
- الأنثى يجب أن تكون أقلّ غضبًا من الذكر وأقلّ غضبًا من الذكر وأقلّ رغبة في الانتقام، إلّا أنّ الأنثى تكون أشدّ مكرًا وشيطنة وقحة وخديعة من الذكر وذلك يدلّ على ضعف مزاجها. (ف، ١١٥، ١٠)

إنذار

- "الإنذار" الإعلام بموضع المخافة. (مفا١٢، ٢٣٢، ١٦)
- الإنذار هو الإعلام مع التخويف. (مفا١٩، ٢٢٠، ٢٠)
- الإنذار هو التخويف بالعقاب على المعصية. (مفا٢٤، ٢٥٨، ٤)

إنزال

- الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل، وذاك لا يتحقّق إلا في الجسميّ. (مفا٣، ١٩٩، ٢٦)
- لفظ التنزيل يشعر بأنّه تعالى أنزله (الكتاب) عليه نجمًا نجمًا على سبيل التدريج، ولفظ الإنزال يشعر بأنّه تعالى أنزله عليه دفعة واحدة، فكيف الجمع بينهما والجواب: إن صحّ الفرق بين التنزيل وبين الإنزال من الوجه الذي ذكرتم فطريق الجمع أن يقال المعنى: إنّا حكمنا حكمًا كليًّا جزمًا بأن يوصل إليك هذا الكتاب، وهذا هو الإنزال، ثم أوصلناه نجمًا نجمًا إليك على وفق المصالح وهذا هو التنزيل. (مفا٢٦، ٢٣٩، ٦)

إنس

- الإيناس الإبصار البيّن الذي لا شبهة فيه، ومنه إنسان العين فإنّه يبيّن به الشيء، والإنس لظهورهم كما قيل الجن لاستتارهم، وقيل هو أيضًا ما يُؤنَس به. (مفا٢٢، ١٥، ٢٠)

إنسان

- أمّا الذين قالوا الإنسان ليس هو هذا الهيكل وهذا هو الأقرب، فقد احتجّوا عليه بوجهين أوردناهما فيما تقدّم. أحدهما: إنّ الإنسان شيء واحد باقٍ من أول عمره إلى آخر عمره، وهذا الهيكل غير باقٍ من أول العمر إلى آخره، فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل. والثاني: إنّ الإنسان قد يكون عالمًا بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلًا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. وإذا ثبت هذا فنقول: لِمَ لا يجوز أن يقال إنّ الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من أول العمر إلى آخره إمّا لأجل أنّ تلك الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهيّة لهذه الأجسام العنصريّة الكائنة الفاسدة المتحلّلة، وتلك الأجسام حيّة لذواتها مضيئة شفّافة، فلا جرم كانت مصونة عن التبدُّل والتحلُّل، وإمّا لأنّها وإن كانت مساوية لهذه الأجسام العنصريّة في الماهيّة إلّا أنّ الفاعل المختار صانها عن التغيُّر والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من أول العمر إلى آخره، ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التي هي الإنسان وتبقى على حالتها حيّة مدركة عاقلة فاهمة. (أر، ٢٩١، ٥)
- إنّ مطالب مسئلة المعاد أربعة: أوّلها كيفيّة

تخريب العالم الأصغر وهو الإنسان، والثاني كيفيّة عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر، والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الأكبر، وقد بيّنا بالدليل العقلي جوازه، وأمّا الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلّا من القرآن، قال الله تعالى في صفة الأرض ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) ... المطلوب الرابع: وهو أنّه تعالى كيف يُعمّر هذا العالم الكبير بعد تخريبه، واعلم أنّ المعتمد في هذه المسئلة هو أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيّات والكلّيات قادر على جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرًا على خلق الجنّة والنار وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين، وأمّا تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها إلا من القرآن والأحاديث. (أر، ٣٠١، ١٢)

- إنّ الإنسان قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلًا عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، والثاني أنّ ذاته من أوّل عمره إلى آخره شيء واحد، وأجزاء بدنه من أوّل عمره إلى آخر عمره غير باقية، والباقي مغاير لغير الباقي. فثبت أنّ الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس. (أسر، ١٤١، ٣)

- قال الشيخ الغزالي رحمه الله ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية، بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسمانيّ، ولا تعلّق له بهذا البدن إلّا على سبيل التدبير أو التصرّف، فقوله عليه السلام إنّ الله خلق آدم على صورته أي، إنّ نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالَم، من حيث أنّ كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم وإن كان مؤثّرًا فيه بالتصرّف والتدبير. (أس، ١٠٨، ٨)

- إن الإنسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل أعضائه، أمّا المقام الأول فهو المقصود ولا بدّ أولًا من تقديم مقدمة وهي إن للإنسان مراتب في الفطنة: فأولها أن يكون صحيح المزاج يحسّ بالمحسوسات ويعلمها، وثانيها حالة النوم فإنّه لا يبقى الفهم والحسّ الظاهر فيه صحيحًا، وثالثها حال السكر فإن الفطنة فيها أشد اختلالًا منها حال النوم، لأن الحواس الباطنة مختلّة أيضًا في هذه الحالة، ورابعها أن يفرض الإنسان كونه بحيث لا يتّصل أجزاؤه ولا يتلامس أعضاؤه بل تكون أعضاؤه منفرجة ومعلّقة لحظة ما في هواء طلق، فإنّ في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره. (ش١، ١٢١، ٣٥)

- إن الإنسان في جملة هذه الأحوال (الباطنية) لا بدّ وأن يكون مدركًا لإنّية ذاته أي لكونها موجودة. (ش١، ١٢٢، ٧)

- إن الإنسان قد يعلم أينيّته حال ما يكون غافلًا عن بدنه وعن جميع أجزائه، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم. (ش١، ١٢٤، ١)

- بيان حدُّ الإنسان وحقيقته: اعلم: أنّ هذا وإن كان مثالًا معيّنًا، ولا تعلّق للمنطق بالمثال المعيّن، إلّا أنّه لمّا كثر ذكر الناس لهذا المثال، وجب علينا أن نشرح الحال فيه. فنقول: يجب أن يعلم أنّ الذي يشير إليه كل أحد إلى نفسه بقوله "أنا" معناه عند إشارته مغاير للذي يشير إليه غيره، بقوله "أنت" أو "هو" وذلك لأنّ المشار إليه من

كل أحد بقوله "أنا" (هو) جوهر النفس الناطقة، لا البدن ولا شيء من قواه. (شرا، ٧٠، ٢٠)

- الحدّ الحق الصحيح أن يقال: إن كان المراد من الإنسان الأمر الذي يشير إليه كل أحد بقوله "أنا" فذاك معلوم علمًا تامًّا كاملًا لا يمكن أن يحصل علم أقوى منه ولا أوضح منه. (شرا، ٧٣، ١٦)

- إنْ وقع النزاع في أنّ الإنسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا؟ فلا نزاع في أنّ الأجسام النباتيّة والمعدنيّة ليست إلّا هذه الأجسام، ثم إنّك لا تجد جسمين من النبات إلّا وهما مختلفان في القدر والشكل والصفة، وكذا القول في المعدنيّات. ومع ذلك فلم يلزم إثبات نفس مفارقة لها. فكذا هنا. وكذا القول في الأعراض. فإنْ كان سوادين يفرضان، فهما مشتركان في معنى السواديّة وغير مشتركين في تكوين هذا، وذاك. فلم يلزم إثبات نفس مفارقة للأعراض فكذا هنا. بل الواجب أن يقال: الدليل على أنّ الإنسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه: الأول: أنّا قد نعقل معنى الإنسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه. الثاني: إنّ أجزاء هذا البدن متبدّلة فيكون هذا البدن متبدّلًا. وأما "زيد" من حيث هو ذلك المشار إليه بقوله "أنا" فإنّه غير متبدّل، والمتبدّل مغاير لغير المتبدّل، فالبدن المحسوس مغاير للمشار إليه بقوله "أنا". الثالث: إنّ المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون. والعلم الضروري حاصل بأنّ المشار إليه لكل أحد بقوله "أنا" باقٍ. فثبت بهذه الدلائل: فساد قول من يقول: الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة. (شر٢، ٢٧٦، ٢)

- لا شكّ أنّ الإنسان نوع تحته أصناف وهم الأمم الكبار الخمس وهم: العرب والروم والفرس والهند والترك، ولكل واحد من هذه الأصناف خَلق مخصوص في الظاهر وخُلُق مخصوص في الباطن، فإذا رأينا الشكل الظاهر الخاص ببعض الأصناف حاصلًا في إنسان حكمنا بأنّه حصل الخلق الملائم لذلك الشكل فيه. ومثاله أنّ أهل المشرق طوال القدود أقوياء القلوب شجعان، وأهل المغرب صغار الجثة ضعاف القلوب، فإذا رأيت مشرقيًّا على شكل المغربيّ فاقض بحصول أخلاق المغاربة له. (ف، ١١٣، ٩)

- إنّ الإنسان إنّما كان إنسانًا لأجل الفهم والعقل والذكر والحفظ، ومحلّ هذه الأحوال هو الدماغ، فإنّ الرأس صومعة الحواسّ ومعدن الحفظ والذكر والفكر، وذلك يدلّ على أنّ الرأس أكمل الأعضاء في ظهور الآثار النفسانيّة فيه. فكانت دلالة أحوال الرأس على الآثار النفسانيّة أتمّ. (ف، ١٤٩، ١)

- إنّ الإنسان من حيث هو إنسان: مفهوم مجرّد عن الشكل المعيَّن، والحيِّز المعيَّن. فثبت أنّ الإنسان معقول مفهوم مجرّد. (مطل٢، ١١، ٤)

- إنّ القَدْر المشترك بين الأشخاص الإنسانيّة هو مجرّد المفهوم من معنى لفظ الإنسان. نقول: هذا المفهوم إمّا أن يكون موجودًا، وإمّا أن يكون معدومًا محضًا. والثاني باطل. لأنّ المفهوم من كون الإنسان إنسانًا، جزء من ماهيّة هذا الإنسان، والعدم المحض

يمتنع أن يكون جزءًا من ماهيّة الموجود. فيثبت: أنّه موجود. فإمّا أن يكون موجودًا في الأعيان، وإمّا أن لا يكون. والثاني باطل. لأنّ الإنسان المُعيَّن موجود في الأعيان. وما كان موجودًا في الأعيان كان جزء ماهيّته أيضًا موجودًا في الأعيان، لأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ المركّب لا يوجد إلّا عند وجود جميع أجزائه. فلمّا كان المفهوم من الإنسان جزءًا من ماهيّة هذا الإنسان، وثبت أنّ هذا الإنسان موجود في الأعيان، لزم أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان موجودًا في الأعيان. لكن الإنسان من حيث هو إنسان مغاير لمعنى الوضع والحيّز. فيثبت: أنّ الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن لواحقه، وعن عوارضه: مجرَّد عن الوضع والحيّز. وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام، مع أنّ البحث باقٍ فيه. فإن لقائل أن يقول: هذا الكلام يفيد أن الإنسان من حيث هو إنسان، مغاير لمعنى الوضع والحيّز، ولا يفيد أن المفهوم من الإنسان ينفكّ عن هذه المعاني. والمطلوب: إثبات موجود تنفكّ حقيقته في الوجود الخارجي عن هذه المفهومات. (مطل٢، ١٢، ٧)

- إنّ العلوم إمّا نظريّة وإمّا ضروريّة. وقد ذكرنا مرارًا: أنّه لا بدّ من الاعتراف بالعلوم الضروريّة، وإلّا لزم التسلسل والدور، وهما محالان. فثبت: أنّه لا بدّ من الاعتراف بالعلوم الضروريّة والبديهيّة. وأجلى العلوم البديهيّة وأقواها وأكملها ما يحكم به صريح الفطرة، وبديهة العقل. إذا عرفت هذا، فنقول: كل واحد يعلم بالضرورة: أنّه هو الذي رأى المبصرات، وسمع المسموعات، وذاق المطعومات، ولمس الملموسات، وأدرك المشمومات، وتصوّر المتخيَّلات، واستحضر المذكورات والمنسيّات، وأنّه هو الذي يُحرِّك يده إلى الأخذ، ويُحرِّك رجله إلى المشي. ولو نازع منازع في كون الإنسان موصوفًا بهذه الصفات، وآتيًا بهذه الأفعال، لكان ذلك النزاع واقعًا في أظهر العلوم الضروريّة. وذلك يدلّ على أنّ صريح الفطرة شاهدة بأنّ الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات، وهو الفاعل لهذه الأفعال. ولمّا كان الإنسان عبارة عن النفس، وجب أن تكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات، وهي الآتية بهذه الأعمال. (مطل٧، ٢٥٧، ١٨)

- الصحيح أنّ الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثّة المحسوسة. (مع، ٨١، ٤)

- اعلم أنّ الإنسان مركّب من جسد، ومن روح، والمقصود من الجسد أن يكون آلة للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح، فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيًا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية، وتلك الأعمال هي أن يكون الجسد آتيًا بأعمال تدلّ على تعظيم المعبود وخدمته، وتلك الأعمال هي العبادة، فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون مواظبًا على العبادات، وهذه أوّل درجات سعادة الإنسان. (مفا١، ١٨٢، ٢٧)

- اعلم أن الإنسان خلق محتاجًا إلى جرّ الخيرات واللذات، ودفع المكروهات والمخافات، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات إلا

بواسطة أسباب معيّنة، ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معيّنة، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبًا بالذات، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدلّ على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعيّنة، ثم تقرّر في العقول أن ما لا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطته فهو محبوب - صار هذا المعنى سببًا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول إلى الخيرات واللذات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار بقي الإنسان متعلّق القلب بهذه الأشياء، شديد الحب لها، عظيم الميل والرغبة إليها. (مفا١، ١٨٦، ٩)

- إنّ الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل، وذلك لأنّ هذا الإنسان قد يصير سمينًا بعد أن كان هزيلًا وبالعكس فالأجزاء متبدّلة والإنسان المعيّن هو الذي كان موجودًا والباقي غير الزائل، فالإنسان أمرٌ وراء هذا الهيكل المحسوس، وذلك الأمر إمّا أن يكون جسمًا ساريًا في البدن، أو جزأ في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ، أو موجودًا مجرّدًا على ما يقوله الفلاسفة، وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرُّف التغيُّر إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ. (مفا٣، ١١١، ١٥)

- أمّا المركّبات فهي إما الآثار العلوية، وإمّا المعادن والنبات، وأمّا الحيوان والإنسان كالمستولي على هذه الأقسام والمنتفع بها والمستسخر لكل أقسامها، فهذا العالم بأسره جار مجرى قرية معمورة أو خان معدّ وجميع منافعها ومصالحها مصروفة إلى الإنسان، والإنسان فيه كالرئيس المخدوم، والملك المطاع وسائر الحيوانات بالنسبة إليه كالعبيد، وكل ذلك يدلُّ على كونه مخصوصًا من عند الله بمزيد التكريم والتفضيل والله أعلم. (مفا٢١، ١٤، ١٢)

- في شرح مذاهب الناس في حقيقة الإنسان، اعلم أنّ العلم الضروريّ حاصل بأنّ هاهنا شيئًا إليه يشير الإنسان بقوله: أنا، وإذا قال الإنسان علمت وفهمت وأبصرت وسمعت وذقت وشممت ولمست وغضبت، فالمشار إليه لكل أحد بقوله أنا إمّا أن يكون جسمًا أو عرضًا، أو مجموع الجسم والعرض، أو شيئًا مغايرًا للجسم والعرض، أو من ذلك الشيء الثالث فهذا ضبط معقول. أما القسم الأول وهو أن يقال: إنّ الإنسان جسم فذلك الجسم إمّا أنْ يكون هو هذه البنية، أو جسمًا داخلًا في هذه البنية، أو جسمًا خارجًا عنها، أمّا القائلون بأنّ الإنسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة وعن هذا الجسم المحسوس فهم جمهور المتكلّمين، وهؤلاء يقولون الإنسان لا يحتاج تعريفه إلى ذكر حدّ أو رسم، بل الواجب أن يقال: الإنسان هو الجسم المبني بهذه البنية المحسوسة، واعلم أنّ هذا القول عندنا باطل. وتقريره أنّهم قالوا الإنسان هو هذا الجسم المحسوس، فإذا أبطلنا كون الإنسان عبارة عن هذا الجسم، وأبطلنا كون الإنسان محسوسًا فقد بطل كلامهم بالكليّة، والّذي يدلّ على أنّه لا يمكن أن يكون الإنسان عبارة عن هذا الجسم وجوه: الحجّة الأولى أنّ العلم البديهيّ حاصل بأنّ أجزاء هذه الجثّة متبدِّلة بالزيادة والنقصان، تارة بحسب النموّ والذّبول، وتارةً بحسب السِّمن

والهزال، والعلم الضروري حاصل بأنّ المتبدِّل المتغيِّر مغاير للثابت الباقي، ويحصل من مجموع هذه المقدِّمات الثلاثة العلم القطعي بأنّ الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة. الحجّة الثانية إنّ الإنسان حال ما يكون مشتغل الفِكر متوجّه الهمّة نحو أمر معيّن مخصوص فإنّه في تلك الحالة يكون غافلًا عن جميع أجزاء بدنه وعن أعضائه وأبعاضه مجموعها ومُفصّلها، وهو في تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعيَّنة بدليل أنّه في تلك الحالة قد يقول: غضبت واشتهيت وسمعت كلامك وأبصرت وجهك، وتاء الضمير كناية عن نفسه، فهو في تلك الحالة عالِم بنفسه المخصوصة وغافل عن جملة بدنه وعن كل واحدٍ من أعضائه وأبعاضه، ويكون المعلوم غير معلوم فالإنسان يجب أن يكون مغايرًا لجملة هذا البدن ولكل واحدٍ من أعضائه وأبعاضه. الحجّة الثالثة أنّ كل أحد يحكّم عقله بإضافة كل واحدٍ من هذه الأعضاء إلى نفسه فيقول: رأسي وعيني ويدي ورجلي ولساني وقلبي، والمضاف غير المضاف إليه، فوجب أن يكون الشيء الذي هو الإنسان مغايرًا لجملة هذا البدن، ولكل واحدٍ من هذه الأعضاء، فإن قالوا: قد يقول نفسي وذاتي فيضيف النفس والذات إلى نفسه، فيلزم أن يكون الشّيء وذاته مغايرة لنفسه وهو محال، قلنا: قد يراد به هذا البدن المخصوص، وقد يراد بنفس الشّيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا، فإذا قال: نفسي وذاتي، فإن كان المراد البدن فعندنا أنّه مغاير لجوهر الإنسان، أمّا إذا أريد بالنفس والذات المخصوصة المشار إليها بقوله أنا، فلا نُسلِّم أنّ الإنسان يمكنه أن يضيف ذلك الشيء إلى نفسه بقوله إنساني، وذلك لأنّ عين الإنسان ذاته فكيف يضيفه مرّة أخرى إلى ذاته. الحجّة الرابعة أنّ كل دليل على أنّ الإنسان يمتنع أن يكون جسمًا فهو أيضًا يدلُّ على أنّه يمتنع أن يكون عبارة عن هذا الجسم، وسيأتي تقرير تلك الدلائل. الحجّة الخامسة أنّ الإنسان قد يكون حيًّا حال ما يكون البدن ميتًا، فوجب كون الإنسان مغايرًا لهذا البدن. (مفا٢١، ٣٩، ٢٩)

- إنّ الإنسان غير محسوس، وهو أنّ حقيقة الإنسان شيء مغاير للسطح واللون وكل ما هو مرئي، فهو إمّا السطح وإمّا اللون وهما مقدِّمتان قطعيّتان، ويُنْتِج هذا القياس أنّ حقيقة الإنسان غير مرئيّة ولا محسوسة، وهذا برهان يقينيّ. (مفا٢١، ٤٣، ٢٠)

- إنّ الإنسان شيء واحد وهو موصوف أيضًا بالإدراك والتحريك وموصوف أيضًا بفعل الفجور تارة وفعل التقوى تارة أخرى، ومعلوم أنّ جملة البدن غير موصوف بهذين الوصفين فلا بدَّ من إثبات جوهر آخر يكون موصوفًا بكل هذه الأمور. (مفا٢١، ٥١، ٢٧)

- إنّ الأصل في الإنسان البخل لأنّه خُلِق محتاجًا والمُحتاج لا بدَّ أن يُحِب ما به يدفع الحاجة وأن يمسكه لنفسه، إلّا أنّه قد يجود به لأسباب من خارج، فثبت أنّ الأصل في الإنسان البخل. إنّ الإنسان إنّما يبذل لطلب الثناء والحمد وللخروج عن عهدة الواجب فهو في الحقيقة ما أنفق إلّا ليأخذ العَوَض، فهو في الحقيقة بخيل. (مفا٢١، ٦٣، ١٥)

- إنّ الإنسان مشتمل على جسم وعقل، ولجسمه لذّات جسمانية ولعقله لذّات عقلية، ثمّ من غلبت فيه الجسميّة لا يلتفت إلى اللذّات العقليّة، ومن غلبت عليه العقليّة لا يلتفت إلى اللذّات الجسمانيّة. (مفا٢٥، ٥٤، ٥)

- اعلم أنّ الإنسان خُلِقَ مدنيًا بالطبْع، لأنّ الإنسان الواحد لا ينتظم مصالحه إلّا عند وجود مدينةٍ تامّةٍ حتى أن هذا يحرث، وذلك يطحن، وذلك يخبز، وذلك ينسج، وهذا يخيط، وبالجملة فيكون كل واحدٍ منهم مشغولًا بمهم. (مفا٢٦، ١٩٩، ٢٢)

- إنّ الإنسان في جميع الأوقات متبدِّل الأحوال متغيِّر المنهَج، فإن أحسّ بخير وقدرة انتفخ وتعظّم وإن أحسّ ببلاء ومحنة ذبل، كما قيل في المثل: إن هذا كالقرلى، إن رأى خيرًا تدلّى، وإن رأى شرًّا تولّى. (مفا٢٧، ١٣٧، ٩)

- إنّ الإنسان متكبِّر بالطبع، فإذا وجد الغنى والقُدرة عاد إلى مقتضى خلقتِه الأصلية وهو التكبُّر، وإذا وقع في شدّة وبليّة ومكروه انكسر فعاد إلى الطاعه والتواضع. (مفا٢٧، ١٧١، ٦)

- المراد من الإنسان هذه الماهيّة، والتقويم تصيير الشيء على ما ينبغي أن يكون في التألّف والتعديل، يقال قوّمته تقويمًا فاستقام وتقوّم. (مفا٣٢، ١٠، ٢٥)

- إنّه تعالى خلق كل ذي روح مُكبًّا على وجهه إلّا الإنسان فإنّه تعالى خلقه مديد القامة يتناول مأكوله بيده. (مفا٣٢، ١٠، ٢٨)

- في شرح مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات: اعلم أنّه يمكن وصف الموجود بوجوه كثيرة، وبحسب كل واحد منها يظهر مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات. التقسيم الأول: أن يقال: المخلوقات على أربعة أقسام: الأول: الذي له عقل وحكمة، وليس له طبيعة ولا شهوة، وهم الملائكة، ومن صفتهم "أنّهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويخافون ربهم من فوقهم، ويفعلون ما يؤمرون". الثاني: الذي ليس له عقل ولا حكمة، وله طبيعة وشهوة، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان. الثالث: الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة، وهي الجمادات والنبات. ولما دخلت هذه الأقسام في الوجود لم يبق من الأقسام سوى القسم الرابع. الرابع: وهو الذي يكون له عقل وحكمة ويكون له طبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان. (نفس، ٤، ٢)

- إنّ الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد. (نفس، ٣٧، ٥)

- إنّ الإنسان ليس عبارة عن جميع هذا الجسد المحسوس وعن هذا الهيكل الظاهر. (نفس، ٣٨، ١١)

- أمّا لفظ الرجوع إلى الله عند الموت فهو في القرآن كثير جدًا، وكل ذلك يدلّ على أنّ الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يموت عند موت البدن بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحسّ إلى عالم الآخرة، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد. (نفس، ٤٥، ٦)

- إنّ الإنسان إنّما يكون إنسانًا لحصول نور العقل وإطلاعه على عالم الغيب والأنوار الإلهيّة. (نفس، ٩٩، ١)

إنسانيّة

- إنّا نعلم بالضرورة أنّ أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانيّة ومتباينة بخصوصياتها وتعيّناتها، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وهذا يقتضي أن يقال الإنسانيّة من حيث هي إنسانيّة مجرّد عن الشكل المعيَّن، فالإنسانيّة من حيث هي هي معقول مجرّد، فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرّد. (أس، ٨، ٦)

- إنّ القَدْر المشترك من الإنسانية بين الأشخاص الخارجية موجود في الخارج لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيّد بقيد إنّه هذا، ومتى كان المركّب موجودًا كانت بسائطه أيضًا موجودة. فالإنسان من هو حيث هو إنسان لا بشرط شيء موجود، لكن الإنسان لا بشرط شيء غير محسوس فإنه ما لم يتقيّد بالقيود الجزئية المشخّصة لا يصير محسوسًا. (ش١، ١٩٠، ٣١)

- لمّا بيّن (ابن سينا) أنّ معنى الإنسانيّة مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الإنسانيّة. وذلك السبب: هو المادة. ولقائل أن يقول: تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل. ويدلّ عليه وجهان: الأول: إنّ مادة النفس الإنسانيّة ليس إلّا الجسم. ولا شكّ أنّ طبيعة الجسميّة معنى واحد. فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسميّة، ثم إنّ الجسمية معنى واحد في الكل، لزم استواء جميع الأبدان في جميع هذه الصفات. وذلك محال. الثاني: هو أنّ الاختلاف في هذه الصفات لو كان لأجل المادّة، فالاختلاف في المواد إن كان لأجل الاختلاف في الصفات، لزم الدور. وإن كان لاختلاف مواد تلك المواد، لزم التسلسل. وهو محال. الثالث: إنّه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة، لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هي الجسميّة. وذلك محال. الرابع: إنّ المادة قابلة. والقابل لا يكون عندهم مؤثّرًا، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة. بل السبب في حصول هذه الأحوال المختلفة: إنّ كل صفة حصلت في مادّة، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى، وتلك الصفة السابقة أعدّت المادة لقبول الصفة اللاحقة. (شر٢، ٢٧٧، ١)

- اعلم: أنّ معنى الإنسانيّة حاصل في الأشخاص الكثيرة. ومعنى الإنسانيّة حاصل أيضًا في هذا الشخص الواحد. فثبت أنّه لو حصل مسمّى الإنسانيّة في الكثرة منفكّة عن الوحدة وفي الواحد منفكًا عن الكثرة، علمنا أنّ معنى الإنسانيّة مغاير لمعنى الوحدة والكثرة، وغير مستلزم من حيث أنّه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالإنسانيّة من حيث أنّها إنسانيّة. فإذا قيل: الإنسانيّة من حيث هي هي واحدة أو كثرة؟ قلنا: إن أردت بها أنّ مفهوم كونها إنسانيّة هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة. فنقول: ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين، فيكون ذلك المفهوم من حيث أنّه لا واحد ولا كثير. وإن أردت به ذلك المفهوم وهو هل ينفكّ عن الوحدة أو الكثرة؟ فنقول: ذلك محال، بل لا بدّ وأن يحصل معه إمّا الوحدة وإمّا الكثرة، فيكون انضياف كل واحد من هذين

المفهومين بعينه إلى مُسمّى الإنسانيّة بسبب منفصل. (شر٣، ١٠٢، ١٥)

إنسانيّة كلّية

- إنّ الإنسانية الكلّية مجرّدة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة، ولكن الإنسانية الكلّية لا وجود لها خارج الذهن وإنما وجودها في الذهن. (ش١، ١٩٠، ٢٨)

إنشاء

- قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ﴾ (الأنعام: ١٤١) أي خلق، يقال: نشأ الشّيء ينشأ نشأة ونشاءة إذا ظهر وارتفع والله ينشئه إنشاء أي يظهره ويرفعه. (مفا١٣، ٢١١، ١٨)
- يقال نشأت تنشأ نشأ، فهي: ناشئة، والإنشاء الإحداث، فكل ما حدث فهو ناشئ فإنّه يقال للذكر ناشئ، وللمؤنث ناشئة. (مفا٣٠، ١٧٥، ١٤)

أنصاب

- الأنصاب هي آلهتهم التي نصبوها يعبدونها. (مفا١٢، ٧٩، ١٥)

انطفاء النار

- انطفاء النار يقع على وجهين: أحدهما إستحالة النار المركّبة نارًا بسيطة فحينئذٍ يزول الضوء وتصير شفّافة، وهذا هو السبب الأكثري في انطفاء النيران التي تحس بها تحت الفلك وهي الشهب، وثانيهما استحالة الناريّة هواء وانفصال الكثافة الأرضية الدخانية وهذا هو السبب الأكثري في حصول الانطفاء عندنا. (ش١، ١١٩، ٣٦)

أنعام

- الأنعام هي الإبل والبقر والغنم. (مفا١١، ١٢٥، ٧)

إنفاق

- أصل الإنفاق إخراج المال من اليد، ومنه نَفَقَ المبيع نَفاقًا إذا كثر المشترون له، ونفقت الدابّة إذا ماتت أي خرجَ روحها، ونافقاء الفأرة لأنها تخرج منها، ومنه النفق في قوله تعالى ﴿أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (الأنعام: ٣٥). (مفا٢، ٣١، ١١)

أنفال

- يحتمل أن يكون المراد من هذه الأنفال الغنائم، وهي الأموال المأخوذة من الكفّار قهرًا. (مفا١٥، ١١٤، ٢٧)

انفصال

- ليس الانفصال عبارة عن تفرّق الأجزاء بعد إن كانت مجتمعة لأن ذلك بناء على كون الجسم متألّفًا من الأجزاء وقد مرّ إبطاله، بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلًا. (ش١، ١٦، ١٤)
- الإنفصال عدم الاتّصال عمّا من شأنه أن يتّصل. (ش١، ١٩، ٧)
- إنه لا يمكننا أن نقول الإنفصال يستدعي مجملًا. (ش١، ١٩، ٨)
- إنّ الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخلّلهما حيّز فارغ. وهذا المعنى إنّما يعقل حصوله في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيّز وجهة. (شر٣، ٢٤، ١٧)

انفعال

- اتّصاف الشيء بتأثيره عن غيره وهو الإنفعال. (مع، ٢٧، ٣)

انفعالات

- أمّا العَرَض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال، سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي ملكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شرا، ٩٧، ٢٤)
- إنّ الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُمِّيت إنفعاليات، وإن كانت غير ثابتة سُمِّيت إنفعالات. (مب١، ٢٦٥، ٣)

انفعاليّات

- أمّا العَرَض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال، سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي ملكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شرا، ٩٧، ٢٣)
- إنّ الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُمِّيت إنفعاليات، وإن كانت غير ثابتة سُمِّيت إنفعالات. (مب١، ٢٦٥، ٢)

انفكاك

- الانفكاك هو انفراج الشيء عن الشيء وأصله من الفكّ وهو الفتح والزّوال، ومنه فككت الكتاب إذا أزلت ختمه ففتحته، ومنه فكّاك الرّهن وهو زوال الإنغلاق الذي كان عليه، ألا ترى أن ضدّ قوله انفكّ الرهن، ومنه فكّاك الأسير وفكه، فثبت أن انفكاك الشيء عن الشيء هو أن يزيله بعد التحامه به، كالعظم إذا انفكّ من مفصله. (مقا٣٢، ٤١، ٨)

انقسامات

- إنّ الإنقسامات على وجوه ثلاثة: التقطيع واختلاف العرضين والوهم. (ش١، ١٤، ٦)

انقطاع

- في الانقطاع: قال قوم: إنّه لا يتصوّر في جانب السائل انقطاع؛ لأنّه طالب هادم وهذا إختيار صاحب "المغني" وهو قوي في مناظرات الكلام. وذهب "الأستاذ" وكثير من المحقّقين إلى أنّ الانقطاع يعمُّ الطرفين؛ فإنّه لو صحّ أن يقال: السائل المتمادي على المطالبة، له أن يطالب ويصبر عليه، إلى أن يعثر على قادح وينبّه لاعتراض بعد اعتراض، جاز أن يقال للمسؤول: الباحث عن علّة الحكم، إنّه يريد أوصافًا يروم بها دفع

النقوض؛ فإنّه قد لا يتنبّه للوصف الدافع للنقض، إلّا بعد إيراده وتوجيهه. فيجب أن يقال: إنّ السائل يحكم بانقطاعه إذا لم يكن ما أتى به قادحًا، كالمسؤول إذا لم يستمرّ له ما نصبه دلالة بتوجّه النقض أو غيره من المطاعن عليه. واختيار "الإمام" - رضي الله عنه - أنّه يُنظر إلى صيغة سؤاله. إنْ أورده إيراد مسترشد مستكشف، لا يحكم بانقطاعه إذا عجز عن تقرير ما أورده أولًا. وإن أورده إيراد مجادل ذابٍّ من مذهب؛ يحكم بانقطاعه. وذلك يتبيّن من قرائن أحواله وأكثر المناظرات جارية على هذا السبيل. (ك، ١٣٥، ٣)

أنواع

- اعلم: أنّ التقسيمات التي ذكرناها للموجود، منها ما هو له كالأنواع. وهي: كالجوهر والكمّ والكيف. فإنّه ليس يحتاج الموجود في انقسامه إليها إلى أن ينقسم قبلها إلى أشياء أخر. فأمّا الانقسام إلى الواحد والكثير والكلّي والجزئيّ والعلّة والمعلول، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة. والأمر فيه ظاهر. (شر٣، ٩، ٢٠)
- الأنواع أَوْلَى بالجوهريّة من الأجناس فإنّها أشد مشاركة للأشخاص من الأجناس. (مب١، ١٤٨، ١٢)

إهراع

- الإهراع هو الإسراع مع الرّعدة. وقال آخرون: هو العدو الشّديد. (مفا١٨، ٣٢، ١٨)

أهل

- الأهل: هو الممكن من إنشاء تصرّف، يوصف بأنّه أهله، ويكون متمكّنًا لصفات مؤثّرة في إفادة التمكُّن من إنشائه على وجه، يؤدّي إلى مقصوده. (ك، ٥٨، ١٨)

أهل الدنيا

- إنّ أهل الدنيا فريقان: أحدهما: الذين لا يعبدون أحدًا إلّا الله ولا يستعينون إلّا بالله ولا يطلبون الأغراض والمقاصد إلّا من الله، والفرقة الثانية، الذين يخدمون الخَلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم، فلا جرم العبد يقول: إلهي اجعلني في زمرة الفرقة الأولى، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربّانيّة والجلايا النورانيّة، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالّون. (مفا١، ١٨٨، ٧)

أهل العلم

- أهل العلم ثلاث طوائف: الكاملون الطالبون للمعارف الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة، والمكالمة مع هؤلاء لا تمكن إلّا بالدلائل القطعيّة اليقينيّة وهي الحِكمة، والقسم الثاني الذّين تغلب على طباعهم المشاغبة والمخاصمة لا طلب المعرفة الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة، والمكالمة اللائقة بهؤلاء المجادلة التي تفيد الإفحام والإلزام، وهذان القسمان هما الطرفان. فالأول: هو طرف الكمال. والثاني: طرف النقصان. وأما القسم الثالث فهو الواسطة، وهم الذّين ما بلغوا في الكمال إلى حدِّ الحُكماء المحقّقين، وفي النقصان والرذالة إلى حدِّ المشاغبين المخاصمين، بل

هم أقوام بقوا على الفطرة الأصلية والسّلامة الخلقية، وما بلغوا إلى درجة الاستعداد لفهم الدلائل اليقينية والمعارف الحكمية، والمكالمة مع هؤلاء لا تمكن إلّا بالموعظة الحسنة، وأدناها المجادلة. (مفا٢٠، ١٣٩، ١١)

أهلّة

- الأهلّة جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس، يقال له: هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمرًا بعد ذلك. (مفا٥، ١٢٠، ٢٠)

أوّل

- إنّ القرآن دلّ على أنّه تعالى أوّل لكل ما عداه، والبرهان دلّ أيضًا على هذا المعنى، لأنّا نقول كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، فكل ما عدا الواجب فهو مُحْدَث، وذلك الواجب أوّل لكل ما عداه، إنّما قلنا أنّ ما عدا الواجب ممكن، لأنّه لو وجد شيئان واجبان لذاتهما لاشتركا في الواجب الذاتيّ، ولتباينا بالتعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركّبًا، ثم كل واحد من جزأيه إن كان واجبًا فقد اشترك الجزآن في الوجوب وتباينا بالخصوصيّة، فيكون كل واحد من ذينك الجزأين أيضًا مركّبًا ولزم التسلسل، وإن لم يكونا واجبين أو لم يكن أحدهما واجبًا، كان الكل المُتقوّم به أولى بأن لا يكون واجبًا، فثبت أنّ كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، لأنّ كل ممكن مفتقر إلى المؤثّر، وذلك الافتقار إمّا حال الوجود أو حال العدم، فإذًا كان حال الوجود، فإمّا حال البقاء وهو محال، لأنّه يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، فإنّ تلك الحاجة إمّا حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ممكن مُحْدَثًا، فثبت أنّ كل ما عدا ذلك الواجب فهو مُحْدَث محتاج إلى ذلك الواجب، فإذًا ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه، ثم طلب العقل كيفيّة تلك القبليّة فقلنا: لا يجوز أن تكون تلك القبليّة بالتأثير، لأنّ المؤثّر من حيث هو مؤثّر مضاف إلى الأثر من حيث هو أثر والمضافان معًا، والمع لا يكون قبل، ولا يجوز أن تكون لمجرّد الحاجة لأنّ المحتاج والمحتاج إليه لا يمتنع أن يوجدا معًا، وقد بيّنا أنّ تلك المعيّة ههنا ممتنعة، ولا يجوز أن تكون لمحض الشرف. فإنّه ليس المطلوب من هذه القبليّة ههنا مجرّد أنّه تعالى أشرف من الممكنات، وأمّا القبليّة المكانيّة فباطلة، وبتقدير ثبوتها فتقدُّم المُحدِث على المُحْدَث أمر زائد آخر وراء كون أحدهما فوق الآخر بالجهة، وأمّا التقدّم الزماني فباطل، لأنّ الزمان أيضًا ممكن ومُحْدَث، أمّا أوّلًا فلما بيّنا أنّ واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد، وأمّا ثانيًا فلأنّ أمارة الإمكان والحدوث فيه أظهر كما في غيره لأنّ جميع أجزائه متعاقبة، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا شكّ أنّه ممكن ومحدَث. (مفا٢٩، ٢١٠، ٤)

أوّل الموجودات

- أول الموجودات هو الله تعالى وهو الأجل الأشرف بل هو أجلّ من أن يضاف إلى شيء بأنه أجلّ منه تعالى عن مقتضيات الأفكار

والأنظار، ثم يليه العقول، ثم النفوس السماوية، ثم الأجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور، ثم الهيولى، والهيولى أخسّ الجواهر لأنها شيء بالقوة لا بالفعل. (شر٢، ٥٧، ٢)

أوّل الواجبات

- اختلفوا في أوّل الواجبات منهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى هذا النظر وهذا خلاف لفظيّ؛ لأنّه إن كان المراد منه أوّل الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شكّ أنّه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا، وإن كان المراد أوّل الواجبات كيف كانت، فلا شكّ أنّه القصد. (مح، ٤٣، ١)

أوليّات

- أمّا المستفادة من العقل المحض فهي الأوليّات، وذلك لأنّ كل قضيّة فلها موضوع ولها محمول. وكل قضيّة يكون مجرّد تصوّر موضوعها وتصوّر محمولها، كافيًا في جزم الذهن بإسناد ذلك المحمول إلى ذلك الموضوع أو سلبه عنه، فتلك القضية هي المسمّاة بالأوليّة، وإنّما سمّيناها بهذا الاسم لأنّ العقل يحمل ذلك المحمول ابتداءً وأولًا على ذلك الموضوع، من غير توسّط شيء آخر، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول. (شر١، ١٩٨، ٣)
- أمّا الأوليّات فهي القضايا التي يكون مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها مستلزمًا لحكم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر نفيًا أو إثباتًا، ثم منها ما هو جليّ للكل، ومنها ما لا يكون جليًّا للكل، لأنّ تصوّره غير حاصل للكل (ل، ٢٥، ١٤)

أي

- إختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلّ"، و"جميع"، و"أيّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهامِ. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلى أنّها للعموم فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ. (محص١، ٥٢٣، ٢)
- صيغةُ "مَنْ"، و"مَا"، و"أيُّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلّ" عليها تارةً، و"البعض" أخرى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخَلَ داري فأكرِمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمْهُ". (محص١، ٥٧٠، ٤)

آيات الله

- آيات الله قد يراد بها آيات القرآن، وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التي هي دالّة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأولى. (مفا٨، ١٨٩، ١١)

آية

- الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه، أحدها: أنّ الآية هي الدالّة، وإذا كانت أبعاض القرآن دالّة بفصاحتها على صدق المدّعي كانت آيات، وثانيها: أنّ منها ما يدلّ على الإخبار عن الغيوب فهي دالّة على تلك الغيوب، وثالثها: أنّها دالّة على دلائل التوحيد والنبوّة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة. (مفا٣، ١٩٩، ١٥)

آية بيّنة

- التفاوت لا يقع في نفس العِلم بل في طريقه؛ فإنّ العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدّليل الدّال عليه أكثر مقدّمات فيكون الوصول إليه أصعب، وإلى ما يكون أقلّ مقدِّمات فيكون الوصول إليه أقرب، وهذا هو الآية البيِّنة. (مفا٣، ١٩٩، ٢٥)

إيجاب حملي

- الإيجاب الحمليّ مثل قولك: الإنسان حيوان (ل، ٩، ١٣)

إيجاب متصل

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدَّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر. والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٤)

إيجاب منفصل

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدَّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٨)

إيجاد

- إنّ المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، فإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران، سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمّينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة. (أر، ١٤٩، ٢٤)

- أمّا بيان أنّ لفظ الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع، فيدلُّ عليه وجوه: الأول: قوله ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) ولو كان الخلق ها هنا عبارة عن التقدير لصار معنى الآية إنّا كل شيء قدّرناه بقَدَر، فيكون تكريرًا بلا فائدة. الحجّة الثانية قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لكان معنى الآية: وقدّر كل شيء فقدَّره تقديرًا. الحجّة الثالثة قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (فاطر: ٣). فإن قيلَ: لم لا يجوز أن يكون المراد نفي خالق غير الله يرزقكم من السماء، وهذا لا يقتضي نفي خالق غير الله. قلنا بتقدير أن يصحّ الإيجاد من غير الله لا يمتنع إثبات خالق غير الله يرزقنا من السماء، لأنَّ الملائكة يصدق عليهم كونهم

خالقين، ولا يمتنع عليهم أن يرزقوا غيرهم، ولذلك يقال رزق السلطان فلانًا كذا إذا ملكه ومكنه من التصرّف فيه، فثبت أنّ هذه الآية تقتضي نفي خالق غير الله، ولا يمكن حمل الخالق هاهنا على المُقدِّر، لما بيّنا أنّ في المقدورين كثرة، فوجب أن يكون المراد منه الإيجاد والإبداع. الحجّة الرابعة: قوله ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) ولا يليق بلفظ الخلق هاهنا إلّا الإيجاد. الحجّة الخامسة: قوله: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ (لقمان: ١١) ذكر هذا على سبيل الإنكار، وهذا صريح في أنّ كل من سِوى الحق ليس بخالق، فثبت بهذه الدلائل أنّ الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع. (لو، ٢١٤، ٢)

- الإيجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة، وذلك لأنّ القادر قد يكون قادرًا على أشياء مع أنّه لا يوجدها، ألا ترى أنّه تعالى قادرًا على خلق شموس كثيرة، وأقمار كثيرة، مع أنّه تعالى ما خلقها. فهو قادر عليها وغير خالق لها، فيثبت بهذا: أنّ التكوين صفة مغايرة للقدرة، ومغايرة للمكوَّن وذلك هو المطلوب. (مطل٣، ٢٣٨، ٤)

- أمّا الخلق بمعنى الإحداث والإيجاد. فعندنا: أنّه - سبحانه - منفرد به. وأمّا بمعنى التقدير، فهو أيضًا على ضربين: أحدهما: إحداث الشيء على مقدار مخصوص. والخلق بهذا التفسير يرجع حاصله إلى كيفية مخصوصة في الإحداث. فإذا لم يصحّ الإحداث إلّا من الله تعالى، فكذلك التقدير بهذا التفسير، وجب أيضًا أن لا يصحّ إلّا من الله تعالى. والثاني: إنّ حُكم الحاكم بأنّ ذلك الشيء وقع على ذلك المقدار يُسمّى تقديرًا أيضًا. يقال: السلطان قدّر لفلان من الرزق كذا، ومن المملكة كذا. والتقدير بهذا التفسير يصحّ صدوره عن العبد. (مطل٩، ١٣٧، ١٣)

- أمّا القسم الأول (من الموجودات) وهو الذي يؤثّر ولا يتأثّر البتّة، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنّه واجب الوجود لذاته ولحقيقة هويّته، وكلّما كان واجبًا لذاته كان واجب الوجود من جميع إعتباراته لأنّ ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الإيجاب وذلك السلب، دام ذلك الإيجاب وذلك السلب لدوام ذاته، وإن لم تكف فحينئذٍ يتوقّف حصول ذلك السلب وذلك الإيجاب على اعتبار حال الغير، وتتوقّف هويّته على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب، والمتوقّف على المتوقّف على الغير متوقّف على الغير، فحقيقته الموصوفة متوقّفة على ذلك الغير الخارج، والمتوقّف على الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وللإيجاد تأثير فهو من حيث أنّه مستقلٌ بذاته لا يقبل الأثر عن غيره، كان قائمًا بنفسه، ومن حيث أنّه يؤثّر في كل ما سواه ويوجد كل ما يغايره فإنّه مُقوّم لغيره، والقائم بذاته المقوّم لغيره يكون في أعلى درجات القيام بالذات، واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيّوم، لأنه مبالغة من القيام فثبت أنه لمّا كان الحق هو سبحانه مؤثّرًا لا يتأثّر كان قيّومًا محضًا. (نفس، ١٣، ٧)

إيجاد بالقدرة والاختيار

- لمّا كان كل ما سوى الله مُحْدثًا كان تأثيره

سبحانه وتعالى في إيجادها بالقدرة والإختيار لا بالطبع والإيجاب، والموجِد للشيء على سبيل القدرة والاختيار لا بدّ وأن يكون له شعور بما يقصد على إيجاده واختراعه، وهذا القدر يكفي في إثبات كونه تعالى عالِمًا. (أر، ١٣٤، ٢٠)

إيجاد الشيء للشيء

- كما أن حصول الشيء للشيء أعمّ من حصوله لغيره، فكذلك إضافة الشيء إلى الشيء أعمّ من إضافته إلى غيره بل إيجاد الشيء للشيء أعمّ من إيجاده لغيره. (ش١، ١٣٦، ٨)

إيجاد الموجود

- قولهم (أصحاب الشبهات): "تأثير المؤثّر، إمّا أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه" قلنا: بل حال وجوده. قوله: "فيلزم إيجاد الموجود، وهو محال" قلنا: إنْ عنيت بإيجاد الموجود جعله موجودًا من شيئين، فهذا غير لازم، وإنْ عنيت أنّ هذا الوجود الحاصل إنّما حصل بتأثير هذا المؤثّر فيه، فهذا مذهبنا الذي لا حقّ إلّا هو. (مطل١، ١١٥، ١٦)

إيحاء

- الإيحاء الإعلام على سبيل الخفاء، قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١) أي أشار إليهم، وقال: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي﴾ (المائدة: ١١١) وقال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨). ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ (القصص: ٧) والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الإلهام. (مفا١١، ١٠٨، ٢١)

- الإيحاء إلقاء المعنى إلى النفس في خفاء كالإلهام وإنزال الملك ويكون ذلك في سرعة من قولهم: الوحى الوحى والقراءة المشهورة، أوحى بالألف. (مفا٣٠، ١٥٣، ٢٨)

أيس وليس

- إنّ "أيسًا" يدلّ على الكينونة والوجود. و"ليس" - على ما قيل - صله: لا أيس. فحذفت الألف والهمزة، فبقيت "ليس". (ك، ١٤٩، ١٣)

- كلمة (ليس) مركّبة من الحروف النافي الذي هو: لا، و: أيس، أي موجود، ولذلك يقولون: أخرجه من الليسيّة إلى الأيسيّة أي من العدم إلى الوجود، وأيسته أي وجدته وهذا نصّ في الباب، وذكر الخليل أنّ ليس كلمة جحود معناها: لا أيس، فطرحت الهمزة استخفافًا لكثرة ما يجري في الكلام، والدليل عليه قول العرب: ائتني به من حيث أيس وليس، ومعناه: من حيث هو ولا هو. (مفا٥، ٣٦، ٧)

أيسيّة وليسيّة

- كلمة (ليس) مركّبة من الحروف النافي الذي هو: لا، و: أيس، أي موجود ولذلك يقولون: أخرجه من الليسيّة إلى الأيسيّة أي من العدم إلى الوجود، وأيسته أي وجدته وهذا نصّ في الباب، وذكر الخليل أنّ ليس كلمة جحود معناها: لا أيس، فطرحت الهمزة استخفافًا لكثرة ما يجري في الكلام، والدليل عليه قول العرب: ائتني به من حيث أيس وليس، ومعناه: من حيث هو ولا هو. (مفا٥، ٣٦، ٨)

إيطاء

- واطأت فلانًا على كذا إذا وافقته عليه. قال المبرِّد: ويقال: تواطأ القوم على كذا إذا اجتمعوا عليه، كان كل واحد يطأ حيث يطأ صاحبه، والأيطاء في الشعر من هذا وهو أن يأتي في القصيدة بقافيتين على لفظ واحد، ومعنى واحد. (مفا١٦، ٥٨، ١٩)

أيمان

- الأيمان. جمع يمين، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد، وأن يكون معناه القَسَم، فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه: أحدها: أنّ المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ إلى الأيدي، وهي في الحقيقة مسندة إلى الحالفين، والسبب في هذا المجاز أنّهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسّك بالعهد. والوجه الثاني في المجاز: وهو أن التقدير: والذين عاقدت بحلفهم أيمانكم، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه. الثالث: أنّ التقدير: والذين عاقدتهم، إلّا أنّه حذف الذّكر العائد من الصِلة إلى الموصول، هذا كله إذا فسّرنا اليمين باليد. أمّا إذا فسّرناها بالقسم والحَلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة إلى القسَم، وإنّما حَسُن ذلك لأنّ سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الإضافة، والقول في بقية المجازات كما تقدّم. (مفا١٠، ٨٥، ٢)

إيمان

- إنّ الله تعالى شبّه الإيمان، بالنار: فقال: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ (البقرة: ١٧). (أسر، ٨٩، ٥)

- النوع الثاني من الأمور التي شبّه الله بها الإيمان: النور، قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ (النور: ٣٥). (أسر، ٨٩، ١٥)

- من الأمور التي شبّه الله تعالى الإيمان بها: التراب. قال الله تعالى: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ (الأعراف: ٥٨). (أسر، ٩٨، ٢)

- من الأشياء التي شبّه الله تعالى بها الإيمان والقرآن: الماء. قال الله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى النَّارِ ابْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَٰطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧). أي الإيمان والكفر. فالزبد الكفر، والإيمان الماء. (أسر، ٩٨، ١٨)

- من الأشياء التي شبّه الله تعالى بها الإيمان: الحبل. قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (آل عمران: ١٠٣). (أسر، ١٠١، ١٦)

- من الأشياء التي شبّه الله تعالى بها الإيمان: شجرة الزيتون. قال الله تعالى: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْءَاكِلِينَ﴾ (المؤمنون: ٢٠). (أسر، ١٠٢، ١٠)

- اعلم أنّ الإيمان لا بدّ له من أمرين: أحدهما هو: أنّ الأصل حصول المعرفة بالقلب، وإليه الإشارة بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩). وثانيها: الإقرار باللسان وبالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) وذلك لأنّ قوله: (قل) أمر للمكلّف بأن يقول بلسانه ما يدلّ على التوحيد، ثم أكّد هذه الدلالة بالسنّة

الغرّاء، وهي قوله عليه السلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله". والسبب في أنّه لا بدّ من هذا القول هو أن للإيمان أحكامًا، بعضها يتعلّق بالباطن، وبعضها بالظاهر، فما يتعلّق بالباطن هو أحكام الآخرة، وذلك متفرّع عن العلم الذي هو باطن عن الخلق، وما يتعلّق بالظاهر هو أحكام الدنيا، ولا يمكن إقامتها إلّا بعد معرفتنا أنّه مسلم، ولا معرفة إلّا بالقول باللسان، فصارت المعرفة ركنًا أصليًّا في حقّ الله تعالى، والقول ركنًا شرعيًّا في حقّ الخلق. (أسر، ١٣٠، ٤)

- أتباع يونس بن عون. وهم يقولون إنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان. (إع، ٧٠، ٤)

- الغسانيّة أتباع غسان الحرميّ. وهم يقولون إنّ الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان. وكل قسم من الإيمان فهو إيمان. (إع، ٧٠، ٧)

- اليوميّة وهم يزعمون أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصيّة ما، وأنّ الله تعالى لا يعذّب الفاسقين من هذه الأمّة. (إع، ٧٠، ١٠)

- الإيمان: هو التصديق. وفي عرف العلماء: هو تصديق الرسل في جميع ما أخبروا عنه في المعارف والأحكام. وهذا التصديق من المعاني النفسيّة. ثم إنّه هل هو من قبيل كلام النفس، أو من جنس العلوم؟ فيه اختلاف بين علمائنا. (ك، ٢٢، ١)

- اعلم أنّ الإيمان في اللغة مصدر من فعلين أحدهما. من التصديق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧) أي بمصدّق لنا. والثاني الأمان الذي هو ضدّ الإخافة قال تعالى: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٤)، ومن المحقّقين في اللغة من قال الإيمان أصله في اللغة هذا المعنى الثاني، وأمّا التصديق فإنّما سمّي إيمانًا، لأنّ المتكلّم يخاف أن يكذّبه السامع، فإذا صدقه فقد أزال ذلك الخوف عنه، فلا جرم سمّي التصديق إيمانًا. (لو، ١٩٨، ١٦)

- لا نزاع في أنّ الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به، خلافًا للمعتزلة. (مح، ١٨١، ٢٥)

- الدليل على أنّ الإيمان نعمة: أنّ لفظ النعمة مستعمل في صور كثيرة. ولا بدّ من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينها، دفعًا للاشتراك والمجاز. وكونه أمرًا منتفعًا به خاليًا عن كل جهات المضرّة، قَدْر مشترك. فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه. ولأنّا إذا قلنا: إنّ الله تعالى أعطى فلانًا نعمة، لم يفهم إلّا ما ذكرناه. فثبت: أنّ لفظ النعمة اسم لكل أمر منتفع به، خالي عن جميع جهات المضرّة. والإيمان كذلك، فوجب أن يكون نعمة. (مطل٩، ١٧٦، ٢)

- الإيمان عبارة عن الإعتقاد، والقول سبب لظهوره، والأعمار خارجة عن مُسمّى الإيمان. (مع، ٩٥، ١٩)

- الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الإعتقاد، وأمّا هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته. (مع، ٩٦، ١٢)

- الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عُرِف بالضرورة كونه من دين محمد صلّى الله عليه وسلّم مع الاعتقاد. فنفتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة: القيد الأول إن الإيمان عبارة عن التصديق ... القيد

الثاني أنّ الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني ... القيد الثالث أنّ الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق، لأنّ من صدّق بالجبت والطاغوت لا يُسمّى مؤمنًا. القيد الرابع ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالمًا لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطًا معتبرًا في تحقيق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجرّبه في أنّه هل يعرف ذلك أم لا. فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان. (مفا٢، ٢٥، ٢٩)

- إنّ الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الإخلاص. (مفا٢، ٦٧، ٢١)

- الإيمان عبارة عن التصديق بأنّ الذنوب سموم مهلكة، واليقين عبارة عن تأكّد هذا التصديق وانتفاء الشّك عنه واستيلائه على القلب. (مفا٤، ٦٤، ١٦)

- "الصبر نصف الإيمان" وتقريره أن الإيمان لا يتمّ إلّا بعد ترك ما لا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد، وبحصول ما ينبغي، فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الإيمان كله صبرًا، إلّا أنّ تَرْك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقًا للشهوة، فلا يُحتاج فيه إلى الصبر، وقد يكون مخالفًا للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل (الرسول) الصبر نصف الإيمان. (مفا٤، ١٥٢، ٢٨)

- إنّ الإيمان حسنة، لأنّ الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القُبح، ولا شكّ أنّ الإيمان كذلك. (مفا١٠، ١٩١، ٥)

- الإيمان به (الله) عبارة عن المعرفة به. (مفا١١، ٢٢٠، ٧)

- الإيمان هو المعرفة والهداية المترتّبة عليها أيضًا من جنس المعارف. (مفا١٧، ٤٣، ٩)

- إنّ الإيمان في أصل اللّغة عبارة عن التصديق، لأنّ المراد من قوله ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧) أي بمصدِّق. وإذا ثبت أنّ الأمر كذلك في أصل اللّغة وجب أن يبقى في عُرْفِ الشّرع كذلك. (مفا١٨، ١٠١، ٢٣)

- المراد من الإيمان الاعتقاد المبني على الدليل، والعمل الصالح إشارة إلى أعمال الجوارح، بقي بعد ذلك ما يتعلّق بتطهير القلب من الأخلاق الذميمة وهو المسمّى بالطريقة في لسان الصوفيّة، ثم انكشاف حقائق الأشياء له وهو المُسمّى بالحقيقة في لسان الصوفيّة. (مفا٢٢، ٩٧، ٢٨)

- إذا حصلت المعرفة بالقلب حصل الإقرار باللسان ظاهرًا وذلك هو الإيمان. (مفا٢٣، ١٠٧، ٣)

- إنّ الإيمان يستر قبح الذّنوب في الدنيا فيستر الله عيوبه في الأخرى. (مفا٢٥، ٣٤، ٢٤)

- الإيمان عبارة عن الإقرار بجميع ما كلّف الله تعالى به. (مفا٢٧، ١٩١، ٢)

أين

- أمّا العَرَض الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه

وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شرا، ٩٧، ١٤)

- الأين عبارة عن حصول الجوهر في المكان. وهذا مفهوم ثابت. (شرا، ١١١، ٧)
- إنّ الأين عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى المكان. والمتى عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى الزمان، لكن المكان عرض قار، والزمان غير. فلا جرم كان الأين أقوى، والمتى أضعف. والله أعلم. (شر٣، ٨٥، ١١)
- الأين... هو عبارة عن حصول الشيء في مكانه. (مب١، ٤٥١، ١٩)
- إنّ الأين منه ما هو أوّل حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز، ومنه ما هو ثانٍ غير حقيقي كما يقال فلان في البيت؛ ومعلوم أنّ جميع البيت لا يكون مشغولًا به بحيث يماسّ ظاهره جميع الجوانب وأبعد منه الدار بل البلد بل الأقاليم بل المعمورة من الأرض بل العالم. الثاني إنّ الأين منه جنسي وهو الكون في المكان، ومنه نوعي كالكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت، ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي. (مب١، ٤٥٣، ١٣)
- إنّ الأين لا يقبل الأشدّ والأنقص في جنسيته لأنّه يستحيل أن يكون حصول الجسم في مكانه أشدّ من حصول جسم آخر فيه. (مب١، ٤٥٤، ١١)
- الأين وهو الحصول في المكان. (مح، ٧٠، ٨)

إيهام

- الإيهام. وهو أن يكون لِلّفظ معنيان، أحدهما قريب. والآخر بعيد. فالسامع يسبق فهمه إلى القريب، مع أنّ المراد هو ذلك البعيد. وهذا إنّما يحسن إذا كان الغرض تصوير ذلك المعنى البعيد بالمعنى الظّاهر. وأكثر المتشابهات من هذا الجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٧). (نها، ٢٩١، ٧)

ب

باء الإلصاق

- أمّا الباء في قوله بالله فهي باء الإلصاق، وهي نوع من أنواع حروف الجر، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف. (مفا١، ١٠، ١٦)

بائس

- البائس الذي أصابه بؤس أي شدّة، والفقير الذي أضعفه الإعسار وهو مأخوذ من فقار الظهر. (مفا٢٣، ٢٩، ٢٨)

بادٍ

- العاكِف المقيم به الحاضر، والبادي الطارئ من البدو وهو النازع إليه من غربته، وقال بعضهم يدخل في العاكف القريب إذا جاوره ولزمه (المسجد) للتعبّد وإن لم يكن من أهله. (مفا٢٣، ٢٤، ٢)

بارئ

- فهو تعالى "خالق" لأنّه هو الذي قدّر كل شيء في علمه بالمقدار النافع، المطابق للمصلحة، "وبارئ" لأنّه أبدع تلك الأجسام، وأخرجها من العدم إلى الوجود، "ومُصوِّر" لأنّه تعالى هو الذي أحدث المزاج والقوى والتراكيب في تلك الأجسام، فإذا عرفت وجه الكلام في هذه الصورة الواحدة، فاعرف مثله في جميع الأجسام العلوية، وهي الأفلاك والكواكب، وفي جميع الأجسام السفليّة وهي العناصر، والمعادن والنبات، والحيوان، وخاصة الإنسان، وتأمل في كيفيّة تركيباتها، وتأليفاتها، حتى يقع في بحر لا ساحل له، وكل ذلك كالتفسير لكونه تعالى خالقًا بارئًا مصوّرًا. هذا كله إذا فسّرنا الخالق بالمقدِّر. (لو، ٢١٥، ٢٢)

- أمّا إذا فسّرناه (الخالق) بالموجد والمُبْدِع فإنّه يصعب تفسير البارئ: فنقول: ذكروا في تفسير البارئ وجوهًا. الأول: أنّ البارئ هو الموجِد والمُبْدِع، يقال: برأ الله الخلق يبرأهم، والبريّة الخلق، فعلية بمعنى مفعولة، وأصله الهمز إلّا أنّهم اصطلحوا على ترك الهمزة فيه قال أبو عبيدة الهروي: العرب تترك الهمزة من خمسة أحرف: البريّة وأصلها برأت، والرويّة وأصلها رأوت، في هذا الأمر، والخابية وأصلها خبأت والنبوّة وأصلها نبأت، والذريّة وأصلها ذرأت، فعلى هذا التقدير لا فرق بين الخالق والبارئ، وهما لفظان مترادفان وردا في معنى واحد. الوجه الثاني: أنّ أصل البرء القطع والفصل، قال الأخفش: يقال برئت العود وبروته إذا قطعته ونحته، وبريت القلم بغير همز إذا قطعته وأصلحته، ويقال: برأت من المرض أبرأ برأ وبريت أيضًا من المرض أبرأ، ويقال برأت من فلان ودعواه أبرأ براءة، وبرأ الرجل من شريكه، وبرأ الرجل من امرأته إذا فارقها، إذا عرفت هذا فنقول إنّه تعالى خالِق بمعنى أنّه موجد للذوات والأعيان، وبارئ بمعنى أنّه فصل بعض الأشخاص عن بعض،

ومصوِّر بمعنى أنّه هو الذي يُصوِّر كل واحد من الأشخاص بصورته الخاصة، وعلى هذا الوجه ظهر الفرق بين هذه الأسماء الثلاثة. الوجه الثالث: أنّ البارئ مشتقّ من البري وهو التراب، هكذا قاله ابن دريد، والعرب تقول بفيه البري أي التراب، فالخالق يدلّ على أنّه تعالى أوجد الأشياء من العدم، والباري يدلّ على أنّه تعالى ركّب الإنسان من التراب، كما قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (طه: ٥٥) ومصوِّر من حيث أنّه أعطاه الصورة المخصوصة، كما قال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤). قال أبو سليمان الخطابي: وللفظة الباري اختصاص بالحيوان أزيد مما لسائر المخلوقات، فيقال برأ الله الإنسان، وبرأ النسم، ولا تقل برأ الله السماء والأرض، وكانت يمين علي بن أبي طالب عليه السلام التي يحلف بها؛ والذي فَلَق الحبة، وبرأ النسمة، وهذا يؤيّد قول ابن دريد، وأمّا المُصوِّر فهو مأخوذ من الصورة. وفي اشتقاق لفظ الصورة قولان: الأول: من الصَّوَر وهو الإمالة قال تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (البقرة: ٢٦٠) أي أملهن؛ وفي حديث عكرمة "وحملة العرش كلهم صُور" يريد جمع أصور، وهو مائل العين، فالصورة هي الشكل المائل إلى الأحوال المطابقة للمصلحة والمنفعة. والثاني: أنّ الصورة مأخوذة من صار يصير، ومنه قولهم: إلى ماذا صار أمرك، ومادة الشيء هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء ممكن الحصول، وصورته هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء حاصلًا كائنًا لا محالة، فلا جرم كانت الصورة منتهى الأمر ومصيره. إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ أنّ الأجسام متساوية في ذاتها، ويرى كل جسم مختصًّا بصورة خاصّة، وشكل خاص، والذوات المتماثلة إذا اختلفت في الصفات كانت تلك الصفات جائزة العدم والوجود، والجائز لا بدّ له من مُرجِّح ومُخصِّص، فافتقرت الأجسام بأسرها في صورها المخصوصة، وأشكالها المخصوصة إلى مُخصِّص قادر، وهو الله سبحانه، فثبت أنّه سبحانه وتعالى هو المصوِّر، ثم إنّه سبحانه خصّ صورة الإنسان بمزيد العناية، كما قال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤) وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨) وقال بعد أن شرح خلق الإنسان: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) هذا هو الكلام في تفسير هذه الأسماء الثلاثة. (لو، ٢١٦، ٧)

- حظ العبد من هذه الأسماء الثلاثة (خالق، بارئ، مصوِّر) قليل. أمّا الخالق فقد رجع حاصله إلى العلم، وأمّا البارئ فقد رجع حاصله إلى القدرة، فحظ العبد من الأول تكميل القوة النظريّة بمعرفة الحقائق، ومن الثاني تكميل القوة العمليّة بمحاسن الأخلاق، وإليهما الإشارة بقول الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ (الشعراء: ٨٣). إشارة إلى تكميل القوة النظرية ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١) إشارة إلى تكميل القوة العمليّة، فإذا صار هكذا فقد صار تامًّا في ذاته تمامًا يليق بالبشريّة، فيجب بعده أن يشتغل بتكميل غيره، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي﴾ (يوسف: ١٠٨) وهذا هو حظ العبد من اسمه المصوِّر، لأنّه

بإرشاده يصوّر الحق في عقول الخلق. (لو، ٢١٩، ١١)

- أمّا البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة، يقال: برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقًا لغرض معيّن. (مفا١، ١٣٦، ٧)

بأس

- معنى البأس في اللغة الشّدة يقال: لا بأس عليك في هذا، أي لا شدّة (وعذاب بئيس) شديد، ثم تُسمّى الحرب بأسًا لما فيها من الشّدة، والعذاب يسمّى بأسًا لشدّته. (مفا٥، ٤٥، ١٨)

باطل

- الباطل: هو المنتفى. والفاسد - على هذا - : ما بطل مقصوده، وانتفى غرضه الوضعي. ثم أصحابنا لا يفرّقون بين الفاسد والباطل في سلب الصحة والاعتبار عنهما. وإن كان قد يعقل بينهما فرق في مقاصد العقلاء، كما لم يفرّق بالاتفاق في الشرع بين بيع الخمر، وبيع ما لا منفعة فيه بوجه. وإن كانا مفترقتين في أغراض العقلاء في العادات. فـ"الشافعي" - رضي الله عنه - ألحق ما اختل مقصوده بالمنتفي المعدوم، حتى حكم ببطلان البياعات الربويّة، المنهى عنها. (ك، ٢٣، ١٤)

- في إطلاق لفظ "الحق" إعلم أنّ هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودًا وجودًا حقيقيًّا في نفسه والدليل عليه أنّ الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فلمّا كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود، وأمّا إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أنّ ذلك الاعتقاد صوابٌ مطابقٌ للشيء في نفسه، وإنّما سُمّي هذا الاعتقاد بالحق لأنّه إذا كان صوابًا مطابقًا كان واجب التقرير والإبقاء، وأمّا أن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أنّ ذلك الأخبار صدق مطابق لأنّه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والإبقاء. (مفا١، ١٢٦، ٢١)

- ذكروا في تفسير الباطل وجهين: الأول: أنّه إسم لكل ما لا يحلّ في الشّرع، كالرّبا والغصب والسّرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق ... والثاني: ما روى عن ابن عباس والحسن رضي الله عنهم: أنّ الباطل هو كل ما يؤخذ من الإنسان بغير عوَض. (مفا١٠، ٦٩، ٢٠)

- لمّا سأل الله النصرة بيّن الله له (الرسول) أنّه أجاب دعاءه فقال: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ (الإسراء: ٨١) وهو كل ما سواه من الأديان والشرائع، وزهقَ بَطُلَ واضمحلّ، وأصله من زهقت نفسه تزهق أي هلكت. (مفا٢١، ٣٣، ٢٤)

- إنّ الحق هو الثابت الذي لا يزول كما أنّ الباطِل هو الزائل الذاهب. (مفا٢١، ٦٧، ٢٢)

باطن

- أمّا الباطن فهو في حقّه تعالى يحتمل وجوهًا. الأول: أنّ كمال كونه ظاهرًا صار سببًا لكونه باطنًا، لأنّ الشمس لو وقفت فوق

الفلك لما كنّا نعرف أنّ هذا الضوء حصل بسببها، بل ربما كنّا نظنّ أنّ الأشياء مضيئة لذواتها، لكنّها لمّا غربت فزالت الأنوار عند غروبها عرفنا أنّ الأشياء مضيئة لذواتها، لكنّها لمّا غربت فزالت الأنوار عند غروبها عرفنا أنّ الأنوار فاضت عن الشمس، فها هنا لو أمكن انقطاع تأثير وجود الله تعالى عن هذه الممكنات لظهر حينئذٍ أنّ وجود هذه الممكنات من وجود الله تعالى. لكن انقطاع ذلك الوجود محال. فصار كماله ودوامه سببًا لوقوع الشبهة. وهو المراد من قول بعض المحقّقين: سبحان من اختفى عن العقول بشدّة ظهوره. واحتجب عنها بكمال نوره. الثاني: أنّه تعالى باطن من حيث إنّ كنه حقيقته غير معلوم للخلق. الثالث: باطن بمعنى أنّ الأبصار لا تحيط به. كما قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). الرابع: أنّه ظاهر بمعنى أنّه يعلم ما ظهر، وباطن بمعنى أنّه يعلم ما بطن. الخامس: أنّه باطن بمعنى أنّه حجب الكافر عن معرفته ورؤيته. وحجب المؤمنين في الدنيا عن رؤيته. وذلك يعود إلى صفات الفعل. (لو، ٣٣٤، ١٦)

باعث على فعل

- الباعث على الفعل إمّا أن يكون روحانيًّا فقط، وهو الإخلاص، أو شيطانيًّا فقط، وهو الرياء، أو مركّبًا منهما، وهو على ثلاثة أقسام، لأنّ الطرفين إمّا أن يكونا على السويّة، أو يكون الروحانيّ أقوى، أو يكون النفسانيّ أقوى. (أسر، ٦٢، ٣)
- الإنسان إذا علِم أو ظنّ أو اعتقد أن له في فعلٍ من الأفعال جَلْب نَفْعٍ أو دَفْع ضرّ ظهر في قلبه ميل وطلب، وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهي الإرادة فهذه الإرادة هي النيّة والباعث له على تلك النيّة ذلك العلم أو الإعتقاد أو الظن، إذا عرفت هذا فنقول: الباعث على الفعل إمّا أن يكون أمرًا واحدًا، وإمّا أن يكون أمرين، وعلى التقدير الثاني فإما أن يكون كل واحد منهما مستقلًّا بالبعث، أو لا يكون واحد منهما مستقلًّا بذلك، أو يكون أحدهما مستقلًّا بذلك دون الآخر. (مفا٤، ٤، ٢٩)

باقٍ

- الباقي قال تعالى في "طه": ﴿وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ (طه: ٧٣) ومنهم من قال: هو الذي وجد أكثر من زمان واحد. ومنهم من قال: الباقي هو الذي يكون مبرّأ من العدم من جميع الوجوه. وعلى هذا التقدير، فالباقي ليس إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٨، ١٠)

بثّ

- البثُّ هو التفريق، قال الله تعالى: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ (البقرة: ١٦٤) فالحزن إذا ستره الإنسان كان همًّا، وإذا ذكره لغيره كان بثًّا. (مفا١٨، ١٩٧، ٢٦)

بخت

- قد تقرّر الإصطلاح على تخصيص إسم البَخْت بالسبب الإتفاقي الذي مبدؤه إرادة طبيعية، فإن كان السبب طبيعيًا كالعود الذي يشقّ فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يُسمّى بختًا بل كائنًا من تلقاء نفسه، وأمّا إن كان حدوثه من

مصادمات أسباب طبيعية وإرادية فحينئذٍ يُسمّى بختًا بالقياس إلى السبب الإرادي، وأمّا بالنسبة إلى السبب الطبيعي فلا. (مب١، ٥٣١، ٦)

بخل

- البُخل وهو عبارة عن منع الحق. (مفا١٦، ١٤١، ١٨)
- الحرْص هو السعي التام في تحصيل المال عند عدمه أو عند قِلّته. والبخل هو السعي التام في إمساكه عند وجوده، فحب المال حاصل في الأمرين، إلّا أنّ حبّ الجمع والتحصيل هو الحرص، وحب الإبقاء هو البخل. (نفس، ١١٣، ٨)
- إنّ البخل عبارة عن فرْطِ عشق المال، والعشق إذا تمكّن فهو مرض شديد، ومن أجود أدويته البعد عن المعشوق، والرحيل عن بلد هو فيها فيمكن السلو عنه، فكذلك المال يجب أن يبعد بالإنفاق ليزول عشقه عن القلب، فيزول صفة البخل المذمومة. (نفس، ١٢٢، ٧)
- البخل عبارة عن طلب مُلْك الأموال. (نفس، ١٢٣، ٥)
- المال معدٌّ لأن يصرف في المهمّات، فالإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، والتوسّط بينهما هو المحمود. (نفس، ١٢٤، ٤)

بخيل

- إنّ السخي هو الذي يبذل من المال ما يجب عليه بذله إمّا بسبب الشرع وإمّا بسبب المروة، والبخيل هو الذي لا يفعل ذلك. (نفس، ١٢٦، ٣)

بداء

- البداء: ظهور ما كان خفيًّا. وفي اصطلاح النظّار: هو أن يظهر للأمر من القبح والفساد، أو من اللطف والصلاح ما كان خفيًّا عليه. فينهي عن عين ما أمر به في الوقت الذي أمر به، على الوجه الذي أمر به، أو يأمر بما قد نهى عنه على ذلك الوجه في تلك الحالة. وهذا مستحيل في حق العالم بحقائق الأشياء، المحيط بعواقب الأمور. وهو الله تعالى. فيستحيل البداء عليه. (ك، ٤١، ٢١)

بداوات

- معنى كونه (الإنسان) ذو بداوات: إنّه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح، وتارة أخرى يبدو له كون الفعل راجح الفساد. وإنّما كان مثل هذا الإنسان قليل الثبات، لأنّه لمّا كان الفعل معلّلًا بالقدر مع الدواعي، فعند تغيُّر الدواعي يجب تغيُّر الفعل. فالإنسان الذي يكون ذا بداوات، لا بدّ وأن يكون له في شيء من الأفعال ثبات. (مطل٣، ٢٨، ٢)

بدْعة

- البِدع والبديع من كل شيء المبدأ، والبدعة ما اخترع مما لم يكن موجودًا قبله بحكم السنّة. (مفا٢٨، ٧، ١٥)

بدل

- قال النحويون: قولنا لا إله إلّا الله ارتفع لأنّه بدّل من موضع لامع الإسم. وبيانه: أنّك إذا قلت: ما جاءني رجل إلّا زيد، فزيد مرفوع بالبدليّة، لأنّ البَدَل هو الإعراض عن الأول،

والأخذ بالثاني، فصار التقدير: ما جاءني إلّا زيد. وهذا معقول، لأنّه يفيد نفي المجيء عن الكل إلّا عن زيد، وأمّا قوله: جاءني القوم إلّا زيد، فههنا البدليّة غير ممكنة، لأنّه يصير التقدير: جاءني إلّا زيد، وذلك يقتضي أنّه جاءه كل أحد إلا زيدًا. وذلك محال، فظهر الفرق. (أسر، ١٠٥، ٢٤)

بدن إنساني

- اعلم أنّ معرفة المزاج الإنسانيّ لا يمكن إلّا بعد معرفة الأجزاء التي عنها يتركّب بدن الإنسان. فنقول: لا شكّ أنّ البدن الإنسانيّ مركّب، وكل مركّب فلا بدّ من علل أربع وهي المادّة والصورة والفاعل والغاية. فالمادّة القريبة لبدن الإنسان هو العضو والرُّوح، وأبعد منها الأخلاط الأربعة، وأبعد منها الأركان. وأمّا الصورة الحاصلة للبدن الإنسانيّ فهي الأمزجة والقوى. وأمّا الغاية فهي الأفعال المطلوبة من تلك القوى. وأمّا الفاعل فالمراد منه ههنا الأمر الذي متى كان على القَدْر المعتدل كان الحاصل هو الصحة، ومتى كان خارجًا عن الاعتدال كان الحاصل هو المرض وهو المسمّى عند الأطبّاء بالأسباب الستة الطبيعيّة، وهي جنس الهواء وجنس المتناولات وجنس النوم واليقظة وجنس الحركة والسكون وجنس الاستفراغ والاحتقان وجنس الأعراض النفسانيّة. (ف، ٩٨، ١٢)

بدو

- البدو بسيط من الأرض يظهر فيه الشّخص من بعيد، وأصله من بدا يبدو بدوًا، ثم سُمّي المكان باسم المصدر. (مفا١٨، ٢١٤، ٢٦)

بديع

- البديع والمبدع بمعنى واحد. (مفا٤، ٢٥، ١٠)

بديهة

- البديهة: وهي المعرفة الحاصلة ابتداءً في النّفس لا بسبب الفِكر كعلمك بأن الواحد نصف الإثنين. (مفا٢، ٢٠٧، ٢٧)

بديهي

- البديهي: مثله. إلّا أنّه يخالفه في مقارنة الضرر والحاجة. وهو ما يفجأ الإنسان. (ك، ٢٠، ١٥)

بديهيّات

- لا يمكننا أن نتصوّر شيئًا إلّا ما ندركه بأحد الحواس الخمسة أو نجده من النفس كالألم واللذّة والفرح والغضب أو ما يركّبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور كشجر من ياقوت وبحر من زيبق. إذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك وما الروح معناه أنّك تشير بهذا اللفظ إلى هذه الصورة الحاضرة في الذهن، فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ، وأمّا التصديقات فلا شكّ أنّها قسمان: بعضها بديهيّة وبعضها كسبيّة، ولا شكّ أنّ المُكْتَسب إنّما يُكْتَسب من تركيب البديهيّات، ولا شكّ أن أجلى البديهيّات هو أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. (أر، ٤٧٩، ٢٢)
- البديهيّات كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. (مح، ٢٧، ٥)
- إنّ أجلى البديهيّات العلم بأنّ الشيء إمّا أن

يكون وإمّا أن لا يكون، ثم إنّ هذه القضية ليست يقينيّة، وإذا لم يكن أقوى الأوليّات يقينيًّا فما ظنّك بأضعفها. (مح، ٣٠، ٢)

- إنّ كل تصديق، فلا بدَّ فيه من تصوّرين. أحدهما: تصوّر الموضوع. والآخر: تصوّر المحمول. إذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن يكون مجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، مستقلًّا بإيجاب أن يحكم الذهن بذلك التصديق، أو لا يكون. والأول: هو البديهيات. والثاني: هو النظريات. مثال الأول: إنّا إذا تصوّرنا أنّ الواحد ما هو؟ وتصوّرنا أنّ نصف الاثنين ما هو؟ فمجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، يوجب جزم الذهن بأنّ الواحد نصف الاثنين. فهذا هو البديهي. ومثال الثاني إنّا إذا تصوّرنا: أنّ العالم ما هو؟ وأنّ الحادِث ما هو؟ لم يكن مجرّد حضور هذين التصوّرين، موجبًا جزم الذهن بأنّ العالم حادث، أو ليس بحادث. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا التصديقات البديهية، فشيء منها غير مُكْتسَب. لأنّ ذينك التصوّرين. إن حضرا، كانا موجبين لذلك التصديق - والإنسان لا قدرة له في تحصيل ذينك التصوّرين - وعند حضورهما فلا قدرة له في استلزامهما لذلك التصديق. بل إن حضرا لكان عند حضور ذلك التصديق واجبًا. وإن لم يحضر إلّا واحدًا منهما، كان حضور ذلك التصديق ممتنعًا. فثبت: أنّ الإنسان لا قدرة له البتّة على التصديقات البديهية. وأمّا التصديقات النظرية. فلا قدرة له أيضًا على شيء منها. لأنّ تلك البديهيّات، إن كانت مستجمعة للأمور المعتبرة في استلزام تلك النظريات، كان حصول تلك النظريات عقيب تلك البديهيات واجبًا. فلم يكن للإنسان قدرة عليها. وإن لم تكن مستجمعة للأمور المعتبرة في ذلك الاستلزام، امتنع كونها مستلزمة لتلك النظريات. والممتنع لا قدرة عليه. (مطل٩، ١٠٥، ١٨)

- إنّ كمال النفس الناطقة في أنْ تعرف الحق لذاته والخيْر لأجل العمل به، لكن عمل الخيْر مشروط أيضًا بنور العرفان، فأهم المهمّات للنفس اكتساب العرفان، إلّا أنّها خلقت في مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء، لكنّها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة، حتى أنّ النفس إذا أحسّت بواسطة هذه الحواس بالمحسوسات تنبّهت لمشاركات بينها وبين مباينات فتتميّز عند جوهر النفس عمّا به اشتراك تلك الأشياء وعمّا به امتيازها، وحينئذٍ يحصل في النفس تلك الصورة المجرّدة. ثم أنّ تلك الصورة على قسمين: منها ما يكون مجرّد تصوّراتها موجبًا جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات. ومنها ما لا يكون كذلك، والأوّل هو البديهيات، ولا بدَّ من الإعتراف بوجودها. إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن في كل قضية إلى الاستعانة بغيرها، فيلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل. القسم الثاني: وهو الذي لا يكون مجرَّد تصوّرها موجبًا جزم الذهن فيها بالنفي والإثبات. وهي العلوم المكتسبة النظريّة، فثبت أنّه لولا هذه الحواس لما تمكّنت النفس من تحصيل المعارف البديهيّة ولا النظرية. ولذلك قيل: من فقد حسًّا فقد علمًا، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل

جوهر النفس، وأمّا معونتها في تكميل جوهر البدن وذلك لأنّا لمّا بيّنا أنّ البدن بكونه حارًّا رطبًا يكون أبدًا في التحليل والذبول، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلّل عنه، ولا بدّ من التمييز بين ما يكون ملائمًا وبين ما يكون منافيًا. فهذه الحواس لها معونة في أنْ يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضرُّه، فحينئذٍ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضارّ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن. (نفس، ٧٩، ١٩)

برّ

- "البر": قال الله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ (البقرة: ١٧٧). والإشارة في الآية: أنّ من كان مشتغلًا بجميع الجوانب والجهات لم يكن صاحب البرّ، إنّما صاحب البرّ هو الذي يتوجّه إلى صاحب الكعبة ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ (الأنعام: ٧٩). فقوله: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ (البقرة: ١٧٧) إشارة إلى الكثرة والقول بالشركاء، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ (البقرة: ١٧٧) إشارة إلى التوحيد، فصار معناه هو المفهوم من قول لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٦، ١٠)
- البرُّ إسم جامع للطاعات، وأعمال الخير المُقرّبة إلى الله تعالى، ومن هذا بِرُّ الوالدين، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٣-١٤) فجعل البرّ ضدّ الفجور وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢) فجعل البِرّ ضدّ الإثم فدلّ على أنّه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الإنسان وأصله من الاتّساع ومنه البَر الذي هو خلاف البحر لاتّساعه. (مفا٥، ٣٧، ٥)

براهمة

- أمّا أتباع الأنبياء عليهم السلام فهم المسلمون واليهود والنصارى، وفرقة أخرى بين اليهود والنصارى وهم الصابئون، وأمّا أتباع المتنبئ فهم المجوس، وأمّا المنكرون للأنبياء على الإطلاق فهم عبدة الأصنام والأوثان، وهم المسمُّون بالمشركين، ويدخل فيهم البراهمة على اختلاف طبقاتهم. (مفا٢٣، ١٨، ٢٠)

بركة

- ثم إنّه تعالى لمّا وعده بالسّلامة أردفه بأن وعده بالبَركة وهي عبارة عن الدّوام والبقاء، والثبات، ونيل الأمل، ومنه بروك الإبل، ومنه البِركة لثبوت الماء فيها، ومنه تبارك وتعالى، أي ثبت تعظيمه. (مفا١٨، ٦، ٢١)
- إنّ البركة يرجع معناها إلى الإمتداد والزيادة. (مفا٢٣، ٨٥، ١٢)

برهان

- القياس إمّا أن يكون مركّبًا من مقدّمات واجبة الثبوت - وهو البرهان - أو من مقدّمات أكثرية الثبوت - وهو الجدل - أو من مقدّمات متساوية الثبوت - وهو الخطابة - أو من مقدّمات أقلّية الثبوت - وهو المغالطة - أو من مقدّمات ممتنعة الثبوت - وهو الشعر-. (شرا، ٢٢٤، ١)
- المطلوب بالبرهان قد يكون ضرورة الشيء،

وقد يكون إمكان الشيء، وقد يكون مجرّد وجوده من غير إعتبار ضرورته ولا إمكانه (ل، ٤٤، ١١)

- إنّ الله تعالى سمّى البرهان سلطانًا، كما قال تعالى: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ﴾ (إبراهيم: ١٠)، والسلطان أقوى ناصر إذ هو القوّة أو الولاية وكلاهما ينصر. (مفا٢٦، ٣٠، ١٥)

برهان الإنّ

- إنّ برهان اللمّ حصل فيه كون الأوسط، علّة لحصول الأكبر في الأصغر في الذهن وفي الخارج معًا. وأمّا برهان الإن فقد حصلت فيه هذه العلّة في الذهن لا في الخارج، فلا جرم كان برهان اللم أقوى. (شرا، ٢١٥، ١٤)

- الحدّ الأوسط لا بد وان يكون علّة لتصديق ثبوت الأكبر للأصغر، فإن كان مع ذلك علّة لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان اللمّ، وإن لم يكن كذلك فهو برهان الإنّ (ل، ٤٦، ٩)

- اعلم: أنّ التمسّك بطريق المعجزات من باب برهان الإن. وهو الاستدلال بالأثر على المؤثّر على سبيل الاحتمال، فإنّا نعرف بظهور المعجز عليه - عليه السلام - كونه مشرّفًا عند الله على سبيل الإجمال. من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف. وأمّا هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان العلم. وذلك لأنّا بيّنا: أنّ الأمراض الروحانيّة غالبة على أكثر النفوس فلا بدّ لهم من طبيب. ونشاهد: أنّ هذا الرجل معالج ويؤثّر علاجه ويفيد الصحّة بقدر الإمكان. فهذا يدلّ على كونه طبيبًا حاذقًا في هذا الباب. وحينئذٍ يظهر: أن هذا الإنسان لا حاجة به في معرفته، إلى أن يكون عالمًا بدقائق المنطق والطب والهندسة والحساب. بل كونه عالمًا بها. مستغلًّا باستنباط دقائقها مما يضرّه في كونه مستغرقًا في معرفة الله تعالى. وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات. فإنّه دلّت المشاهدة على أنّ محمّدًا - عليه السلام كان طبيبًا حاذقًا في علاج هذه الأمراض كما بيّناه، بل كان روحه قدرت على قلب طبائع أهل الدنيا، فنقلهم من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الأديان الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الإمكان. (مطل٨، ١٢٣، ٥)

- وتحقيق الكلام أنّ الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللمّ، ومعلوم أنّ برهان اللم أشرف. (مفا١، ١٠١، ٢٣)

برهان العلم

- اعلم: أنّ التمسّك بطريق المعجزات من باب برهان الإن. وهو الاستدلال بالأثر على المؤثّر على سبيل الاحتمال، فإنّا نعرف بظهور المعجز عليه - عليه السلام - كونه مشرّفًا عند الله على سبيل الإجمال. من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف. وأمّا هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان العلم. وذلك لأنّا بيّنا: أنّ الأمراض الروحانيّة غالبة على أكثر النفوس فلا بدّ لهم من طبيب. ونشاهد: أنّ هذا الرجل معالج ويؤثّر علاجه ويفيد الصحّة بقدر الإمكان. فهذا يدلّ على كونه طبيبًا حاذقًا في هذا الباب. وحينئذٍ يظهر: أن هذا الإنسان لا حاجة به في معرفته، إلى أن يكون عالمًا بدقائق المنطق

والطب والهندسة والحساب. بل كونه عالمًا بها. مستغلًّا باستنباط دقائقها مما يضرّه في كونه مستغرقًا في معرفة الله تعالى. وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات. فإنّه دلّت المشاهدة على أنّ محمّدًا - عليه السلام كان طبيبًا حاذقًا في علاج هذه الأمراض كما بيّناه، بل كان روحه قدرت على قلب طبائع أهل الدنيا، فنقلهم من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق، ومن الأديان الفاسدة إلى العقائد الصحيحة بقدر الإمكان. (مطل٨، ١٢٣، ٨)

برهان اللمّ

- إنّ برهان اللمّ حصل فيه كون الأوسط، علّة لحصول الأكبر في الأصغر في الذهن وفي الخارج معًا. وأمّا برهان الإن فقد حصلت فيه هذه العلّة في الذهن لا في الخارج، فلا جرم كان برهان اللم أقوى. (شرا، ٢١٥، ١٣)
- الحدّ الأوسط لا بد وان يكون علّة لتصديق ثبوت الأكبر للأصغر، فإن كان مع ذلك علّة لثبوت الأكبر في نفسه فهو برهان اللمّ، وإن لم يكن كذلك فهو برهان الإن (ل، ٤٦، ٨)
- وتحقيق الكلام أنّ الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم. ومعلوم أنّ برهان اللم أشرف. (مفا١، ١٠١، ٢٤)

برهان لمّي

- العلم بثبوت الأوسط للأصغر في برهان اللمّي لا يتوقّف على العلم بثبوت الأكبر له. (ش١، ٦٥، ٢٢)

بروز

- المبارزة في الحروب، هي أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال، والأصل فيها أنّ الأرض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز، فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الأرض المسمّاة بالبراز، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه. (مفا٦، ١٨٥، ٢٠)

بسائط

- الروحانيات بسائط والجسمانيات مركّبات والبسائط أشرف من المركّبات. (مح، ١٧٠، ١٦)

بسيط

- البسيط ينتهي بخطه وهو قطعة. (ش١، ٦٢، ٣٦)
- البسيط كم بذاته. (ش١، ٦٥، ٢)
- البسيط ليس له إلّا طبيعة واحدة. (ش١، ٧٨، ٣٠)
- إنّ كل بسيط فإنّه يصحّ عليه الحركة المستديرة لأن الأجزاء المفروضة فيه لا بدّ وأن تكون متشابهة في تمام الماهية. وكل أجزاء هذا شأنها وجب أن يصحّ على كل واحد منها كل ما يصحّ على الآخر لأن المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم، وكل جزء يفرض ملاصقًا لجزئهما في حشوه أو مسامتًا له فإنه يلزم أن يصحّ على سائر الأجزاء تلك الملاقاة والمسامتة. وإذا كان كذلك كان الانتقال جائزًا على الفلك، فثبت أن الفلك يصحّ الحركة المستديرة عليه. (ش١، ٩١، ١)

- إنّ البسيط الذي يكون حالًا في محل يجوز عليه الفساد لأن قوة فساده موجودة في ذلك المحل. (ش٢، ٦٦، ٧)
- البسيط غير معقول الحقيقة. (مب١، ١٤، ١٠)
- لا بدّ من البسيط لأنّ كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإنّ الواحد فيها موجود. (مب١، ٥١، ١٩)

بشارة

- إنّ البشارة هي الإخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع، أمّا لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة. (مفا١٦، ١٦، ٢٧)
- اعلم أنّ لفظ البشارة مشتقّ من خبر سار يظهر أثره في بشرة الوجه. (مفا١٧، ١٢٨، ٢٤)

بصير

- المراد من البصير، كونه عالِمًا بالأشياء الدقيقة، كما يقال: فلان بَصَر في هذا الأمر، أي حذق. (مفا٣٠، ٧١، ٢٥)

بصيرة

- البصيرة إسم للإدراك التّام الحاصل في القلب. (مفا١٣، ١٣٣، ٢٣)

بضاعة

- البضاعة القطعة من المال تجعل للتجارة، من بضَعْتَ اللّحم إذا قطعته. (مفا١٨، ١٠٦، ٢١)

بطون

- إنّ القبيلة تحتها الشعوب، وتحت الشعوب البُطون وتحت البُطون الأفخاذ، وتحت الأفخاذ الفصائل، وتحت الفصائل الأقارب. (مفا٢٨، ١٣٨، ١٠)

بعث

- إنّ مطالب مسئلة المعاد أربعة: أوّلها كيفيّة تخريب العالم الأصغر وهو الإنسان، والثاني كيفيّة عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر، والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الأكبر وقد بيّنا بالدليل العقلي جوازه، وأمّا الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلّا من القرآن، قال الله تعالى في صفة الأرض ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) ... المطلوب الرابع: وهو أنّه تعالى كيف يُعمّر هذا العالم الكبير بعد تخريبه، واعلم أنّ المعتمد في هذه المسئلة هو أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيّات والكلّيات قادر على جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرًا على خلق الجنّة والنار وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين، وأمّا تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها إلا من القرآن والأحاديث. (أر، ٣٠١، ١٣)
- إنّ البَعث ضدّ الإجلاس، يقال: بعثت النّازل والقاعد فانبعث، ويقال: بعث الله الميت أي أقامه من قبره، فتفسير البَعث بالإجلاس تفسير للضدّ بالضدّ وهو فاسد. (مفا٢١، ٣٢، ١٢)
- فالله سبحانه جعل الإماتة التي هي إعدام الحياة والبعث الذي هو إعادة ما يفنيه ويعدمه دليلين أيضًا على اقتدار عظيم بعد الإنشاء والاختراع. (مفا٢٣، ٨٦، ٢٥)

بُعْد

- المادّة إمّا أن يكون لها في حقيقة ذاتها

وخصوصية ماهيّتها بُعْد وامتداد وإمّا أنْ لا يكون، فإن كان لها في حقيقة ذاتها بُعْد وامتداد فتكون المادّة لذاتها لا لصفة مغائرة لها ممتدّة في الجهات، وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرًا حالًا في المادّة، وإن لم يكن للمادّة في خصوصيّة ذاتها بُعْد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا الشيء ممتنعة لذاتها، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون ذلك شرطًا في صحة الحركة على البُعْد والامتداد. (أر، ٢١، ٤)

- إنّ المكان لو كان عبارة عن البُعْد والمتمكّن له بُعْد آخر فيلزم منه تداخل البُعْدين وهو محال، إمّا أولًا فلأنّه يقتضي الجمع بين المثلين وهو محال، وإما ثانيًا فلأنّ البُعْد بين طرفي الإناء إذا كان ذراعًا واحدًا، فلو كان هناك بُعْدان أحدهما بُعْد المكان والثاني بُعْد المتمكّن لزم القول بكون الذراع الواحد ذراعين وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بأن المكان هو البُعْد. (أر، ٢١، ١٣)
- البُعد المتّصل لا يقوم بلا مادة. (ش١، ٦٧، ٣٠)
- البُعد لا ينفذ في البُعد. (ل، ٥٦، ١٥)

بَعْديّة

- انّ القبليّة والبعديّة ليستا من الأمور الثبوتية. (ش١، ٢٢٢، ٢٧)
- اعلم أن الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران، وقد يكون بعد غيره بالذات، ومثل هذا البُعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد. ثم هذا على قسمين: أحدهما أن تكون القبلية علّة للبعدية كحركة اليد فإنها علّة كحركة الكم، والثاني أن لا تكون كذلك كالواحد فإنه متقدّم على الاثنين وإن لم يكن علّة له. (ش١، ٢٣٠، ٣٨)
- القبليّة والبعديّة إذا كانتا بحسب العلّية والمعلولية، فحيث لم يكن علّية ولا معلولية لم يكن قبليّة ولا بعديّة. (ش٢، ٤١، ١٣)

بعض

- صيغةَ "مَنْ"، و"مَا"، و"أيُّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلّ" عليها تارةً، و"البعض" أخرَى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخَلَ داري فأكرمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمْهُ". (محص١، ٥٧٠، ٥)

بعل

- البعل هو الزوج، والأصل في البعل هو السيِّد، ثم سمّي الزوج به لكونه كالسيِّد للزوجة؛ ويجمع البعل على بعولة. (مفا١١، ٦٥، ٨)
- في بعل قولان أحدهما أنّه إسم علَم لصنم كان لهم (العرب) كمناة وهبل، وقيل كان من ذهب، وكان طوله عشرين ذراعًا وله أربعة أوجه، وفتنوا به وعظموه، حتى عيّنوا له أربعمائة سادن وجعلوهم أنبياء، وكان الشيطان يدخل في جوف بعل ويتكلّم بشريعة الضلالة، والسّدنة يحفظونها ويعلمونها الناس وهم أهل بعلبك من بلاد الشام، وبه سمّيت مدينتهم بعلبك. واعلم أنّ قولهم بعل إسم لصنم من أصنامهم لا بأس به، وأما قولهم إن الشيطان كان يدخل في جوف بعلبك ويتكلّم بشريعة الضلالة، فهذا مشكل لأنا إن جوّزنا هذا كان ذلك قادحًا في كثير من

المعجزات، لأنّه نقل في معجزات النبي صلّى الله عليه وسلّم كلام الذئب معه وكلام الجمل معه وحنين الجذع، ولو جوّزنا أن يدخل الشيطان في جوف جسم ويتكلّم، فحينئذٍ يكون هذا الاحتمال قائمًا في الذئب والجمل والجذع، وذلك يقدح في كون هذه الأشياء معجزات. القول الثاني أن البعل هو الرّب بلغة اليمن، يقال: من بعل هذه الدار: أي من ربّها، وسمّي الزوج بعلًا لهذا المعنى. (مفا٢٦، ١٦١، ١٥)

بغاء

- البغاء الزنا يقال بغت تبغي بغاء فهي بغيّ. (مفا٢٣، ٢٢١، ٣)

بغي

- أصل البغي في اللغة الفساد، وتجاوز الحدّ. (مفا٥، ١٢، ٢٠)
- البغيّ الفاجرة التي تبغي الرجال. (مفا٢١، ٢٠٠، ٦)

بقاء

- اعلم أنّ الشيء إذا كان معدومًا ثم صار موجودًا فوجوده في الزمان الأوّل هو الحدوث ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء، وأكثر المحقّقين اتّفقوا على أنّ الحدوث لا يمكن أن يكون صفة زائدة على ذات الحادث، وأمّا البقاء فقد اختلفوا في أنّه هل هو زائد على ذات الباقي أم لا. فذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين من أصحابنا وجمهور معتزلة البصرة إلى أنّ كون الباقي باقيًا ليس صفة زائدة على الذات، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأكثر أتباعه وجمهور معتزلة من بغداد إلى أنّه صفة زائدة على الذات. (أر، ١٨٥، ٥)
- أكثر أصحابنا قالوا البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي كونه باقيًا وهذا عندنا باطل ويدلّ عليه وجهان. الحجّة الأولى إنّا قد بيّنّا أنّ ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته من حيث هي هي، وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره، فاستحال أن يقال إنه تعالى إنّما بقي لبقاء قائم به. الحجّة الثانية إنه تعالى لو كان باقيًا ببقاء لكان ذلك البقاء باقيًا ببقاء، فإمّا أن يكون ذلك البقاء باقيًا لذاته أو لغيره، فإن كان باقيًا لذاته والذات باقية لأجله فحينئذٍ يكون البقاء موجودًا باقيًا لذاته، وتكون الذات باقية تبعًا لذلك البقاء، والمستقلّ أولى بأن يكون ذاتًا والتابع أولى بأن يكون صفة، فحينئذٍ تصير الذات صفة والصفة ذاتًا وهو محال، وأمّا إن قلنا البقاء باقٍ لأجل شيء غيره فذلك الغير إن كان هو الذات لزم الدور، لأنّ بقاء البقاء تَبع لبقاء الذات، والذات تَبع لبقاء البقاء، وإن كان متأخّرًا كان الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال. (أر، ١٨٩، ٤)
- اعلم أنّه تعالى واجب الوجود لذاته أي غير قابل للعدم بوجه من الوجوه. فكل ما كان كذلك كان ذاتيّ الوجود في الأزل والأبد، فدوامه في الأزل هو القدم، ودوامه في الأبد هو البقاء. (لو، ٣٥٠، ١٨)
- المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم، هذا إنّما يعقل في حق ممكن الوجود، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معلّلًا بمعنى، وأيضًا فذلك البقاء لا شكّ أنّه باقٍ،

فإن كان باقيًا ببقاء آخر لزم إمّا التسلسل وإمّا الدور، إن كان باقيًا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء، وإن كان باقيًا بنفسه ويكون الذات باقية مفتقرة إليه انقلب الذات صفة والصفة ذاتًا وهو محال، وأمّا في الشاهد فليس بمعنى أيضًا، لأنّ شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني، فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور. (مح، ١٣٠، ١١)

- أمّا الحدوث والبقاء فهما ليسا صفتين زائدتين على الذات، ولو كان الحدوث صفة زائدة، لكانت حادثة، فيكون حدوثها زائدًا عليها. ولزم التسلسل. وكذا القول في البقاء. (مطل١، ١٩١، ١)

بكاء

- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٤، ٢٤)

بلاغة

- البلاغة: بلوغ الرجل بعبارته كُنهَ ما في قلبه، مع الاحتراز عن الإيجاز المخِلّ. والإطالة المملّة. (نها، ٨٩، ٣)

بلاغة عائدة إلى النظم والتركيب

- أمّا البلاغة العائدة إلى النّظم والتركيب فتحقيق القول فيها: أنّ الكلام المنظوم لا محالة مركّب من المفردات، وتلك المفردات أمكن تركُّبها على وجه يفيد ذلك المعنى المقصود، وأمكن تركُّبها على وجه لا يفيد ذلك المقصود. ثم للتّركيب المفيد مراتب كثيرة، ولها طرفان وأوساط. فالطرف الأعلى هو أن يقع ذلك التّركيب بحيث يمتنع أن يوجد ما هو أشدّ تناسبًا واعتدالًا في إفادة ذلك المعنى منه. والطرف الأسفل هو أن يقع على وجهٍ، لو صار أقلّ تناسبًا منه لخرج عن كونه مفيدًا لذلك المعنى. وبين هذين الطرفين مراتب متباينة، تكاد تكون غير متناهية. واختيار أحسنها يقتضي الفصاحة في النّظم. (نها، ٩١، ١٤)

بلوغ العقل

- اعلم أنّ الوليّ إنّما تبقى ولايته على اليتيم إلى أن يبلغ أشدّه وهو بلوغ النّكاح، كما بيّنه الله تعالى في آية أخرى وهي قوله: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ (النساء: ٦) والمراد

بالأشدّ بلوغه إلى حيث يمكنه بسبب عقله ورشده القيام بمصالح ماله، وعند ذلك تزول ولاية غيره عنه وذلك حدّ البلوغ، فأما إذا بلغ غير كامل العقل لم تزل الولاية عنه والله أعلم، وبلوغ العقل هو أن يكمل عقله وقواه الحسّية والحركيّة، والله أعلم. (مفا٢٠، ٢٠٤، ٢٢)

بما هو

- المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون بسيطًا، وإمّا أن يكون مركّبًا. فإنْ كان بسيطًا فإمّا أن يكون طالبًا للعلم الحقيقي التام، أو العلم العرضيّ الناقص. فإن كان الأول فإمّا أن يكون من الأمور التي قد أدركها الإنسان بأحد حواسه الخمس، أو إن لم يكن كذلك، لكنّه وجد تلك الحقيقة في نفسه. مثل العلم بالألم واللذّة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية. وإمّا أن يكون المسؤول عنه خارجًا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجًا عن الأمور المدركة في النفس. أمّا القسم الأول وهو أن يكون المسؤول عنه بما هو؟ ماهيّة بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه: أن يشار إلى تلك الكيفيّة، مثل: إنّه إذا قيل ما الحرارة؟ فجواب هذا السؤال أن يقال: إنّه الأمر الذي ندركه بحس اللمس عند مماسّة جرم النار. وكذلك الجواب عن قوله: ما البياض؟ فيقال: إنّه الذي ندركه بحسّ البصر عند النظر إلى الألوان. وكل من عدل في تعريف هذه الكيفيّات عن هذا القانون فهو مخطئ. وأمّا القسم الثاني. وهو أن يكون المسؤول عنه بما هو ماهيّة بسيطة غير مدركة بشيء من الحواس الخمس، لكنّه يكون مدركًا من النفس إدراكًا ضروريًّا، وهو مثل الألم واللذّة والفرح والغمّ. فإذا قال قائل: ما الفرح؟ فجوابه أن يقال: هو الأمر الذي تجده من نفسك عند الحالة الفلانية. وأمّا الثالث. وهو أن يكون المسؤول بما هو؟ ماهيّة بسيطة غير مُدْركة بالحسّ ولا مدركة من النفس. فهذا لا سبيل إلى تعريفه بالمعرفة الحقيقية، لأنّا بعد الاستقراء والاختبار، تعلم بالضرورة: أنّ الذي يكون خارجًا عن القسمين الأولين، فإنّه لا يمكننا أن نعرفه من حيث إنّه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقيّة ذاتيّة، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضيّة مثل أن يقال: المُحْدَث هو الذي لأجله انتقل الشيء من العدم إلى الوجود. فهذا لا يقبل العلم بماهيّة محدث العالم من حيث أنّها تلك الماهيّة، وإنّما يفيد علمًا ناقصًا مستفادًا من صفة عرضيّة. (شرا، ٦٧، ١٢)

- هذا هو الكلام فيما إذا كان المسؤول عنه مركّبًا. وجوابه: إمّا أن يكون المسؤول عنه بما هو؟ ماهيّة مركّبة بالطريق الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة، أو بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضيّة الناقصة. فإن كان الأول كان طريق تعريفه ليس إلّا ذكر جميع البسائط التي هي أجزاء تلك الماهيّة. فإنّا قد دللنا على أنّه لا معنى لتلك الماهيّة إلّا مجموع تلك الأجزاء. ثمّ إذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهيّة إلّا بذكر مجموع تلك الأجزاء. ثم هذا على قسمين لأنّ المذكور في الجواب إمّا أن يكون لفظًا مفردًا، وإلّا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء. وإمّا أن يكون ألفاظًا كثيرة تدلُّ كل لفظة

واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء. أمّا الأول فهو تعريفه بالاسم. وحاصله يرجع إلى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تفهيمًا للسائل كما إذا قال قائل: ما البشر؟ فقيل: إنّه الإنسان. وهذا النوع قليل الفائدة. وتلك الفائدة ليست إلا تعليم اللغة، وإفادة اسم آخر مرادف للأول. أمّا الثاني فهو تعريف بالحدّ. ولذلك قيل: إنّ الحدّ لا حقيقة له إلّا تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال. هذا إذا كان السؤال عنه بما هو ماهيّة مركّبة. وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامّة الحقيقية. أمّا إذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضيّة، وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهيّة المركّبة. فهذا فهو المسمّى بالرسم. وهذا هو الكلام الملخّص في جواب ما هو؟ (شرا، ٦٨، ١٦)

بُهتان

- البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الإنسان به صاحبَه على جهة المكابرة، وأصله من بهُتَ الرجل إذا تحيّر، فالبهتان كذب يحيّر الإنسان لعظمته، ثم جُعِل كل باطل يُتَحيّر من بطلانه بهتانًا، ومنه الحديث: "إذا واجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته". (مفا١٠، ١٤، ١٧)
- البهتان أن ترمي أخاكَ بأمرٍ منكرٍ وهو بريء منه. (مفا١١، ٣٨، ٢٣)

بهيمة

- كل حيّ لا عقل له فهو بهيمة، من قولهم: استبهم الأمر على فلان إذا أشكل، وهذا باب مبهم أي مسدود الطريق، ثم اختصّ هذا الإسم بكل ذات أربع في البرّ والبحر. (مفا١١، ١٢٥، ٥)

بيان

- البيان: هو الدلالة عند بعضهم. وهذا يعمّ الأدلّة المبتدأة الدالّة على الأحكام الملتبسة على العقلاء، والأدلّة الكاشفة عن مراد المخاطب بخطابه. وعن هذا قال الشيخ أبو بكر الصيرفي: البيان: إخراج الشيء عن حيِّز الأشكال إلى حيِّز التجلّي والوضوح، فيما خفي حكمه بضرورة العقل من الأحكام العقليّة، وما خفي على العقلاء ثبوته وانتفاؤه من الأحكام السمعيّة، إذا نصّت عليها الدلائل الموضحة المُعرِّفة؛ كانت بيانًا. وكذلك ما يرد من الأدلّة الدالّة على المراد بخطاب لا يستقلّ بإفهامه. ومن خصّص حدّه: بأن كل قول أو فعل يدلُّ على ما أُريد بخطاب. لا يستقلّ بإفادة ما أُريد به، والأول أصحّ. (ك، ٤٠، ٢٠)
- يقال: بان الشيء واستبان وتبيّن إذا ظهر ووضح، ومنه المثل: قد تبيّن الصبح لذي عينين، وعندي أن الإيضاح والتعريف إنّما سمّي بيانًا لأنّه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره. (مفا٧، ١٥، ١٧)
- إنّ البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة، فالفرق أنّ البيان عامّ في أي معنى كان، وأمّا الهدى فهو بيان لطريق الرُشد ليسلك دون طريق الغيّ. وأمّا الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عمّا لا ينبغي في طريق الدين، فالحاصل أنّ البيان جنس تحته نوعان: أحدهما: الكلام الهادي إلى ما ينبغي في

الدين وهو الهدى. الثاني: الكلام الزاجر عمّا لا ينبغي في الدين وهو الموعظة. (مفا٩، ١٢، ٢٠)

بيع

- إنّ البيع يقتضي تبديل العرض بالنقد، والشراء بالعكس والرغبة في تحصيل النقد أكثر من العكس. (مفا٢٤، ٥، ٣)
- التوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش، والدليل عليه أنّ التوكيل بالبيع ما يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه، فوجب أن لا يصحّ هذا البيع - إنّما قلنا أنّ التوكيل ما يتناول هذا البيع لأنّه وكّله بالبيع، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بهذا البيع، إمّا أنّه وكّله بالبيع فظاهر، وإمّا أنّ التوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بهذا البيع، فلأنّ مُسمّى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن بالفاحش، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له، فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ. أمّا أنّه لا يتناوله بحسب المعنى فالدليل عليه أنّ الإفادة بحسب المعنى عبارة عمّا إذا دلّ اللفظ على شيء ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته، إمّا لزومًا دائمًا أو لزومًا أكثريًّا، فاللفظ الدالّ على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى، وههنا الأمر أنّ مفقودان إمّا أن فقد كونه واقعًا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مُسمّى البيع لزومًا دائمًا فظاهر، لأنّ مسمّى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزومًا دائمًا، وإلّا لحصل ما به المباينة إينما حصل ما به المشاركة، وحينئذٍ يصير ما به المباينة مشتركًا فيه وذلك متناقض - وإمّا أن فقد كونه واقعًا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مُسمّى البيع لزومًا ظاهرًا وغالبًا فظاهر أيضًا، لأنّ بناء المعاملات ومدار المبايعات على الشحّ والضنة بقدر وقوع ذلك البيع بالغبن الفاحش استلزامًا ظاهرًا وغالبًا واقع على ضدّ المعقول ونقيض المعتاد. فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بخصوص كونه واقعًا بالغبن الفاحش لا بحسب اللفظ ولا بحسب الاستلزام الدائم ولا بحسب الأسلوب الظاهر الغالب فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش لا بحسب لفظه ولا بحسب معناه. (منا، ٢، ١٧)

بيّن للشيء

- البيّن للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن. (مب١، ٥٥، ٢)

بيّنات

- أمّا البيّنات فهي الحجج والمعجزات. (مفا٩، ١٢٣، ٢٣)

بيّنة

- البيّنة والهدى واحد. (مفا١٤، ٥، ٢٧)
- أمّا البيّنة فهي الحجّة الظاهرة التي بها يتميّز الحقّ من الباطل، فهي من البيان أو البينونة لأنّها تبيّن الحقّ من الباطل. (مفا٣٢، ٤١، ١٢)

بيوت

- اعلم أنّ البيوت التي يسكن الإنسان فيها على

قسمين: القسم الأول البيوت المتّخذة من الخشب والطّين والآلات التي بها يمكن تسقيف البيوت، وإليها الإشارة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنًا﴾ (النحل: ٨٠) وهذا القسم من البيوت لا يمكن نقله. بل الإنسان ينتقل إليه. والقسم الثاني القباب والخيام والفساطيط، وإليها الإشارة بقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتًا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ﴾ (النحل: ٨٠) وهذا القسم من البيوت يمكن نقله وتحويله من مكان إلى مكان. واعلم أنّ المراد الأنطاع، وقد تعمل العرب البيوت من الأدم وهي جلود الأنعام، أي يخفّ عليكم حملها في أسفاركم. (مفا٢٠، ٩١، ٢٤)

ت

تائِب
- إنّما قلنا التائِب مذنب لأنَّ التائب هو النّادم على فِعل الذنب والنادم على فعل الذنب مُخبِر عن كونه فاعلًا للذنب، فإن كذب في ذلك الإخبار فهو مذنب بالكذب، وإن صدق فيه فهو المطلوب. (مفا٣، ١١، ٢٠)

تأثّر
- أن يفعل وهو التأثير وأن ينفعل وهو التأثّر. (مح، ٧٠، ١٠)

تأثير
- إنّ التأثير نسبة بين وجود الأثر، وبين وجود المؤثِّر، وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المتنسبين. (شر٣، ٥١، ٥)
- التأثير: ظهور أثر اقتضاء العلّة في الحكم. (ك، ٦٣، ٥)
- إنّا لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المُؤثِّر. (مح، ٦٧، ٨)
- أن يفعل وهو التأثير وأن ينفعل وهو التأثّر. (مح، ٧٠، ١٠)

تأثير الرياضة
- تأثير الرياضة ليس إلّا في إزالة العوائق ورفع الحجب والأستار، وزوال العائق لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بدّ معه من القابل المستعدّ. فإذا لم تكن النفس مستعدّة لم تفد الرياضة سعادة أصلًا لكنها تفيد السلامة لأن العلائق بدنية متى قلّت وضعفت لم يتعذّب النفس بعد المفارقة شوقًا منها إلى البدن. (ش٢، ١١٢، ١٤)

تأثير وإخالة
- الإجماع أيضًا طريق في إثبات علل الأصول، إن ساعد، مثل: إثبات أن الصِّغَر علّة الولاية، إذا ادّعى "الحنفي" ذلك في إثبات الولاية على البنت الصغيرة في باب النكاح. وأمّا التأثير والإخالة. وذلك بأن يُبيِّن ما يعرف قصد الشارع إلى وضع الوصف المقرون بالحكم علّة بأن يبيّن فيه مصلحة داعية إلى شرع الحكم، فيدلّ أنّ الحكم يطرد معه ويصير خصوص النص محذوفًا، أو يبنيه منه على نصّ من طريق المعنى. كأنّه قال الشارع: كل موضع رأيتم فيه هذا الوصف وعثرتم عليه، فحكمي فيه مثل حكمي في هذه الصورة. وذلك إنّما يتحقّق إذا كان الوصف مصلحيًّا، ولم يناقضه أصل ولا نصّ يدفعه، وعُرف من الشارع التفاف إليه، إمّا بحق نوعه أو جنسه. (ك، ٩٧، ١٧)

تالٍ
- إنّا إذا قلنا من الصغرى: كلّما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. فالتالي هنا هو قولك: فالنهار موجود. بدليل: أنّك لو حذفت هذه الفاء، وقلت: كلّما كانت الشمس طالعة، النهار موجود، لم يكن الكلام مؤتلفًا ولا مفيدًا فائدة منتظمة. فثبت: أنّ هذه الفاء جزء من التالي. هذا بحسب

اللفظ. وأمّا بحسب المعقول المحض، فهو أنّ هذه القضايا الشرطيّة إنّما يتألّف القياس منها إذا كانت لزوميّة. وحينئذٍ يصير المعنى: كلّما كانت الشمس طالعة، فإنّه يلزم ويتبعه كون النهار موجودًا، فهذا اللزوم جزء من التالي. فإذا قلت بعده: وكلّما كان النهار موجودًا، فكذا وكذا. فتمام التالي في الصغرى ما صار مقدّمًا في الكبرى. فثبت: أنّ ههنا الأوسط غير متكرّر البتّة. (شرا، ١٨٦، ١١)

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر، والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك: ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٦)

تأليف

- إنّ التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسّها على وجه مخصوص، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالإتّفاق، وإذا كان كذلك استحال أن يتقرّر ماهيّة التأليف حال العدم. (مح، ٥٠، ٧)

- قال (أبو هاشم): التأليف عَرَض واحد حال في محلّين. (مح، ٨٦، ٢٨)

تام

- التامّ هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له، وهو الكامل أيضًا. ثم إنّه يقال على أمور أربعة: الأول يقال للعدد أنّه إذا كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا للشيء من العدد قد حصل له... الثاني المقادير يقال لها أنّها تامّة كما يقال فلان تام القامة إذا كانت تلك أيضًا معدودة لأنّ المقادير لا تُعرف إلّا بالتقدير الذي يلزمه التعديد. الثالث الكيفيات والقوى فيقال لها تامّة مثل أن يقال أنّ كذا تام القوة وتام الحُسن وتام الخير. الرابع الحكماء يريدون بالتام هو أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل. (مب١، ٤٤٩، ١١)

- التامّ هو الذي ليس شيء منه خارجًا عنه فإذا كان ليس شيء منه إلّا وقد حصل فهو تام الوجود. (مب١، ٦٠٠، ١)

تأمُّل

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت

القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٩)

تأويل الأحاديث

- المراد من تأويل الأحاديث كيفية الإستدلال بأصناف المخلوقات الرّوحانية على قدرة الله تعالى وحكمته وجلالته. (مفا١٨، ٩٠، ٣)

تبارك

- أصل التّبارُك من البركَة. وهي الدوام والثبات، ومنها بروك البعير وبِركة الماء، فإنّ الماء يكون فيها دائمًا. (مفا٢٩، ١٣٧، ٢٦)

تبتُّل

- اعلم أنّ جميع المفسّرين فسّروا التبتّل بالإخلاص، وأصل التبتُّل في اللغة القطع، وقيل لمريم البتول لأنّها انقطعت إلى الله تعالى في العبادة، وصدقة بتلة منقطعة من مالِ صاحبها. (مفا٣٠، ١٧٨، ٧)

تبذير

- التبذير في اللّغة إفساد المال وإنفاقه في السرف، قال عثمان ابن الأسود: كنت أطوف في المساجد مع مجاهد حول الكعبة فرفع رأسه إلى أبي قبيس وقال: لو أنّ رجلًا أنفق مثل هذا في طاعة الله لم يكن من المسرفين، ولو أنفقَ درهمًا واحدًا في معصية الله كان من المسرفين. وأنفق بعضهم نفقة في خيرٍ فأكثر فقيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير. (مفا٢٠، ١٩٣، ١٩)

- المال معدٌّ لأن يصرف في المهمّات، فالإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، والتوسّط بينهما هو المحمود. (نفس، ١٢٤، ٤)

تبرُّج

- حقيقة التبرُّج تكلُّف إظهار ما يجب إخفاؤه من قولهم سفينة بارج لا غطاء عليها، والتبرّج سعة العين التي يرى بياضها محيطًا بسوادها كلّه، لا يغيب منه شيء إلّا أنّه اختصّ بأن تتكشف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها. (مفا٢٤، ٣٤، ١٤)

تبشير

- التبشير في عرفِ اللّغة مختصّ بالخبَر الذي يفيد السرور، إلّا أنّه بحسب أصل اللّغة عبارة عن الخبر الذي يؤثّر في تغيّر بشرة الوجه، ومعلومٌ أنّ السّرور كما يوجب تغيّر البشرة فكذلك الحزن يوجبه. فوجب أن يكون لفظة التبشير حقيقة في القسمين، ويتأكّد هذا بقوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١) ومنهم من قال: المراد بالتبشير ههنا الإخبار، والقول الأول أدخل في التحقيق. (مفا٢٠، ٥٤، ٢٥)

تبيين

- أمّا التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك لأنّ التبيين مشتقّ من البينونة والإبانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متّصلين، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم

انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة؛ فلهذا السبب سمّي ذلك بيانًا وتبيينًا، ومعلوم أنّ ذلك في حق الله تعالى محال. (مفا١، ١٥٣، ٤)

تتالي الآنات

- قد دللنا على أنّ الآن الحاضر، لا يقبل القسمة المذكورة - أعني الانقسام إلى جزءين، يكون أحدهما سابقًا على الآخر - وإذا ثبت هذا، فنقول: إنّ هذا الآن إذا عدم، فلا بدّ وأن يحصل عقيبة شيء آخر، يكون حاضرًا. إذا لو لم يحصل عقيبة ذلك الذي ذكرنا، لزم أن ينقطع الزمان، وهو محال. وكذا القول في الثاني والثالث. وذلك يوجب القول بتتالي الآنات. (مطل٦، ٤٣، ١٥)

تثريب

- التثريب التوبيخ ومنه قوله عليه الصلاة والسلام "إذا زنت أمَة أحدكم فليضربها الحدّ ولا يثربها" أي ولا يعيرها بالزّنا، فقوله لا تثريب أي لا توبيخ ولا عيب، وأصل التثريب من الثِرب وهو الشّحم الذي هو غاشية الكرش. (مفا١٨، ٢٠٥، ٢٢)

تجارة

- التجارة عبارة عن التصرّف في المال سواء كان حاضرًا أو في الذمّة لطلب الرّبح، يقال: تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر، واعلم أنّه سواء كانت المبايعة بدين أو بعين، فالتجارة تجارةٌ حاضرة. (مفا٧، ١١٨، ٨)
- إنّ التجارة جنس يدخل تحته أنواع الشراء والبيع. (مفا٢٤، ٤، ٣٠)

تجزئة

- أما التجزئة فإنه يقال بالاشتراك على أمرين: أحدهما المقدار الذي يحتمل التجزئة في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمّى ثخنًا لأنه حشو ما بين السطوح. وهذا المعنى أحد أنواع الكم المتّصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينًا. وثانيهما أن يؤخذ هذا المعنى مع إضافة عارضة له فيقال لبعض الأجسام إنه ثخين وللبعض الآخر إنه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينًا. (ش١، ١٨، ٧)

تجلية

- التجلية إظهار الشيء والتجلّي ظهوره، والمعنى: لا يظهرها في وقتها المعيَّن إلّا هو (الله) أي لا يقدر على إظهار وقتها المعين بالإعلام والإخبار إلّا هو. (مفا١٥، ٨١، ٢)

تجنيس

- في التّجنيس: المتجانسان: إمّا أن يكونا مفردين، أو أحدهما مفردًا والآخر مركّبًا، أو كلاهما مركّبًا. (نها، ١٢٦، ١٠)

تجنيس تصحيف

- التّجنيس المشوّش كقولهم: "فلان مليح البلاغة، لَبِق البراعة". فلو كانت عينا الكلمتين متّحدتين لكان تجنيس تصحيف أو لاماهما متّحدتّين لكان "مضارعة"، فلمّا لم يكن كذلك بقي "مُذَبذَبًا". (نها، ١٣١، ٥)

تجنيس الخط

- "تجنيس الخطّ"، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ

أنّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤). ومنها "المُصَحَّف"، وهو قريب من الأول. إلّا أنّ الفرق هو أنّ الغرض من المُصَحَّف لا يكون ما يُشعِر به ظاهره بل غيره، وليس التّجنيس كذلك، وهو إمّا مضطرِب أو منتظِم. فالمضطرب هو الذي لا بدَّ فيه من فصل الحروف المتّصلة - أو وصل المنفصلة - مثل ما قيل في قَسْورَةَ بن محمد: "في تنور هيثم جمد". ومثله مقلوبًا "يا بن بحر ترع" في "عزيز خشّاب". والمنتظم هو الذي لا يُحتاج فيه إلى مثل ذلك مثل قولهم: هو الحبيب المحبَّب وهو سِرّ الباس. (نها، ١١٦، ٥)

تجنيس لاحق

- أمّا إذا كان الاختلاف بحرفين غير متقاربين فيسمّى التجنيس اللّاحق. وهو أيضًا إمّا أن يقع في آخر الكلمة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ﴾ (النساء: ٨٣) أو في وسطها كقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات: ٧، ٨). أو في أوّلها كقول الحريريّ: لا أُعطي زمامي من يخفر ذمامي، ولا أغرس الأيادي في أرض الأعادي. (نها، ١٢٩، ٨)

تجنيس مُذيَّل

- أمّا إذا كان الاختلاف واقعًا في أعدادها (الحروف) فقط فذلك أن يوجد في إحدى الكلمتين حرف لا يوجد في الثّانية، وكلّ ما وجد في الثّانية فهو موجود على استقامته في الأولى، وهو المسمّى بالمُذيَّل وذلك إمّا أن يقع في أوّل الكلمة، كقوله، عزّ وعلا ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ○ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾ (القيامة: ٢٩، ٣٠) أو في وسطها كالكمد والكدّ، والرّمد والرّد، أو في آخرها كقول أبي تمّام:

يَمُدّونَ مِن أيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمِ
تَصُولُ بِأسيافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ

(نها، ١٢٨، ٣)

تجنيس مشوّش

- التّجنيس المشوّش كقولهم: "فلان مليح البلاغة، لَبيق البراعة". فلو كانت عينا الكلمتين متّحدتين لكان تجنيس تصحيف أو لاماهما متّحدتَين لكان "مضارعة"، فلمّا لم يكن كذلك بقي "مُذَبذَبًا". (نها، ١٣١، ٣)

تجنيس مفروق

- التّجنيس المفروق. وهو كقوله:

كلُّكم قد أخذَ الجا
مَ، ولا جَامَ لنا
ما الذي ضَرَّ مديرَ الـ
ـجَامِ لو جَامَلَنا

(نها، ١٣٢، ٢)

تجنيس ناقص

- أمّا إذا كان الاختلاف واقعًا في هيئاتها (الحروف) فقط فهو المسمّى بالتّجنيس النّاقص، ولا يخلو إمّا أن يكون الاختلاف في هيئة الحركة كقولهم: جبَّة البُرد جنَّة البَرد. والمقصود هو البُرْد والبَرد، أو في الحركة والسّكون كقولهم: البدعة شرك الشِّرك أو في التخفيف والتّشديد كقولهم: الجاهل إمّا مُفرِط وإمّا مُفَرِّط. (نها، ١٢٧، ٦)

تجوهر

- أما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرًا. (ش١، ٣، ١)

تحدّد

- إنّ التحدّد لا يحصل إلّا بجسم واحد يفيد حالتين مختلفتين. (ل، ٥٨، ١١)

تَحرُّك

- إنّ المؤثّرية في السواد، والمؤثّرية في البياض، والمؤثّرية في الجوهر: متساوية في كون الكل مؤثّرية. وخصوص كون الأثر سوادًا وبياضًا وجوهرًا، غير مشترك فيه. فالمؤثّرية مغايرة للأثر. فثبت: أنّ الحركة غير التحريك. وبهذا الدليل عينه يظهر أنّ الحركة غير التحرُّك، وهو قبول الحركة. (شر٢، ٤٧، ٢٤)

تَحرُّك بالاختيار

- إنّ الذي يتحرَّك بالاختيار هو الذي يقصد إلى أن يفعل الفعل المُعيّن، والقاصد إلى الفعل المُعيَّن لا بدّ وأن يكون عالمًا بماهيّة ذلك الفعل المُعيَّن لأنّ القصد إلى الشيء الذي لا يكون متصوّرًا: محال. (شر٢، ٢٥٧، ١١)

تحريك

- إنّ التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثّرًا في وجود الحركة. ومؤثّرية الشيء في وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة. (شر٢، ٤٧، ١١)

تحريكات القوى الجسمانية

- تحريكات القوى الجسمانية على قسمين: أحدهما التحريكات القسرية وهي كما إذا حرّك جسم بما فيه من القوة المحرّكة جسمًا آخر، وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما إذا حرّكت القوة الحالّة في جسم محلها. (ش٢، ٢٣، ١٥)

تحسّس

- التحسّس طلب الشيء بالحاسّة وهو شبيه بالسمع والبصر. (مفا١٨، ١٩٨، ٢٥)

تحسين العقل وتقبيحه

- إنّ تحسين العقل وتقبيحه باطل، لا عبرة به، ولا التفات إليه، في أفعال الله تعالى، وفي أحكامه. (مطل٨، ٩٩، ٢)

تحسين وتقبيح

- في بيان أنّ العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح. أعلم أنّه لمّا ثبت أنّه لا معنى للتحسين والتقبيح إلّا جَلْب المنافع ودفع المضارّ، فهذا إنّما يُعقل ثبوته في حق من يصحّ عليه النفع والضرر، فلمّا كان الإله متعاليًا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقّه. فإن أراد المخالف بالتحسين والتقبيح شيئًا سوى جلب المنافع ودفع المضار، وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنّه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى أم لا، فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسألة. (مع، ٦٧، ٩)

تحقّق الاستغناء

- تحقّق الاستغناء مجموع أمور ثلاثة: أحدها أن لا يتوقّف على الغير ذاته، وثانيها أن لا يتوقّف على الغير صفاته العارية عن الإضافة، وثالثها أن لا يتوقّف على الغير صفاته التي يعرض لها الإضافات كالعلم والقدرة. (ش٢، ٣، ٣٤)

تحميد

- التسبيح مقدَّم على التحميد، لأنّ التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى عمّا لا ينبغي، والتحميد عبارة عن وصفه بكونه مفيضًا لكل الخيرات وكونه منزّهًا في ذاته عمّا لا ينبغي، مقدّم بالرتبة على كونه فيّاضًا للخيرات والسعادات، لأنّ وجود الشيء مقدّم على إيجاد غيره، وحصوله في نفسه مقدّم على تأثيره في حصول غيره، فلهذا السبب كان التّسبيح مقدّمًا على التحميد. (مفا٢٧، ١٤٥، ١٢)

تحويل

- سمّي التحويل خلقًا لأنّه سبحانه يفني بعض أعراضها ويخلق أعراضًا غيرها، فسمّي خلق الأعراض خلقًا لها وكأنه سبحانه وتعالى يخلق فيها أجزاء زائدة. (مفا٢٣، ٨٤، ٢٣)

تَحيُّز

- القائلون بالصفات زعموا أنّ صفات الجواهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطًا بها أو إلى الأفراد، وهي إمّا في الجواهر أو في الأعراض. أمّا الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة، أحدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهريّة، والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل، والثالثة التحيّز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهريّة بشرط الوجود، والرابعة الحصول في الحيِّز وهو الصفة المعلّلة بالمعنى. (مح، ٥١، ٢٦)
- إنّ التحيّز صفة حالّة في شيء. فالتحيُّز هو الصورة ومحلّه الهيولى. (مح، ٨٩، ١٢)
- إنّ حقيقة التحيّز هو الذهاب في الجهات والامتداد فيها. (مفا٢١، ٤٦، ٣)

تخصيص

- إنّ المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، فإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران، سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمّينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة. (أر، ١٤٩، ٢٢)
- حيث لا يتبيّنُ التخصيصُ نعلمُ العمومَ. (محص١، ٦٤١، ١)

تخصيص على الإطلاق

- التخصيص على الإطلاق: إفراد الشيء بالذكر. وبالمعنى الثاني - أعني الإضافي منه - إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، ويدخل فيه النسخ. وحدُّه في اصطلاح النظّار على وجه يخرج النسخ عنه: هو إخراج ما تناوله الخطاب مع جواز المقاربة. (ك، ٣٨، ٧)

تخلخل وتكاثف

- التخلخل قد يُعنى به رقّة القوام فحينئذٍ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ. وقد يُعنى به انفشاش الأجزاء بحيث يخالطها

جرم غريب وهو من باب الوضع. فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الأجزاء وخروج الجسم الغريب عمّا بينها. (ش١، ٩٨، ٣٣)

- ازدياد الكمّ إمّا أن يكون بسبب انضمام شيء من الخارج إليه وهو حركة النموّ أو لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل. وأيضًا: انتقاص الكمّ إمّا أن يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول، أو لا بهذا السبب. وهو التكاثف. (شر٢، ٤٥، ٢٣)

تخليق الله

- اعلم أنّه هذا الصراط المستقيم هو قول لا إله إلّا الله. وذلك باعتبار أنّ حدوث كل مُحْدَث، وإمكان كل ممكن؛ يحوجه إلى المؤثِّر الذي يوجده وينقله من العدم إلى الوجود؛ وإذا كان الموجد المدبِّر واحدًا، فمتى نسبت حدوث المُحْدَثات، ووجود الممكنات إلى قدرته كان ذلك صراطًا مستقيمًا، وطريقًا قويمًا. ومتى نَسَبْت حَدَث مُحْدَث، ووجود ممكن إلى غير قدرته، كان ذلك طريقًا معوجًا، وسبيلًا منحرفًا. فثبت أنّ الصراط المستقيم لا يحصل إلّا بإسناد كل الحوادث والممكنات إلى تخليق الله وتكوينه، وإسناد الكلّ إليه، فهو التوحيد. فثبت أنّ الصراط المستقيم هو قولنا: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٧، ١٩)

- إن كان غرضك (النور الصابوني) إظهار الفرق بين التكوين والمُكوَّن بحسب اللفظ والعبارة فإنّه يقال: كون يكون تكوينًا فهو مكوّن وذاك مكوَّن. فالتكوين مصدر، والمكوَّنْ مفعول، والفرق بين المصدر وبين المفعول معلوم في اللغات. إلّا أنّ الفرق الحاصل بحسب اللغات لا يوجب الفرق في الحقائق والمعاني، ألا ترى أنّه يقال عدم يعدم عدمًا فهو معدوم، فالعدم مصدر والمعدوم مفعول، وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة. وإن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمُكوَّن في العقل وفي الحقيقة. فنقول (الرازي): لمّا دلّ الدليل على أنّ العالم حادث قلنا العالم حادث، وكل حادث فله مُحْدِثٌ ومؤثّر، ثمّ نقول ذلك المؤثّر إمّا أن يؤثّر فيه على سبيل الطبع أو على الاختيار، والأوّل باطل وإلّا لزم من حدوث العالم حدوث الله تعالى، أو من قدم الله تعالى قدم العالم ضرورة. إنّ العلّة الموجبة بالذات لا تنفكّ عن المعلول، فتعيّن الثاني وهو أنّه تعالى أثّر في وجود العالم على سبيل الصحّة والاختيار، فكونه تعالى بهذه الصفة هو المُسمّى بالقدرة. ثمّ رأينا في العالم إتقانًا وإحكامًا، فكون القادر بحال يمكنه إحداث الأفعال المُحْكمة المتقنة هو المُسمّى بالعلم، ثم رأينا أنّ كل حادث اختصّ بوقت مُعيَّن مع جواز تقديمه وتأخيره، والصفة المقتضية لاختصاص كل حادث بوقته المُعيَّن هي المُسمّاة بالإرادة، ولمّا حكم صريح العقل أن القادر العالم القادر المريد يجب أن يكون حيًّا حكمًا بكونه تعالى حيًّا، ولمّا علمنا أن أضداد السمع والبصر والكلام نقائص، وإن النقص على الله تعالى محال أثبتنا السمع والبصر والكلام. وإذا عرفت هذا فنقول هذه الصفة التي سمّيتها بالتكوين والتخليق إن كانت عبارة عن صفة من هذه الصفات المذكورة فنحن نعترف بثبوتها ولا

نتازع فيها البتة، إلّا أنّ على هذا التقدير يصير البحث لفظيًّا، وإن كان المراد من التكوين صفة أخرى سوى هذه الصفات المذكورة، فلا بدّ من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا أن نتكلّم بعد ذلك في نفيها أو في إثباتها. (منا، ١٠، ١٢)

- الصفة المسمّاة بالتكوين إمّا أن تؤثّر على سبيل الصحّة أو على سبيل اللزوم والوجوب، فإن كان الأوّل فالصفة المؤثّرة في وقوع المخلوق على سبيل الصحّة هي المُسمّاة بالقدرة، فهذا الذي سمّيته بالتكوين والتخليق هو المُسمّى عندك بالقدرة، فيصير الخلاف لفظيًّا لا معنويًّا، وإن كان الثاني وهو أن يقال الصفة المُسمّاة بالتخليق والتكوين مؤثّرة في حصول المخلوق على سبيل اللزوم والوجوب، فنقول هذا باطل لأنّ استلزام ذات الله لتلك الصفة المُسمّاة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتيّ ضروريّ لا يمكن زواله، فإذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزامًا ذاتيًّا ضروريًّا فحينئذٍ تكون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة لوقوع المخلوق، ومُستلزِم المُستلزِم مستلزم، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى مستلزمة لوقوع المخلوق استلزامًا ذاتيًّا حقيقيًّا لا يمكن زواله، وكل مؤثّر يكون كذلك فإنّه يكون موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، فيلزم كونه تعالى موجبًا بالذات وذلك عين الفلسفة ونقيض للقول بكونه قادرًا. (منا، ١٢، ١٦)

تخليق البشر

- إنّ تخليق البشر لا يتمّ إلّا بأمرين: التسوية أولًا، ثم نفخ الروح ثانيًا، وهذا حقّ لأنّ الإنسان مركّب من جسد ونفس. (مفا٢٦، ٢٢٨، ١٣)

- أمّا تخليق البشر فإنّه يدلُّ على كمال الجود والرحمة، أمّا كمال الجود فلأنّه لا مناسبة بين التراب وبين جلال رب الأرباب - ثم أنّ الحق برحمته التامّة وجوده الكامل جعل التراب صفة الذرة الحاملة للأضواء الإلهيّة والأنوار الصَمَديَّة. وأمّا كمال الرحمة فلأنّه مع أنّه مُركّب من الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة أودع قلبه نور العرفان وعلى لسانه ذكر التوحيد، وجعل عينيه طريقًا لرؤية دلائله وأذنيه محلًّا لسماع كلامه. فالملائكة بهم ظهر من القدرة والحكمة، والبشر بهم ظهر الجود والرحمة. (نفس، ١٠، ٨)

تخليق باليدين

- إنّ التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا المجموع ما كان حاصلًا في غير آدم. (أس، ١٥٧، ١٥)

تخليق الملائكة

- إنّه بتخليق الملائكة ظهر من القدرة، وذلك لأنّ كمال قوّتهم يدلُّ على كمال قدرة خالقهم، وكمال عصمتهم يدلُّ على ذلك أيضًا. (نفس، ١٠، ٥)

تخيُّل

- التخيّل شيء، والعلم بكونه متخيّلًا في الحال شيء آخر، وتذكّر أنه كان متخيّلًا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدان هذا التذكّر فقدان الأمرين الأولين. (ش١، ١٨٩، ٧)

تداخل الأجزاء

- إن تداخل الأجزاء عبارة عن حصولها بأسرها في حيّز واحد، وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الأجزاء ويوجب أن لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها. (ش١، ٨، ٣٢)

تداخل مقدارين متماسّين

- أمّا قوله (إبن سينا) "كل مقدارين يتماسّان بالكلية فهما متداخلان" معناه: أنّ الشيئين إذا لم يتماسّا بتمام الذاتين بأن تصير نهايتاهما معًا في الإشارة الحسّية فهما متماسّان. فأمّا إذا تماسّا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلّية ذات أحدهما سارية في كلّية ذات الآخر. فهذا هو المسمّى بالتداخل. (شر٢، ١٠٣، ١٠)

تدبُّر

- التدبير والتدبّر عبارة عن النّظر في عواقب الأمور وأدبارها، ومنه قوله: إلام تدبّروا أعجاز أمورٍ قد ولّت صدورها، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من امرئ ما استدبرت، أي لو عرفت في صدْرِ امرئ ما عرفت من عاقبته. (مفا١٠، ١٩٦، ١٣)
- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدَّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهيّة النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٩)

تدبير وتدبُّر

- التدبير والتدبّر عبارة عن النّظر في عواقب الأمور وأدبارها، ومنه قوله: إلام تدبّروا أعجاز أمورٍ قد ولّت صدورها، ويقال في فصيح الكلام: لو استقبلت من امرئ ما استدبرت، أي لو عرفت في صدْرِ امرئ ما عرفت من عاقبته. (مفا١٠، ١٩٦، ١٣)

تَذكُّر

- التذكّر وهو أنّ الصّورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكّر. واعلم أنّ للتذكّر سرًّا لا يعلمه إلّا الله تعالى وهو أنّ التذكّر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة، فتلك الصورة إن كانت مشعورًا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذٍ استرجاعها، وإن لم تكن مشعورًا بها كان الذّهن غافلًا عنها، وإذا كان غافلًا عنها استحال أن يكون طالبًا لاسترجاعها، لأنّ طلب ما لا يكون مُتصوَّرًا محال، فعلى كلا

التقديرين يكون التّذكّر المفسّر بطلب الاسترجاع ممتنعًا مع أنّا نجد من أنفسنا أنّا قد نطلبها ونسترجعها، وهذه الأسرار إذا توغّل العاقل فيها وتأمّلها عرف أنّه لا يعرف كنهها مع أنّها من أظهر الأشياء عند الناس، فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان. (مفا٢، ٢٠٤، ١٣)

تُراث

- قالوا أصل التُّراث وارث، والتاء تبدّل من الواو المضمومة نحو تجاه ووجاه من واجهت. (مفا٣١، ١٧٢، ١٢)

تربية

- التربية عبارة عن إبقاء الشيء على أكمل أحواله وأحسن صفاته، وهذا يدلُّ على أنّ هذه الممكنات، كما أنّها محتاجة حال حدوثها إلى إحداث الحق سبحانه وتعالى وإيجاده، فكذلك إنّها محتاجة حال بقائها إلى إبقاء الله. (مفا٢٧، ٣٦، ٢)

ترتيل

- معنى الترتيل في الكلام أن يأتي بعضه على أثر بعض على تؤدة وتمهُّل، وأصل الترتيل في الأسنان وهو تفلّجها، يقال ثغر رَتِل وهو ضدّ المتراص. (مفا٢٤، ٧٩، ٢٧)

ترجيح

- الترجيح: مأخوذ من التجنيح والميل. وهو زيادة منشأ غَلَبة الظنّ في مأخذ إحدى الدلالتين، لما لا يستقلّ بالدلالة. (ك، ٦٣، ٩)

- الترجيح: تجنيح إحدى الدلالتين بزيادة في مأخذها غير مستقلّة بالدلالة. ولا يجري ذلك في دلائل العقول. وفطنة الترجيح تعارض صور الأدلّة السمعيّة. والأدلّة السمعيّة تنقسم إلى النطق والمعنى. والنطق ينقسم إلى قاطع في الدلالة وغير قاطع. والقاطع في الدلالة ينقسم إلى قاطع في الطريق، وإلى غير قاطع في الطريق. وغير النطق: ما يستند إلى النطق في كونه دلالة. وذلك ينقسم أيضًا إلى القاطع وغير القاطع. فالقاطع كالإجماع وفحوى نصوص الكتاب والأخبار المتواترة. وغير القاطع كدليل الخطاب والأقيسة التي هي معقول هذه الأصول. فإذا تعارض قاطعان في الدلالة والطريق، كنصوص الكتاب أو نصوص السنّة المتواترة؛ فإنْ عُلم تقدُّم أحدهما، كان المتقدِّم منسوخًا بالمتأخّر. وليس ذلك محل الترجيح. نعم. لو تطرّق ظنّ النسخ إلى أحدهما، كان المتأخّر مُقدَّمًا عليه - على الصحيح - وما كان قاطعًا في الدلالة دون الطريق، كأخبار الآحاد إذا تعارضت، ولم يعلم التاريخ وتطرّف إلى أحدهما ظنّ النسخ كان الآخر مقدَّمًا - على الصحيح - كحديث 'أبي هريرة' في مسِّ الذكر، مع حديث 'قيس بن طلق' و'أبو هريرة' فمن أسلم سنة ست من الهجرة، و'قيس' تقدّم إسلامه. فالقسم الذي يكون قاطعًا في الدلالة والطريق من هذه الأقسام لا يجري فيه الترجيح، إلا من الوجه الذي أشرنا إليه. وما سوى هذا من الأقسام كلها فيه في مظنّة الترجيح عند التعارض. وذلك في ما كان من قبيل النطق، وما يجري مجراه. (ك، ١٤٠، ٥)

ترصيع

- في الترصيع: وهو أن تكون الألفاظ مستوية الأوزان متّفقة الأعجاز، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ (الغاشية: ٢٥، ٢٦). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٣، ١٤). وقد يجيء مع التّجنس، وذلك أحسن، كقولهم: ما وراء الخلق الدّميم إلّا الخُلُق الذّميم. (نها، ١٤٤، ٨)

ترقّ في مدارج الكمال

- أما درجات الرياضات الإيجابية المسمّاة عند المحقّقين بالترقّي في مدارج الكمال فهي التخلّق بأخلاق الله بقدر الطاعة البشرية والمنّة الإنسانية، وذلك أن يصير الإنسان رؤوفًا عطوفًا رفيقًا شفيقًا وهذا هو مقام الجمع. (ش٢، ١٢٠، ٢٣)

تَرْك

- التَرْك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي، فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدورًا لوجهين. الأول إنّ القدرة صفة مؤثّرة والعدم نفي محض فلا يكون للمقدور أثر فيه البتّة، فامتنع كون العدم مقدورًا. الثاني هو أنّ العدم الأصل باقٍ كما كان قبل ذلك، والباقي حال بقائه لا يكون مقدورًا، فإذًا الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورًا نظرًا إلى كونه عدمًا، ونظرًا إلى كونه باقيًا، فثبت أنّ التَرْك لا يصلح أن يكون مقدورًا البتّة، فلم يكن القادر قادرًا إلّا على الفعل ولا قدرة له على التَرْك البتّة، فثبت أنّ القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية التَرْك، فحينئذٍ ينقلب القادر موجبًا ولا يبقى بينه وبين الموجِب فرق البتّة، فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة في هذا المقام. (أر، ١٢٥، ٤)

- تفسير الدواعي: هو أنّ الإنسان إذا علم أو ظنّ، أو اعتقد، أنّ له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة، فعند حصول أحد هذه الثلاثة، يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، فإنّ عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل وأمّا إن علم، أو ظنّ، أو اعتقد أنّ له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة، فعند حصول هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتّب على حصول تلك النفرة، مع سلامة الأعضاء: التَرْك. وهذا هو المراد بالداعي. (مطل٣، ٩، ١٢)

- إذا كان الفعل راجح المَفْسَدة في اعتقاد الفاعل لزم التَرْك، وإذا لم يحصل أيضًا فيه اعتقاد حصول الصلاح يجب التَرْك. إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا معنى للتَرْك إلّا بقاء الشيء على العدم الأصلي، فإن كان على تقدير أن يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل إلّا التَرْك وعلى تقدير عدم اعتقاد الرجحان، لا في الفعل ولا في التَرْك، لم يحصل إلّا التَرْك فعند هذا يظهر أنّه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة أثر البتّة. بل إنْ حصل اعتقاد أنّه راجح الفعل حصل الفعل، وإنْ لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الأصلي، بناء على أنّ علّة العدم هي عدم العلّة، فحينئذٍ لا يكون لاعتقاد أنّ هذا الفعل راجح المفسدة أثرٌ في التَرْك البتّة.

فهذا يدلّ على أنّ اعتقاد كونه راجح المفسدة، لا أثر له البتّة في التّرْك وكنّا قد دللنا في أول هذا الباب على أن القدرة لا أثر لها البتّة في التّرْك، فقد ظهر بالبحث الذي ذكرناه: أنّ القدرة لا أثر لها البتّة في الترك. وأن الداعية لا أثر لها البتّة في التّرْك. وذلك يقرّر ما ذكرناه من أنّ المستند إلى القادر الفاعل ليس إلّا وجود الفعل. فأمّا عدمه فلا تأثير للقدرة فيه، ولا تأثير للداعي فيه. والله أعلم. (مطل٣، ٢٨، ١٢)

- التّرْك تَرْك. وهذا يفيد أنّ العلم الضروريّ حاصل، بأنّ القادر إذا شاء الفعل، ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدّ وأن يفعل. وإذا شاء التّرْك ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدّ وأن يترك. ولا نرى في الدنيا عاقلًا يقول: إنّي إن شئت أن أفعل لم أفعل. وإن شئت أن لا أفعل فعلت. فثبت: أنّ هذا دليل قاطع على أنّ جميع العقلاء يعلمون بالضرورة: أنّ القادر متى أراد الفعل، ولا مانع له عنه، فإنّه يفعله لا محالة. وإذا أراد التّرْك، ولا مانع له عن التّرْك، فإنّه يترك. وثبت: أنّ القول بحصول الفعل عند إرادة التّرْك، وبحصول التّرْك عند إرادة الفعل إذا كان لا مانع له عن المراد. أمر لا يُجوّزه عاقل أصلًا. (مطل٩، ٣٢، ١٨)

- اعلم أنّ مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيّات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾ (المائدة: ٣٥) وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة: ٣٥)، ولمّا كان ترك المنهيّات مقدّمًا على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدّمه تعالى عليه في الذكر. وإنّما قلنا: إنّ الترك مقدّم على الفعل لأنّ التّرْك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شكّ أنّ عدم جميع المُحْدَثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة. (مفا١١، ٢١٩، ١١)

- الترك إبقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدَم المستمرّ لا يمكن التوسّل به إلى شيء البتّة، فثبت أنّ التّرْك لا يمكن أن يكون وسيلة، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى، فههنا يحصل التوسّل بذلك الامتناع إلى الله تعالى، إلّا أنّ ذلك الامتناع من باب الأفعال، ولهذا قال المحقّقون: تَرْك الشيء عبارة عن فعل ضدّه. (مفا١١، ٢١٩، ١٦)

- إنّ التّرْك والفِعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تَرْكه هو المحرّمات، والذي يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضًا في الأخلاق، فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة، ومعتبران أيضًا في الأفكار فالذي يجب فعله هو التفكّر في الدلائل الدالّة على التوحيد والنبوّة والمعاد، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات، ومعتبران أيضًا في مقام التجلّي، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى، والتّرْك هو الالتفات إلى غير الله تعالى: وأهل الرياضة يسمّون الفعل والترك بالتحلية والتخلية، وبالمحو والصحو، وبالنفي والإثبات، وبالفناء والبقاء، وفي جميع المقامات النفي مقدّم على الإثبات، ولذلك كان قولنا "لا إله

إلا الله" النفي مقدّم فيه على الإثبات. (مفا١١، ٢١٩، ٢٠)

تروٍّ

- إنّ التروّي عبارة عن التصرّف في الأمور، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى. (شر٢، ٢٧٢، ١٨)

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٩)

تزاور

- التّزاور هو الميل والانحراف، ومنه زاره إذا مال إليه والزّور الميل عن الصدق، وأما التّشديد فأصله تتزاور سُكِّنت التاء الثانية وأدغمت في الزاي، وأمّا التخفيف فهو تفاعل من الزور، وأمّا تزور فهو من الإزورار. (مفا٢١، ٩٩، ١٥)

تزكية

- التزكية هي الطاعة لله والإخلاص. (مفا٤، ٦٧، ٢٨)

تسبيح

- التسبيح تنزيه ذاتِه (الله) عن صفة الأجسام، والتقديس تنزيه أفعاله عن صِفة الذمّ ونعت السفه. (مفا٢، ١٦٨، ٢٣)

- التسبيح مقدّم على التحميد، لأنّ التسبيح عبارة عن تنزيه الله تعالى عمّا لا ينبغي، والتحميد عبارة عن وصفه بكونه مفيضًا لكل الخيرات وكونه منزّهًا في ذاته عمّا لا ينبغي، مقدّم بالرتبة على كونه فيّاضًا للخيرات والسعادات، لأنّ وجود الشيء مقدّم على إيجاد غيره، وحصوله في نفسه مقدّم على تأثيره في حصول غيره، فلهذا السبب كان التّسبيح مقدّمًا على التحميد. (مفا٢٧، ١٤٥، ١٢)

- التسبيح تبعيد الله تعالى من السوء، وكذا التقديس، من سبح في الماء وقدّس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد. (مفا٢٩، ٢٠٥، ٨)

- اعلم أنّ التسبيح عن السوء يدخل فيه تبعيد الذات عن السوء، وتبعيد الصفات وتبعيد الأفعال، وتبعيد الأسماء وتبعيد الأحكام، أمّا في الذات: فأن لا تكون محلًّا للإمكان، فإنّ السوء هو العدم وإمكانه، ثم نفي الإمكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسميّة والعرضيّة، ونفي الضدّ والندّ وحصول الوحدة المطلقة. وأمّا في الصفات: فأن يكون منزّهًا عن الجهل بأن يكون محيطًا بكل المعلومات، ويكون قادرًا على كل

المقدورات، وتكون صفاته (الله) منزّهة عن التغيُّرات. وأمّا في الأفعال: فأن لا تكون فاعليّته موقوفة على مادّة ومثال، لأنّ كل مادّة ومثال فهو فعله، لمّا بيّنا أنّ كل ما عداه فهو ممكن، وكل ممكن فهو فعله، فلو افتقرت فاعليّته إلى مادّة ومثال، لزم التسلسل، وغير موقوفة على زمان ومكان، لأنّ كل زمان فهو مركّب من أجزاء منقضية، فيكون ممكنًا، كل مكان فهو يعدّ ممكن مركّب من أفراد الأحياز، فيكون كل واحد منهما ممكنًا ومُحْدَثًا، فلو افتقرت فاعليّته إلى زمان وإلى مكان، لافتقرت فاعليّة الزمان والمكان إلى زمان ومكان، فيلزم التسلسل، وغير موقوفة على جَلْب منفعة، ولا دَفْع مضرّة، وإلّا لكان مستكملًا بغيره ناقصًا في ذاته، وذلك محال. وأمّا في الأسماء: فكما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠). وأمّا في الأحكام: فهو أنّ كل ما شرّعه فهو مصلحة وإحسان وخير، وأنّ كونه فضلًا وخيرًا ليس على سبيل الوجوب عليه، بل على سبيل الإحسان، وبالجملة يجب أن يُعلم من هذا الباب أن حُكمَه وتكليفه لازم لكل أحد، وأنّه ليس لأحد عليه حكم ولا تكليف ولا يجب لأحد عليه شيء أصلًا، فهذا هو ضبط معاقد التسبيح. (مفا٢٩، ٢٠٥، ١٠)

تسلسل

- في إبطال التسلسل: إعلم أنّه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل: البرهان الأول: إنّا لو فرضنا كون كل ممكن، معلولًا لممكن آخر، لا إلى نهاية، لزم كون تلك الأسباب والمسبَّبات موجودة دفعة واحدة بأسرها، بناء على المقدِّمة التي بيّناها، وهي أنّ السبب لا بدّ وأن يكون موجودًا حال وجود المُسبَّب، وإن ثبت هذا، فنقول: مجموع تلك الأسباب والمُسبَّبات: ممكن الوجود، والدليل عليه: إنّ ذلك المجموع مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد ممكن، فالمجموع مفتقر إلى الأسباب الممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فثبت أنّ ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن فله مؤثِّر، فذلك المجموع له مؤثِّر. فنقول: المؤثِّر في ذلك المجموع، إما يكون نفس ذلك المجموع، أو أمرًا داخلًا فيه، أو أمرًا خارجًا عنه، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها. أمّا القسم الأول: وهو أن يقال إنّ ذلك المجموع علّة لنفسه، فهذا باطل من وجوه: الأول: إنّه لا معنى لقولنا إنّه علّة لوجود نفسه، إلّا أنّه غير محتاج إلى الغير، وقد دللنا على أنّ ذلك المجموع ممكن لذاته، فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أنّ الممكن غنيّ عن السبب، فيكون هذا رجوعًا إلى المقدّمات السالفة، من أنّ الممكنات، هل تتوقّف على السبب أم لا؟ ونحن إنّما نتكلّم في هذا المقام بعد إثبات أنّ الممكن لا بدّ له من سبب ... الثالث: إنّ المعلول مفتقر إلى العلّة، فلو كان الشيء الواحد علّة لنفسه لزم كونه مفتقرًا إلى نفسه. والافتقار إلى الشيء نسبة، والنسبة لا تحصل إلّا بين الأمرين، فأمّا الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، فيمتنع كونه منسوبًا إلى نفسه. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال: علّة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع، فهذا أيضًا باطل، لأنّ كل ما كان علّة للمجموع،

وجب كونه علّة لجميع آحاد ذلك المجموع، ولا شكّ أنّ أحد آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد، الذي فرض كونه علّة لذلك المجموع، فحينئذٍ يلزم في ذلك الواحد كونه علّة لنفسه، وقد بينّا أنّ ذلك محال، ويلزم منه أيضًا أن يكون علّة لعلّة نفسه وذلك يوجب الدور، وقد بينّا أنّه محال، فثبت أنّ هذا القسم أيضًا باطل، ولمّا بطل هذان القسمان، ثبت أنّ علّة ذلك المجموع يجب أن يكون أمرًا خارجًا عن ذلك المجموع، والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنًا، والموجود الذي لا يكون ممكنًا لذاته يكون واجبًا لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٤١، ٣)

تسلسل الأسباب والمسبَّبات

- لو تسلسلت الأسباب والمُسبَّبات إلى غير النهاية، لكانت تلك الجملة من حيث إنّها جملة ممكنة، ولكان كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضًا ممكنًا، وكل ممكن، فلا بدَّ له من سبب مغاير له، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنّها تلك الجملة، ومغاير لكل واحد من آحاد تلك الجملة، وكل ما كان مغايرًا لجملة الممكنات، وكان مغايرًا لكل واحد من آحاد الممكنات، فهو ليس بممكن، وكل موجود ليس ممكنًا، فهو واجب لذاته وهو المطلوب، فثبت بهذا الطريق: وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٠، ١١)

تسليط

- التّسليط في اللّغة مأخوذ من السّلاطة وهي الحدَّة. (مفا١٠، ٢٢٤، ٢٠)

تسليم

- أمّا التسليم فهو تفعيل يقال: سَلِمَ فلان أي عوفي ولم ينشب به نائبة، وسلّم هذا الشّيء لفلان، أي خلُص له من غير منازع، فإذا ثقله بالتّشديد فقلت: سلّم له فمعناه أنه سلّمه له وخلّصه له، هذا هو الأصل في اللغة، وجميع استعمالات التّسليم راجع إلى الأصل فقولهم: سلّم عليه، أي دعا له بأن يَسْلَم، وسلّم إليه الوديعة، أي دفعها إليه بلا منازعة، وسلّم إليه أي رضي بحكمه، وسلّم إلى فلان في كذا، أي ترك منازعته فيه، وسلّم إليه أمره أي فوّضَ إليه حُكْم نفسه، على معنى أنّه لم يرَ لنفسه في أمره أثرًا ولا شركة، وعُلِم أنّ المؤثّر الصّانع هو الله تعالى وحده لا شريك له. (مفا١٠، ١٦٤، ٤)

تسمية

- إنّ المفهوم من التسمية وضع الاسم للمسمّى، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان وضع الاسم للمسمّى عبارة عن وضع الشيء لنفسه وذلك غير معقول. (لو، ٢٣، ٥)

- التسمية عندنا غير الإسم، والدليل عليه أنّ التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المُعيَّن لتعريف الذات المعيّنة، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته، وأمّا الإسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعيّنة. والفرق بينهما معلوم بالضرورة. (مفا١، ١١٠، ٢٤)

تسوية

- التسوية عبارة عن تخليق الأبعاض والأعضاء وتعديل المزاج والأشباح، فلمّا ميّز نفخ الروح عن تسوية الأعضاء ثم أضاف الروح إلى نفسه بقوله: ﴿مِن رُّوحِي﴾ (الحجر: ٢٩) دلّ ذلك على أن جوهر الروح معنى مغاير لجوهر الجسد. (مفا٢١، ٥١، ٢٢)
- التسوية عبارة عن تخليق الأبعاض والأعضاء وتعديل المزاج والأمشاج. (نفس، ٤٦، ١٣)

تشاور

- التشاور في اللغة: استجماع الرأي، وكذلك المشورة، والمشورة مفعلة منه كالمعونة، وشرّت العسل استخرجته، وقال أبو زيد: شرّت الدابة وأشرتها أي أجريتها لاستخراج جريها، والشّوار متاع البيت، لأنّه يظهر للناظر، وقالوا: شورته فتشوّر، أي خجلته، والشّارة هيئة الرجل، لأنّه ما يظهر من زيّه ويبدو من زينته، والإشارة إخراج ما في نفسك، وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره. (مفا٦، ١٢٣، ١٨)

تشبيه

- إنّ هذه الكلمة (لا إله إلّا الله) إنّما سمّيت بكلمة العدل لأنّ معرفة الله متوسطة بين الإفراط الذي هو التشبيه، وبين التفريط الذي هو التعطيل. فمن بالغ في الإثبات وقع في التشبيه، ومن بالغ في النفي وقع في التعطيل، والحق هو طريق الاعتدال بين هذين الطرفين المتباينين. (أسر، ٦٩، ١٧)
- في أنّ التّشبيه ليس من المجاز: لأنّه معنى من المعاني، وله حروف وألفاظ تدلّ عليه، فإذا صُرِّح بذكر تلك الألفاظ الدّالّة عليه وضعًا كان الكلام حقيقة. فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشّمس في الشُّهرة، وله رأي كالسّيف في المَضاء، لم يكن منك نقل للّفظ عن موضوعه، فلا يكون مجازًا. (نها، ٢٢٢، ٥)
- في الفرق بين الاستعارة والتّشبيه ظنّ بعضهم أنّه لا فرق بينهما، وهو باطل، لأنّ التّشبيه حكم إضافيّ، لا يوجد إلّا بين الشّيئين. وإذا قلت: "رأيت أسدًا" لم تذكر شيئًا آخر حتى تشبّهه بالأسد، فظهر أنّ هذا ليس من التشبيه في شيء ليس هو عين الشيء. (نها، ٢٤٥، ٦)

تشبيه محض

- قال ابن عباس: إنّ المراد بالعَدل هو قول لا إله إلّا الله، وتحقيق القول فيه أنّ نفي الإله تعطيل محض وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه وهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد وهو قول لا إله إلّا الله، وثانيها: أنّ القول بأنّ الإله ليس بموجود ولا شيء تعطيل محض، والقول بأنّه جسمٌ وجوهر ومركّب من الأعضاء، ومختصّ بالمكان تشبيه محض، والعدل إثبات إله موجود متحقّق بشرط أن يكون منزّهًا عن الجسميّة والجوهريّة والأعضاء والأجزاء والمكان، وثالثها: أنّ القول بأنّ الإله غير موصوف بالصفات من العِلم والقُدرة تعطيل محض، والقول بأنّ صفاته حادثة متغيّرة تشبيه محض. والعَدل هو إثبات أنّ الإله عالِم قادر حيّ مع الاعتراف بأنّ صفاته ليست حادثة ولا متغيّرة، ورابعها: أنّ القول بأنّ العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول

بأن العبد مستقلّ بأفعاله قَدَر محض وهما مذمومان، والعَدل أن يقال: إنّ العبد يفعل الفِعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه، وخامسها: القول بأنَّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ٨)

تشديد عظيم

- القول بأنَّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ١٦)

تشريك

- قال ابن عباس: إنّ المراد بالعَدل هو قول لا إله إلّا الله، وتحقيق القول فيه أنّ نفي الإله تعطيل محض وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه وهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد وهو قول لا إله إلّا الله، وثانيها: أنّ القول بأنّ الإله ليس بموجود ولا شيء تعطيل محض، والقول بأنّه جسمٌ وجوهر ومركّب من الأعضاء، ومختصّ بالمكان تشبيه محض، والعدل إثبات إله موجود متحقّق بشرط أن يكون منزّهًا عن الجسميّة والجوهريّة والأعضاء والأجزاء والمكان، وثالثها: أنّ القول بأنّ الإله غير موصوف بالصفات من العِلم والقُدرة تعطيل محض، والقول بأنّ صفاته حادثة متغيّرة تشبيه محض. والعَدل هو إثبات أنّ الإله عالِم قادر حيّ مع الإعتراف بأنّ صفاته ليست حادثة ولا متغيّرة، ورابعها: أنّ القول بأنّ العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول بأن العبد مستقلّ بأفعاله قَدَر محض وهما مذمومان، والعَدل أن يقال: إنّ العبد يفعل الفِعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه، وخامسها: القول بأنَّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ٦)

تَشَكُّل

- إنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها لا بهما أو معهما. (ش١، ٥٣، ٢)
- إنّ التناهي والتشكّل من توابع المادة. (ش١، ٥٤، ٣٠)

تصديق

- بيان أنّ المنطق ما هو؟ إعلم: أنّا إذا أدركنا أمرًا من الأمور، فإن لم نحكم عليه بحكم البتّة، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصوّر. وإن حكمنا عليه بحكم، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصديق. والفرق بين التصوّر

والتصديق: هو فرق ما بين المركّب والبسيط. وإذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن تكون جميع التصوّرات والتصديقات، غنيّة عن الاكتساب - وهو محال - لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروريّ. أو يكون كسبيًّا وذلك الاكتساب لا يحصل بأي طريق كان، والعلم به أيضًا ضروريّ. بل لا بدّ من شرائط خاصة. والعلم المتكفّل ببيان تلك الشرائط هو المنطق. (شر١، ٤٣، ١٠)

- إنّ الإدراك إمّا أن يكون تصوّرًا، وإمّا أن يكون تصديقًا. فأمّا التصوّر فإنّه من باب الانفعال، فإنّه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلّا بالقبول. وهذا هو الافتعال، وأمّا التصديق فإنّه من باب الفعل. لأنّه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أنّ الإدراك إمّا أن يكون إنفعالًا. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ. (شر٢، ٢٧١، ١٩)

- إنّ كل تصديق لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بتصوّر ماهيّة المحكوم عليه والمحكوم به. (لو، ٢١، ١٠)

- اعلم أنّ الإيمان في اللغة مصدر من فعلين أحدهما. من التصديق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧) أي بمصدّق لنا. والثاني الأمان الذي هو ضدّ الإخافة قال تعالى: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ (قريش: ٤)، ومن المحقّقين في اللغة من قال الإيمان أصله في اللغة هذا المعنى الثاني، وأمّا التصديق فإنّما سمّي إيمانًا، لأنّ المتكلّم يخاف أن يكذّبه السامع، فإذا صدقه فقد أزال ذلك الخوف عنه، فلا جرم سمّي التصديق إيمانًا. (لو، ١٩٨، ٢٠)

- إنّ العلم بأنّ الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أوّلي بديهي والتصديق مسبوق بالتصوّر. فهذا العلم مسبوق بتصوّر الوجود والعدم. (مب١، ١١، ٨)

- كل إدراك فلا يخلو: إمّا أن يكون المدرَك للمدرِك حاصلًا بحيث لا يكون منسوبًا إلى شيء آخر بأنّه هو أو ليس هو، أو بأنّه ذو هو أو ليس ذو هو، وإمّا أن تتحقّق فيه هذه النسبة. فالأول هو التصوّر والثاني هو التصديق. (مب١، ٣٦٨، ١٧)

- الصدق هو أن يكون حكمك بتلك النسبة (بين المدرِك والمدرَك) مطابقًا لما في الوجود، والتصديق هو الموافقة على هذه المطابقة وهو قبول ذهن السامع لذلك. والكذب مخالفة الحكم للوجود، والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة. (مب١، ٣٦٩، ١)

- إنّ كل تصديق فلا بدّ فيه من التصوّر ولا ينعكس. (مب١، ٣٦٩، ٣)

- إذا أدركنا حقيقة فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصوّر، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق. (مح، ٢٥، ٦)

- العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، والتصديق هو الحكم على أحد المتصوَّرين، بإثباته للمتصوَّر الآخر، أو سلبه عنه. وهو فرع على التصوّر. (مطل٢، ٩٠، ١٢)

- إنّ العلم إمّا تصوّر، وإمّا تصديق. وذلك لأنّا إذا أدركنا أمرًا من الأمور، فإمّا أن نحكم

عليه بحكم وإمّا أن لا نحكم عليه بحكم، فإن لم نحكم عليه بحكم، فذاك هو التصوّر، وإن حكمنا عليه بحكم، فذاك هو التصديق. (مطل٩، ١٠٢، ١٥)

- إنّ كل تصديق، فلا بدّ فيه من تصوّرين. أحدهما: تصوّر الموضوع. والآخر: تصوّر المحمول. إذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن يكون مجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، مستقلًا بإيجاب أن يحكم الذهن بذلك التصديق، أو لا يكون. والأول: هو البديهيات. والثاني: هو النظريات. مثال الأول: إنّا إذا تصوّرنا أنّ الواحد ما هو؟ وتصوّرنا أنّ نصف الاثنين ما هو؟ فمجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، يوجب جزم الذهن بأنّ الواحد نصف الاثنين. فهذا هو البديهي. ومثال الثاني إنّا إذا تصوّرنا: أنّ العالم ما هو؟ وأنّ الحادِث ما هو؟ لم يكن مجرّد حضور هذين التصوّرين، موجبًا جزم الذهن بأنّ العالم حادث، أو ليس بحادث. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا التصديقات البديهية، فشيء منها غير مُكْتسَب. لأنّ ذينك التصوّرين. إن حضرا، كانا موجبين لذلك التصديق - والإنسان لا قدرة له في تحصيل ذينك التصوّرين - وعند حضورهما فلا قدرة له في استلزامهما لذلك التصديق. بل إن حضرا لكان عند حضور ذلك التصديق واجبًا. وإن لم يحضر إلّا واحدًا منهما، كان حضور ذلك التصديق ممتنعًا. فثبت: أنّ الإنسان لا قدرة له البتّة على التصديقات البديهية. وأمّا التصديقات النظرية. فلا قدرة له أيضًا على شيء منها. لأنّ تلك البديهيّات، إن كانت مستجمعة للأمور المعتبرة في استلزام تلك النظريات، كان حصول تلك النظريات عقيب تلك البديهيات واجبًا. فلم يكن للإنسان قدرة عليها. وإن لم تكن مستجمعة للأمور المعتبرة في ذلك الاستلزام، امتنع كونها مستلزمة لتلك النظريات. والممتنع لا قدرة عليه. (مطل٩، ١٠٥، ١٥)

- التصوّر هو إدراك الماهيّة من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، كقولك الإنسان فإنّك تفهم أولًا معناه، ثم تحكم عليه إمّا بالثبوت وإمّا بالانتفاء. فذلك الفهم السابق هو التصوّر، والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات. (مع، ١٩، ٦)

- أمّا التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة، ثم أنّ النّفس تحكم عليها إمّا بوجود شيء أو عدمه، إذا عرفت هذا فنقول: التصوّر مقام التوحيد، وأمّا التصديق فإنّه مقام التكثير. (مفا١، ١٤٩، ١٥)

- إذا أدركنا أمرًا من الأمور وتصوّرنا حقيقة من الحقائق فإما أن نحكم عليه بحكم وهو التصديق أو لا نحكم وهو التصوّر، وكل واحد من هذين القسمين: فإمّا أن يكون نظريًا حاصلًا من غير كَسْب وطلب، وإمّا أن يكون كسبيًا. (مفا٢١، ١٥٠، ٢)

تصديقات

- لا يمكننا أن نتصوّر شيئًا إلّا ما ندركه بأحد الحواس الخمسة أو نجده من النفس كالألم واللذّة والفرح والغضب أو ما يركّبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور كشجر من ياقوت وبحر من زيبق. إذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك وما الروح معناه أنّك

تشير بهذا اللفظ إلى هذه الصورة الحاضرة في الذهن، فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ، وأمّا التصديقات فلا شكّ أنّها قسمان: بعضها بديهيّة وبعضها كسبيّة، ولا شكّ أنّ المُكْتَسب إنّما يُكْتَسب من تركيب البديهيّات، ولا شكّ أن أجلى البديهيّات هو أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. (أر، ٤٧٩، ٢١)

- إنّ التصديقات لا يمكن أن تكون كلّها كسبيّة، وإلّا لافتقر كل تصديق إلى تصديق آخر يسبقه، فيلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل. وهما محالان. والموقوف على المحال محال. فكان يلزم أن لا يحصل شيء من التصديقات الكسبيّة. فثبت: أنّ القول بأنّ كل التصديقات كسبيّة، يمنع من كون الشيء منها كسبيًّا. وما أدق ثبوته إلى نفيه، كان باطلًا، فكان القول بأنّ كل التصديقات كسبيّة باطلًا. ولما ثبت هذا ظهر أنّ التصديقات بالآخرة تنتهي إلى تصديقات غنيّة عن الاكتساب. (شرا، ١٩٧، ١٠)

- التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها، فهو الفكر الصحيح، وإلّا فهو الفكر الفاسد. (مح، ٤٤، ٢)

- في بيان أنّ شيئًا من التصديقات غير مُكْتَسب: هو أنْ نقول: لا شكّ أنّ تلك التصديقات الكسبيّة، لا يمكن إيقاعها إلّا في تصوّرات حاضرة في الذهن. فنقول: عند حضور تلك التصوّرات، إمّا أن يكون ذلك التصديق ضروريًّا، أو لازمًا، أو لا يكون كذلك. فإن كان حصول ذلك التصديق عند حضور تلك التصوّرات لازمًا أو ضروريًّا، لم يكن للعبد قدرة عليه، ولا اختيار له فيه. لأنّ تلك التصوّرات لا قدرة للعبد عليها البتّة. وعند حضورها تكون مستلزمة لذلك التصديق استلزامًا لا قدرة للعبد عليه. فعلى هذا التقدير، امتنع أن يكون ذلك التصديق واقعًا بكسب العبد وباختياره. وأمّا إن كان حصول التصديق عند حصول تلك التصوّرات غير ضروريّ ولا لازم، فحينئذٍ لم يكن ذلك التصديق علمًا ولا يقينًا، بل هو اعتقاد تقليدي، أتى به الإنسان من غير موجب. وهو أيضًا محال. ومتى حاول الإنسان تشكيك نفسه فيه، أمكن ذلك وقبل هذا لا يكون علمًا ولا يقينًا. فثبت بما ذكرنا: أنّ العلوم إمّا تصوّرات وإمّا تصديقات. وثبت: أنّ كل واحد منهما خارج عن قدرة العبد وعن وسعه. فثبت: أنّ المعارف والعلوم خارجة عن قدرة البشر، وأنّ حصولها ليس إلّا بخلق الله سبحانه. (مطل٩، ١٠٦، ١٨)

- في بيان أنّ التصديقات بأسرها غير كسبيّة، وذلك لأنّ هذه النظريات إن كانت واجبة اللّزوم عن تلك البديهيّات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضًا غير مقدورة. وإن لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيّات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيّات على تلك النظريّات، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريّات علومًا، بل لا تكون إلّا اعتقادًا حاصلًا للمقلّد وليس كلامنا فيه. (مفا٢، ١٤٣، ٢٦)

تصديقات بديهيّة

- التصديقات البديهية كقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. (مع، ١٩، ١٠)

- في بيان أنّ التصديقات البديهيّة غير كسبية،

لأن حصول طرفي التصديق إمّا أن يكون كافيًا في جزم الذهن بذلك التصديق أو لا يكون كافيًا، فإن كان الأول كان ذلك التصديق دائرًا مع ذينك التصوّرين على سبيل الوجوب نفيًا وإثباتًا، وما كان كذلك لم يكن مقدورًا، وإن كان الثاني لم يكن التصديق بديهيًّا بل متوقّفًا فيه. (مفا٢، ١٤٣، ٢٢)

تصديقات كسبيّة

- التصديقات الكسبيّة كقولنا الإله واحد والعالم مُحدَث. (مع، ١٩، ١١)

تصوّر

- لا شكّ إنّ التصوّر من حيث أنّه تصوّر غير التصديق من حيث أنّه تصديق، فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول وتصوّر السلب وتصوّر الإيجاب، لأنّه يجوز في العقل حصول هذه التصوّرات الأربعة بدون التصديق، فالتصديق مجهول من حيث أنّه تصديق ولكنّه معلوم من حيث أنّه تصوّر، وأمّا التصوّر فهو شيء واحد فيستحيل أن يكون معلومًا من وجه مجهولًا من وجه فظهر الفرق. (أر، ٤٧٩، ٨)
- بيان أنّ المنطق ما هو؟ إعلم: أنّا إذا أدركنا أمرًا من الأمور، فإن لم نحكم عليه بحكم البتّة، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصوّر. وإن حكمنا عليه بحكم، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصديق. والفرق بين التصوّر والتصديق: هو فرق ما بين المركّب والبسيط. وإذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن تكون جميع التصوّرات والتصديقات، غنيّة عن الاكتساب - وهو محال - لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروريّ. أو يكون كسبيًّا وذلك الاكتساب لا يحصل بأي طريق كان، والعلم به أيضًا ضروريّ. بل لا بدّ من شرائط خاصة. والعلم المتكفّل ببيان تلك الشرائط هو المنطق. (شرا، ٤٣، ٩)
- إنّ الإدراك إمّا أن يكون تصوّرًا، وإمّا أن يكون تصديقًا. فأمّا التصوّر فإنّه من باب الانفعال، فإنّه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلّا بالقبول. وهذا هو الافتعال، وأمّا التصديق فإنّه من باب الفعل. لأنّه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أنّ الإدراك إمّا أن يكون إنفعالًا. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ. (شر٢، ٢٧١، ١٧)
- إنّ العلم بأنّ الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أوّلي بديهي والتصديق مسبوق بالتصوّر. فهذا العلم مسبوق بتصوّر الوجود والعدم. (مب١، ١١، ٨)
- كل إدراك فلا يخلو: إمّا أن يكون المدرَك للمدرِك حاصلًا بحيث لا يكون منسوبًا إلى شيء آخر بأنّه هو أو ليس هو، أو بأنّه ذو هو أو ليس ذو هو، وإمّا أن تتحقّق فيه هذه النسبة. فالأول هو التصوّر والثاني هو التصديق. (مب١، ٣٦٨، ١٦)
- إنّ كل تصديق فلا بدّ فيه من التصوّر ولا ينعكس. (مب١، ٣٦٩، ٣)
- إذا أدركنا حقيقة فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا

بالإثبات وهو التصوّر، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق. (مح، ٢٥، ٦)

- إذا أدركنا حقيقة فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصوّر، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق. (مح، ٢٥، ٦)

- إنّ العلم إمّا تصوّر، وإمّا تصديق. وذلك لأنّا إذا أدركنا أمرًا من الأمور، فإمّا أن نحكم عليه بحكم وإمّا أن لا نحكم عليه بحكم، فإن لم نحكم عليه بحكم، فذاك هو التصوّر، وإن حكمنا عليه بحكم، فذاك هو التصديق. (مطل٩، ١٠٢، ١٤)

- التصوّر هو إدراك الماهيّة من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، كقولك الإنسان فإنّك تفهم أولًا معناه، ثم تحكم عليه إمّا بالثبوت وإمّا بالانتفاء. فذلك الفهم السابق هو التصوّر، والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات. (مع، ١٩، ٤)

- أمّا التصوّر فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتّة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي. (مفا١، ١٤٩، ١٤)

- إنّ التصوّر على قسمين: تصوّر يتمكّن العقل من التصرّف فيه، وتصوّر لا يمكنه التصرّف فيه: أمّا القسم الأوّل فهو تصوّر الماهيّات المركّبة، فإنّه لا يمكنه تصوّر الماهيّات المركّبة إلّا بواسطة إستحضار ماهيّات أجزاء ذلك المُركّب، وهذا التصرُّف عمل وفكر، وتصرُّف من بعض الوجوه، وأمّا القسم الثاني فهو تصوّر الماهيّات البسيطة المنزّهة عن جميع جهات التركيبات فإنّ الإنسان لا يمكنه أن يعمل عملًا يتوسّل به إلى إستحضار تلك الماهيّة، فثبت بما ذكرنا أنّ التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة إلى التصوّر، وأنّ التصوّر توحيد بالنسبة إلى التصديق، وثبت أيضًا أنّ تصوّر الماهيّة البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة. (مفا١، ١٤٩، ١٨)

- التصوّر إذا حصل وقوف القوّة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصوّر، واعلم أنّ التصوّر لفظ مشتقّ من الصورة، ولفظ الصورة حيث وضع فإنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكّل، إلا أنّ الناس لمّا تخيّلوا أنّ حقائق المعلومات تصير حالّة في القوّة العاقلة كما أنّ الشّكل والهيئة يحلّان في المادة الجسمانيّة أطلقوا لفظ التصوّر عليه بهذا التأويل. (مفا٢، ٢٠٤، ٦)

- إذا أدركنا أمرًا من الأمور وتصوّرنا حقيقة من الحقائق فإما أن نحكم عليه بحكم وهو التصديق أو لا نحكم وهو التصوّر، وكل واحد من هذين القسمين فإمّا أن يكون نظريًّا حاصلًا من غير كَسْب وطلب، وإمّا أن يكون كسبيًّا. (مفا٢١، ١٥٠، ٣)

تصوّر أمر

- إنّا إذا تصوّرنا أمرًا: فإنْ كان ذلك التصوّر نفعًا، ترتّب على ذلك التصوّر طلب تحصيله. وإن كان ضررًا، ترتّب عليه هرب ونفرة. ثم إذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول، ترتّب عليه طلب جازم بأنّ المفضي إليه لا بدّ من تحصيله وهذا هو الإجماع الجازم والشوق التام إلى تحصيل الفعل. ثم إذا حصل هذا الإجماع والشوق تحرّكت الأعضاء. فههنا

مراتب أربعة أقربها إلى الفعل: هو القوّة المُحرِّكة للأعضاء. وهي التي سمّيناها بسلامة المزاج، واعتدال البنية. ويتقدّمها: الإجماع الجازم على الفعل. ويتقدّمه: الميل اللذيذ أو على الترتيب الذي ذكرناه، حتى يصدر الفعل عن الحيوان. (مطل٩، ٤٠، ٩)

تصوّر الشيء

- إنّ تصوّر الشيء إنّما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصوَّر في المتصوِّر. (مب١، ١٤، ٥)

تصوّرات

- إنّ التصوّرات غير كسبيّة، وبيانها من وجهين: الأول: طالب التصوّر، أمّا أن يكون له شعور بذلك المطلوب، أو لا يكون. فإن كان الأول فقد امتنع الطلب. لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإن كان الثاني، فقد امتنع الطلب أيضًا. لأنّ ما لا يكون مشعورًا به بوجه ما، كان الإنسان غافلًا عنه. والغافل عن الشيء مطلقًا، يمتنع أن يكون طالبًا مطلقًا . . . الثاني: هب أنّ التصوّر في الجملة، قد يكون ممكن الطلب. إلّا أنّ التصوّرات التي منها تأتلف تلك التصديقات البديهيّة، لا تكون كسبيّة. لأنّ تلك التصوّرات شرائط تلك التصديقات، الغنيّة عن الاكتساب. وما يكون شرطًا لغير المُكْتَسَب، لا يجب أن يكون مُكْتَسبًا. فثبت: أنّ التصوّرات التي منها تأتلف المقدّمات البديهيّة: غير مكتسبة. (شر١، ٤٤، ١٠)

- إنّ التصوّرات قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث. (مب١، ٥٠٨، ٢)

- إنّا (الرازي) لا نُسلِّم أنّ شيئًا من التصوّرات، يمكن أن يكون كسبيًا. (مطل١، ٨١، ١٨)

- أمّا التصوّرات فإنّه لا يمكننا أن نتصوّر شيئًا إلّا على أحد وجوه أربعة: أحدها: التصوّرات التي أدركناها وتصوّرناها بواسطة الحواس الخمس، مثل تصوّرنا لحقيقة السواد والبياض، ومثل تصوّرنا لحقيقة الصوت والحرف، وكذلك القول في سائر التصوّرات المستفادة من الحواس الخمسة. وثانيها: التصوّرات التي أدركناها من وجدانات النفوس، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذّة والشهوة والنفرة والفرح والغمّ. وغيرها. وثالثها: التصوّرات التي ندركها بمحض العقل مثل تصوّراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامتناع والإمكان. ورابعها: التصوّرات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات البسيطة. أمّا تركيبات الخيال فمثل إنسان له ألف رأس، وذلك لأنّا إذا أدركنا صورة الإنسان وصورة الرأس بحواسنا وأدركنا معنى الإنسان بعقولنا، فالخيال يركّب إنسانًا له ألف رأس، لأنّ هذه التصوّرات كانت حاضرة عند الإنسان، فالخيال ركّب بعضها مع البعض. وأمّا تركيبات العقل فمثل تركيب أحد التصوّرين بالآخر حتى تتركّب منهما مقدّمة، وتركيب أحدى المقدّمتين بالأخرى حتى يتركّب منهما قياسًا. (مطل٢، ٩٠، ١٣)

- إنّ التصوّرات غير كسبية، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فأمّا أن يكون متصوّرًا لها أو لا يكون متصوّرًا لها، فإن كان متصوّرًا لها

استحال أن يطلب تحصيل تصوّرها، لأنّ تحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن متصوّرًا لها كان ذهنه غافلًا عنها، والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه. (مفا٢، ١٤٣، ١٨)

تصوّرات بديهيّة

- التصوّرات البديهيّة مثل تصوّرنا لمعنى الحرارة والبرودة. (مع، ١٩، ٩)

تصوّرات عقليّة

- إنّ التصوّرات العقلية لا تحصل للأجسام ولا لشيء من القوى الجسمانيّة. (ش٢، ٢٩، ٣٥)

تصوّرات كسبيّة

- التصوّرات الكسبيّة مثل تصوّرنا لمعنى الملك والجنّ. (مع، ١٩، ٩)

تصوير

- التصوير جعل الشيء على صورة، والصّورة هيأة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله من صاره يصوّره إذا أماله، فهي صورة لأنّها مائلة إلى شكل أبويه. (مفا٧، ١٦٦، ١٤)
- إنّ الخَلق في اللّغة عبارة عن التقدير، كما قرّرناه في هذا الكتاب، وتقدير الله عبارة عن عِلمِهِ بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعيّن فقوله (تعالى): ﴿خَلَقْنَٰكُمْ﴾ (الأعراف: ١١) إشارة إلى حكم الله وتقديره لإحداث البشر في هذا العالم. وقوله: ﴿صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ (الأعراف: ١١) إشارة إلى أنّه تعالى قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فخَلْق الله عبارة عن حُكمِه ومشيئته، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء في اللوح المحفوظ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندي أقرب من سائر الوجوه. (مفا١٤، ٣٠، ٢٠)

تضاد

- إنّ التضاد من حيث هو تضاد متضايف. (مب١، ٤٤٢، ١٠)

تضايف

- إنّ ذات العلّة وذات المعلول شيء، وكون هذا علّة لذاك، وكون ذاك معلولًا لهذا، شيء آخر، فالتضايف والمعيّة إنّما حصلت بينهما باعتبار كونهما علّة ومعلولًا، إمّا إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما، فبهذا الاعتبار يحصل التقدُّم والتأخُّر. (مطل١، ١٤٠، ٤)

تضرُّع

- معنى التضرّع التخشّع. وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرّد، وأصله من الضراعة وهي الذلّة، يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف. (مفا١٢، ٢٢٤، ١٩)

تضمُّن

- اللفظ إمّا أن يعتبر من حيث إنّه يدل على تمام مسمّاه وهو المطابقة، أو على جزء مسمّاه من حيث إنّه جزء وهو التضمُّن، أو على ما يكون خارجًا عن مُسمّاه لازمًا له في الذهن وهو الإلتزام (ل، ٣، ٥)

تضمين المزدوج

- في تضمين المزدوج: وهو أن يكون المتكلّم بعد رعايته الأسجاع يجمع في أثناء القرائن بين لفظتين متشابهتَي الوزن الرَّويّ: كقوله تعالى: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ (النمل: ٢٢) وقوله صلّى الله عليه وسلّم: المؤمنون هيّنون ليّنون. وكقولهم: فلان رفع دعامة الحمد والمجد بإحسانه، وبرّز بالجِدّ والجَدّ على أقرانه. (نها، ١٤٤، ٢)

تطبيق

- أمّا التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. وعلى هذا فإنّه لا يمكن تعريف التطبيق إلّا بالمقدار، فلو عرّفنا المقدار به لزم الدور. (شرا، ١٠٧، ٢١)
- إنّ التطبيق من خواص المقدار، والمقدار نوع من أنواع الكمّ. فتعريف الجنس بصفة لا توجد إلّا في أحد أنواعه يكون خطأ. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة، فلا حاجة إلى تعريفها بغيرها. (شرا، ١٠٨، ١)

تطوّع

- المطوعون المتطوّعون، والتطوّع التنفّل، وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب، وسبب إدغام التاء في الطاء قرب المخرج. (مفا١٦، ١٤٥، ١١)

تطويع النفس الأمّارة

- ذكر الشيخ (إبن سينا) أنّ الغرض من تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة هو أن ينجذب قوى التخيّل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي. وأما أسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ أمورًا ثلاثة: أولها العبادة المشفوعة بالفكرة. وأما العبادة فلأن النفس في أول الرياضة قليلة الالتفات إلى الجانب الأعلى فلا بدّ من سبب مذكّر وما ذاك إلا العبادات كما تقدّم تقريره، وأما كونها مشفوعة بالفكرة. وثانيها الألحان وقد تقدّم تقريره. وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد، فاعلم أنّ الكلام الواعظ هو الأصل، وأما القيود الأربعة الباقية فهي كالأمور الخارجة المتمّمة. (ش٢، ١١٥، ٣)

تعادٍ

- الشُّقاق مأخوذ من الشِق، كأنّه صار في شقّ غير شقّ صاحبه بسبب العداوة، وقد شقّ عصا المسلمين إذا فرّق جماعتهم وفارقها، ونظيره: المحادّة وهي أن يكون هذا في حدٍّ وذاك في حدّ آخر، والتعادي مثله لأن هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة، والمجانبة أن يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر وقال آخرون: إنّه من المشقّة لأنّ كل واحد منهما يحرص على ما يشقّ على صاحبه ويؤذيه. (مفا٤، ٨٤، ٢٥)

تعجُّب

- في التعجّب: وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عِظَم ذلك الشيء، فما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجّب هذا هو الأصل، ثم قد تستعمل لفظة التعجّب عند مجرّد الاستعظام من غير خفاء السبب، أو

من غير أن يكون للعظمة سبب حصول. (مفاه، ٢٩، ٧)

- التّعجب: وهو كقوله:

أيا شَمعًا، يُضِيءُ بلا انطِفاءِ
ويا بدرًا، يَلُوحُ بلا مَحاقِ
فأنتَ البدرُ، ما معنى انتقاصِي
وأنتَ الشَّمعُ، ما سبَبُ احتِراقي؟

(نها، ٢٩٧، ٥)

تَعْدِية

- التعدية: وهو مخصَّص بالأقيسة المركّبة. وللعلماء في صحّة هذا النوع من القياس اختلاف بيِّن - وقد ألفنا في هذه المسألة على الخصوص تأليفًا مفردًا، استوفينا فيه أحكامه. واختيار "الإمام" في بعض مصنّفاته: أنّ مركّب الأصل باطل قطعًا. ومركّب الوصف إذا أشعر بفقه، فهو قريب يمكن القول بصحّته. ثم إذا قيل بصحّة المركّب؛ فقد اختلفوا في قبول سؤال التعدية. فالمنقول عن بعض أصحاب "أبي حنيفة" القول بقبوله. وذهب بعض أصحابنا أيضًا إلى القول به. فقال: إنّ المعترض علّل الأصل بما اعتقده، وعداه إلى فروع له، والمعلّل كذلك. فقد استوى القدمان، فخرجت العلّتان عن كونهما قاصرتين. وجرى في كل واحدة منهما طرائق التعليل. فعلى المعلّل إبطال ما استخرجه المعترض، أو ترجيح ما ادّعاه علّة عليه. فإنّه إذا قال "الشافعي": باع ما لم يُحط به علمًا. فلا يصحّ كما لو كان البائع ابن خمس عشرة سنة. فيقول "الحنفي": هو صغير عندي، فلم ينفذ بيعه عندي لذلك، وعدّيته إلى المرابي. وكذا به في قوله: أنثى. فلا تلي. كبتت خمس عشرة سنة. فيقول: ذلك لصغرها حتى قلت بمثله في الغلام. و"الأستاذ الإمام" من الذاهبين إلى إبطال التعدية. وذهب "الإمام" في تقرير التعدية إلى أنّ المعلّل إن سلّم للمعترِض صحة علّته، بقي قياسه، بلا أصل. وإن أبطل، صحّ جمعه، وإن أطلق فلا يترك وإطلاقه. فإنّ عِلَّته لا بدّ لها من أصل. وعلى تقدير صحّة علّة المعترض، يعدم أصلها. (ك، ١١٨، ٦)

تعديد

- التّعديد وهو إيقاع الأعداد من الأسماء المفردة، في النّثر والنّظم على سياق واحد. فإن رُوعي فيه ازدواج أو تجنيس، أو مطابقة أو مقابلة أو نحوها، فذلك في غاية الحُسن. مثاله من النثر قولهم: "فلان إليه الحلّ والعقد، والقبول والردّ، والأمر والنّهي، والإثبات والنّفي" ومن النّظم قول المتنبي:

الخَيلُ والليلُ والبَيْداءُ تعرِفُني
والطَّعنُ والضَّربُ والقِرطاسُ والقَلَمُ

(نها، ٢٩٠، ٣)

تعريف

- إن التعريف يستدعي كون المعرَّف مجهولًا والمعرِّف معلومًا، ولا يجب أن يكون العلم بكل شيء مستفادًا من العلم بشيء آخر وإلّا لزم الدور أو التسلسل بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّرات بديهية فطرية غنيّة عن الاكتساب. وأولى الأشياء بذلك ما يجده الإنسان من نفسه كآلامه ولذّاته وكشهوته وغضبه أو ما يدركه بحواسه كمدركات

الحواس الخمس، فإنّ ماهيّة كل واحد من هذه الأشياء تكون متصوَّرة لكل أحد تصوّرًا فطريًّا بديهيًّا، فمن حاول تعريفها لا يكن إلا بما هو أخفى منها أو بما تساويا والأمران باطلان. (ش١، ٩٩، ١١)

- إنّ التعريف على وجهين: أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصوّر مجهول بواسطة تصوّر حاصل. وثانيهما أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبِّهة وإن كانت أخفى من المعرَّف في نفس الأمر. فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأمّا على الوجه الأول فغير جائز خلافًا لبعضهم. (مب١، ١٠، ٦)

- إنّ التعريف لا بدّ وأن يكون بأمرٍ معلومٍ لا بأمرٍ مجهولٍ. (مفا٢٤، ١٠٤، ٦)

تعريف الشيء

- يجب الإحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله بالأخفى، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يُعرف إلّا به، إمّا بمرتبة واحدة أو بمراتب. (مح، ٢٦، ٢٦)

- إنّ تعريف الشيء إمّا أن يكون بنفسه أو بأجزاء ماهيّته، أو بالأمور الخارجة عن ماهيّته. أما تعريفه بنفسه: فمحال لأنّ المُعرِّف متقدّم في المعلومية على المُعرَّف، فلو عرّفنا الشيء بنفسه لزم أن يكون العلم به متقدّمًا على العلم به، وهو محال. وأما تعريفه بأجزاء ماهيّته فهذا إنّما يعقل في حق الماهيّة التي تكون مركّبة من الأجزاء، والحق - سبحانه - منزّه عن ذلك فيمتنع تعريف ذاته بهذا الطريق. ولما بطل هذان القسمان ثبت أنّه لا يمكن تعريفه إلّا بلوازمه وآثاره، ويجب أن تكون تلك الآثار أحوالًا ظاهرة جليّة. وأظهر الآثار الصادرة عن الله - سبحانه - تكوين هذا العالم وإيجاده، فظهر بهذا أنّ الإنسان إن كان عاقلًا، فإنّه يعلم أنّه لا سبيل إلى تعريف ذات الله تعالى - إلا بذكر مخلوقاته ومكنوناته، فهذا شرح هذه المناظرة. (مطل٣، ٢٤٥، ١٧)

- إنّ تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه، أو بالأجزاء الداخلة فيه، أو بالأمور الخارجة عنه، أما القسم الأول - وهو تعريفه (الله) بنفسه - فهو محال؛ لأن المُعرِّف سابق على المُعرَّف، فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به، وذلك محال، وأما القسم الثاني - وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه - فهذا في حق الحق محال؛ لأن هذا إنما يجري في الماهية المركّبة، وذلك في حق الحق محال، وأمّا القسم الثالث - وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه - فهذا أيضًا باطل محال؛ لأن أحوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئًا من أحوال القديم الواجب لذاته؛ لأنّه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويّته المعيّنة لكل ما سواه، ولمّا كان كذلك إمتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهيّة الله تعالى وحقيقته المخصوصة، فإذا كان كذلك فقد إنسدّت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويّته المخصوصة وماهيّته المعيّنة. (مفا١، ١٥٠، ٢)

تعريف الماهيّة

- إنّ تعريف الماهيّة بلوازمها لا يفيد الوقوف على نفس تلك الماهيّة، وذلك لأنّا إذا قلنا في الشيء إنّه الذي يلزمه اللازم الفلاني،

فهذا المذكور، إمّا أن يكون معروفًا لمجرّد كونه أمرًا ما يلزمه ذلك اللازم أو لخصوصيّة تلك الماهيّة التي عرضت لها هذه الملزوميّة، والأول محال لأنّ كونه أمرًا يلزمه ذلك اللازم جعلناه كاشفًا، فلو كان المكشوف هو هذا القدر لزم كون الشيء معروفًا لنفسه وهو محال، والثاني محال لأنّ العِلم بأنّه أمر ما يلزمه اللازم الفلاني لا يفيد العِلم بخصوصيّة تلك الماهيّة الملزومة، لأنّه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيّات المختلفة في لوازم متساوية. فثبت أنّ التعريف بالوصف الخارجي لا يفيد معرفة نفس الحقيقة. (مفا٢٤، ١٢٩، ٥)

تعريفات لما في القلوب

- قضت العقول السليمة، بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ. (مفا١، ٢٥، ٢١)

تعطيل

- إنّ هذه الكلمة (لا إله إلّا الله) إنّما سمّيت بكلمة العدل لأنّ معرفة الله متوسطة بين الإفراط الذي هو التشبيه، وبين التفريط الذي هو التعطيل. فمن بالغ في الإثبات وقع في التشبيه، ومن بالغ في النفي وقع في التعطيل، والحق هو طريق الاعتدال بين هذين الطرفين المتباينين. (أسر، ٦٩، ١٨)
- التعطيل هو إنكار وجود الله. (مفا٢٥، ٧٣، ٢١)
- نقول التعطيل عقيدة فحشاء لأنّ الفاحش هو القبيح الظاهر القبح. (مفا٢٥، ٧٣، ٢١)

تعطيل محض

- قال ابن عباس: إنّ المراد بالعَدل هو قول لا إله إلّا الله، وتحقيق القول فيه أنّ نفي الإله تعطيل محض وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه وهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد وهو قول لا إله إلّا الله، وثانيها: أنّ القول بأنّ الإله ليس بموجود ولا شيء تعطيل محض، والقول بأنّه جسمٌ وجوهر ومركّب من الأعضاء، ومختصّ بالمكان تشبيه محض، والعدل إثبات إله موجود متحقّق بشرط أن يكون منزّهًا عن الجسميّة والجوهريّة والأعضاء والأجزاء والمكان، وثالثها: أنّ القول بأنّ الإله غير موصوف بالصفات من العِلم والقُدرة تعطيل محض، والقول بأنّ صفاته حادثة متغيّرة تشبيه محض. والعَدل هو إثبات أنّ الإله عالِم قادر حيّ مع الإعتراف بأنّ صفاته ليست حادثة ولا متغيّرة، ورابعها: أنّ القول بأنّ العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول بأن العبد مستقلّ بأفعاله قَدَر محض وهما مذمومان، والعَدل أن يقال: إنّ العبد يفعل الفِعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه، وخامسها: القول بأنّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ٦)

تعقُّل

- إنه متى ثبت أنه لا معنى إلّا حصول ماهية المعقول للعاقل، ثبت أن المادة مانعة عن

المعقولية وإنه لا مانع من المعقولية إلا المادة. (ش١، ١٤١، ٣٧)

- إنّ التعقّل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل. (ش١، ١٧١، ٣١)
- إنّ التعقّل لا يكون إلّا لحصول صورة المعقول للعاقل. (ش٢، ٦٣، ٣١)
- التعقّل على قسمين: أحدهما ما يكون متأخّرًا عن المعقول كعلمنا بالسماء فإنه إنما حصل بعد أن أدركناه في الخارج ويسمّى هذا القسم التعقّل بالعقل الانفعالي، وثانيهما أن يكون مقدّمًا عليه مثل أن المهندس يستحضر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمّى ذلك بالعقل الفعلي. ويجب أن يكون علم واجب الوجود بالأشياء على الوجه الثاني، ومعناه أنه يجب أن يكون علم الباري تعالى بالأشياء علمًا فعليًّا لأنه لو كان انفعاليًّا لكان علمه مفتقرًا إلى غيره وهو محال. (ش٢، ٦٨، ٣٨)
- إنّ الإدراك والتعقّل عبارة عن حالة ثبوتية. (مب١، ٣٢٦، ١٣)
- إنّ التعقّل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات. (مب١، ٣٤٠، ١٦)

تعقّل إنفعالي

- الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تُستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من الماء وهو التعقّل الإنفعالي. (ل، ١١١، ٦)

تعقّل فعلي وإنفعالي

- التعقّل الفعلي والإنفعالي ينقسم كل واحد منهما إلى ما يكون للشيء من غيره وإلى ما يكون له من ذاته، ولولا هذا القسم الثاني لافتقر كل واحد إلى آخر لا إلى نهاية وهو محال. ولما ثبت أن واجب الوجود عالم بالأشياء علمًا فعليًّا وجب أن يكون ذلك له لذاته لا لغيره. (ش٢، ٦٩، ٦)

تعقُّلات

- قالوا (الفلاسفة): أنواع التعقّلات ثلاثة: الأول أن تكون بالقوة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها ومراتب القوة مختلفة فقد تكون قريبة إلى الفعل وقد تكون بعيدة عنه. والثاني أن تكون حاصلة بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه ينظر إلى جميع مراتب ذلك المعلوم وأجزائه. الثالث أن تكون حاصلة بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط. (مب١، ٣٣٥، ٨)

تعلُّق

- أن يقال: العلم صفة حقيقيّة مع إضافة مخصوصة. فهذا قول أكثر المتكلّمين، فإنّهم قالوا: العلم صفة مخصوصة قائمة بذات العالم ولتلك الصفة تعلُّق بالمعلوم، وعنوا بهذا التعلُّق ما سمّيناه بالنسبة والإضافة، وهؤلاء المتكلّمون أنكروا كون تلك الصفة الحقيقيّة صورة مساوية لماهية المعلوم، بل قالوا: إنّه ماهيّة مخصوصة، وهي من حيث إنّها هي مخالفة لماهيّة المعلوم، إلّا أنّ بينها وبين المعلوم نسبة معيّنة مخصوصة، وتلك النسبة مسمّاة بالتعلّق. (مطل٣، ١٠٤، ١٦)
- اعلم أنّ أهمّ المهمّات في هذه المسائل البحث عن محل الخلاف. فنقول: لا شكّ أنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل. وهذه

الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة، لأنّ المفهوم من هذه الصحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة. وأيضًا: العالِم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء، وتبيُّن به. وقد عرفت أنّ معنى الشعور والإدراك والتبيين لا يحصل البتّة إلّا عند حصول نسبة مخصوصة بين ذات العالِم وبين المعلوم. وهذه النسب والإضافات المسمّاة بالتعلّق لا بدّ من إثباتها، وإلّا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادرًا عالمًا. فإن كان المراد بقولنا: إنّه تعالى عالِم وله علم. وقادر وله قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتّة إلى إنكاره، وإن كان معنى العالِم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة، ومعنى القادر هو الذات الموصوفة بتلك الصحّة المخصوصة، كان نفي هذه النِسَب، وهذه الإضافات نفيًا لكونه عالمًا قادرًا. وإن كان المراد منه معنى آخر وراء ما ذكرناه فذلك يستدعي بحثًا آخر. (مطل٣، ٢٢٣، ١٠)

- في إثبات أنّه تعالى عالِم وله علم. أهمّ المهمّات في هذه المسألة تعيين محل البحث، فنقول أنّه من عَلِم شيئًا فإنّه يحصل بين العالِم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسمّاة بالشعور والعلم والإدراك. فنحن ندّعي أنّ هذه النسبة أمر زائد على الذات، ومنهم من قال إنّ العلم صفة حقيقيّة تقتضي هذه النسبة، ومنهم من قال العلم صفة حقيقيّة توجب حالة أخرى وهي العالِميّة. ثم إنّ هذه العالِميّة توجب تلك النسبة الخاصة، والمتكلّمون يُسمّون هذه النسبة بالتعلّق، وأمّا نحن فلا ندّعي إلّا ثبوت هذه النسبة. (مع، ٤٥، ٢٦)

تعلُّقات

- إنّ علم الله تعالى واحد إلّا أنّ مراتب تعلّقاته غير متناهية، والتعلّقات من باب النِسَب والإضافات ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع، كما ضربنا في المثال من الوحدة المشتملة على النِسَب والإضافات التي لا نهاية لها. (أر، ١٤٥، ٦)

تعليل

- إنّ التعليل بالأوصاف المشتملة على المصالح والمفاسد إنّما جاز لاشتمالها على تلك المصالح والمفاسد، فالمؤثِّر الحقيقي في الأحكام هو رعاية تلك المصالح، وأمّا الأوصاف وهي في الحقيقة غير مؤثّرة في الأحكام إلّا أنّها لأجل اشتمالها على تلك المصالح والمفاسد جاز التعليل بها، فثبت أنّ تأثير المصالح والمفاسد في الأحكام تأثير حقيقيّ جوهريّ أصليّ، وأمّا تأثير الأوصاف في الأحكام فهو تأثير مجازيّ عرضيّ غريب. (منا، ١٥، ٤)

تعليم

- إنّ الترتيب الحسن المفيد في التعليم أن يقع الابتداء في التعليم من الأظهر فالأظهر، مرتقيًا إلى الأخفى فالأخفى. (أسر، ٢٤، ٧)

تعليميّات

- إنّ التعليميّات وهي المقادير والأعداد والأشكال هي الأمور المعقولة بأنفسها ويندرج فيها الأين ومتى والوضع فإنّ كل ذلك أمور منسوبة إلى الكم. فأمّا الكيفيات فهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذّر

تحديدها، فإنّ من حاول تحديد أنواع الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك فقد تكلّف شططًا وذلك بسبب أنّ العقل لا يدركها بل إنّما يتخيّلها الخيال تبعًا للحسّ. (مب١، ١٠٨، ٢١)

- إنّ التعليميّات علّة للطبيعيّات. (مب١، ١٠٩، ٥)

تعيُّن

- الذي يدلُّ على أنّ التعيُّن ليس أمرًا ثبوتيًّا وجوه. أحدها أن تعيُّن كل شيء متعيِّن غير تعيُّن المُتعيِّن الآخر، وإلّا لكان تعيُّن كل شيء عين تعيُّن غيره، وعلى هذا التقدير يلزم أن تكون الأشياء كلها متعيّنًا بتعيّن واحد وهو محال. (أر، ٣٣، ١٢)

- ما الدليل على أنّ التعيُّن أمر ثبوتي قلنا: الدليل عليه أنّ هذا الإنسان يساوي ذلك الإنسان في كونه إنسانًا ولا يساويه في كونه هذا أو ذلك، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فالتعيُّن أمر زائد على الماهيّة، ثم ذلك الزائد لا يجوز أن يكون عدميًّا ويدلُّ عليه وجهان: الأول أنّ التعيُّن جزء من ماهيّة المُعيَّن، والمُعيَّن من حيث أنّه ذلك المُعيَّن موجود، وجزء الموجود موجود، فالتعيُّن أمر موجود. الثاني أنّ التعيُّن لو كان عدمًا لم يكن عدم أيّ تعيُّن اتّفق، بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء، فإذا فسّرنا تعيُّن هذا بعدم تعيُّن ذلك فتعيُّن ذلك إن كان عدمًا كان تعيُّن هذا عدمًا للعدم، وعدم العدم وجود، فتعيُّن هذا أمر موجود، وإن كان تعيُّن ذلك أمرًا وجوديًّا كان ذلك التعيُّن أمرًا موجودًا، فثبت أنّ أحد التعينين أمر موجود، وإذا كان كذلك وجب أن يكون كل تعيُّن أمرًا موجودًا، لأنّ حقيقة التعيُّن حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة. (أر، ٣٩، ٥)

- التعيّن لا يمكن أن يكون أمرًا ثبوتيًّا. (مب١، ٧٥، ٢)

- إنّه ثبت في العلوم العقلية أن تَعيُّن الشيء المُتعيِّن قيد عدميّ، وقد دللنا على أنّ القيد العدميّ لا يصلح للعليّة، وإنّما قلنا إنّ التَعيُّن قيد عدميّ، لأنّه لو كان التَعيُّن قيدًا وجوديًّا فذلك القيد له تَعيُّن آخر، فيلزم أن يكون للتعيُّن تعيُّن آخر وذلك يوجب التسلسل وهو محال. فثبت أنّ التعيُّن قيد عدميّ، وثبت أنّ القيد العدميّ لا يصلح للعلّية، فثبت أنّ التعيُّن لا يصلح أن يكون علّة لحصول اللزوم. (منا، ٣٧، ٨)

تغابن

- التغابن تفاعل من الغبن في المجازاة والتجارات، يقال غبنَه يغبنه غبنًا إذا أخذ الشيء منه بدون قيمته. (مفا٣٠، ٢٤، ٢١)

تفريق مفرد

- أمّا التَّفريق المفرد. فكقوله:

مـا نَـوالُ الـغَـمـامِ وقـتَ رَبـيـعٍ
كَـنَـوالِ الأمـيـرِ وَقـتَ سَـخَـاءِ
فَـنَـوالُ الأمـيـرِ بَـدْرَةُ عَـيْـنٍ
وَنَـوالُ الـغَـمـامِ قَـطْـرَةُ مـاءِ

(نها، ٢٩٥، ١)

تفسير

- أمّا التفسير: فهو إبانة مدلول اللفظ، دون أن

يتضمّن ضمّ زيادة من تقييد أو تخصيص. وقد اختلفوا في جوازه. والصحيح جوازه إذا كان الاحتمال بحيث لا يكون مُخلًّا بالإفهام في متن العلّة. مثل أن يقول في تحريم بيع الرتب النجس: إنّه عين نجسة، فلا يجوز بيعها، كالخنزير. فيقال: ينتقض بالثوب المتضمّخ بالدم. فيقول: أردت به ما يكون نجسًا في عينه بحيث تتعذّر إزالته على قرب. واللفظ ينطلق على ما يكون نجسًا في عينه وعلى ما يكون نجسًا من طريق الحكم. (ك، ١٠٧، ٦)

تفكُّر

- إنّه تعالى ذكر التفكُّر في معرض المدح فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٢١). ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران: ١٣) وأيضًا ذمّ المُعْرِضِين فقال: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥). ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩). (أسر، ٤٦، ١٢)

- التفكّر طلب المعنى بالقلب وذلك لأنّ فكرة القلب هو المسمّى بالنظر، والتعقّل في الشيء والتأمّل فيه والتدبّر له، وكما أنّ الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب الحدقة إلى جهة المرئي: طلبًا لتحصيل تلك الرؤية بالبصر، فكذلك الرؤية بالبصيرة، وهي المسمّاة بالعلم واليقين، حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب حدقة العقل إلى الجوانب، طلبًا لذلك الانكشاف والتجلّي، وذلك هو المسمّى بنظر العقل وفكرته، فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ (الأعراف: ١٨٤) أمر بالفكر والتأمّل والتدبُّر والتروّي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا تامًّا. (مفا١٥، ٧٥، ١٤)

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٩)

- عند قوم أنّ محلّ التفكُّر هو الدماغ فالله تعالى بيّن أن محل ذلك هو الصدر. (مفا٢٣، ٤٥، ٢٠)

تقابل

- إنّ التقابل بالسلب والإيجاب أقوى من التقابل بالتضادّ. (مب١، ١٠٧، ٣)

تقتير

- القتر والإقتار والتقتير التضييق الذي هو نقيض الإسراف، والإسراف مجاوزة الحدّ في النفقة. (مفا٢٤، ١٠٩، ١٢)

تقدُّم

- إنّا (الرازي) ببداهة العقل نعلم أنّ الأمس متقدِّم على اليوم، فنقول تقدُّم الأمس على اليوم ليس تقدّمًا بالعلّية وذلك لأنّ المُتقدِّم بالعلّية يوجد مع المتأخِّر بالمعلوليّة، والأمس واليوم لا يوجدان معًا البتّة، وأيضًا إنّ أجزاء الزمان متشابهة فيمتنع أن يكون بعضها علّة للبعض. وبهذا الطريق ظهر أنّه ليس تقدّمًا بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان، وأيضًا لا يمكن أن يكون ذلك التقدُّم تقدّمًا بالزمان وإلّا لزم أن يكون ذلك الزمان حاصلًا في زمان آخر، ثم يعود الكلام في ذلك الزمان كما في الأوّل فيفضي إلى أن تحصل أزمنة لا نهاية لها دفعة واحدة، ويكون كل واحد منها ظرفًا للآخر وذلك محال، لأنّ مجموع تلك الأزمنة التي لا نهاية لها يكون أمْسُها متقدّمًا على يومها، فيلزم افتقار ذلك المجموع إلى زمان آخر يحيط به وذلك محال، لأنّ الزمان المحيط بذلك المجموع يجب أن يكون خارجًا عنه لأن الظرف مغائر للمظروف، ويجب أن لا يكون خارجًا عنه لأنّ مجموع الأزمنة لا بدَّ وأن يدخل فيه كل واحد من آحاد الأزمنة، فيلزم أن يكون ذلك الزمان خارجًا عن ذلك المجموع وغير خارج عنه وهو محال، فثبت أنّ تقدُّم الأمس على اليوم تقدّم خارج عن الأقسام الخمسة التي ذكرتموها (الفلاسفة) فلِمَ لا يجوز أن يكون تقدُّم عدم العالم على وجوده وتقدُّم وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه. (أر، ٩، ٢٣)

- إنّ المفهوم من القبليّة لا يعقل أن يكون صفة ثبوتيّة ويدلّ عليه وجوه. أحدها أنّكم سلّمتم أنّ كل مُحْدَث كان عدمه قبل وجوده، فقد جعلتم القبليّة صفة للعدم، وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة، فالقبليّة صفة غير موجودة. وثانيها أنّ التقدُّم إضافة لا تعقل إلّا بالإضافة إلى التأخّر، والمضافان يوجدان معًا، فلو كان التقدُّم صفة موجودة لاستحال وجودها إلّا مع وجود التأخُّر، وإذا كان حصول التقدُّم والتأخُّر معًا، لزم أن يكون حصول المتقدِّم والمتأخِّر معًا، ولكن المعيّة تنافي التقدُّم والتأخُّر، فإذًا القول بأنّ القبليّة صفة موجودة يفضي إلى هذا المحال فيكون ذلك محالًا. (أر، ٥٣، ٧)

- أقسام التقدّم وهي خمسة: أحدها بالعلّية كتقدّم المضيء على الضوء، وثانيها بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين، وثالثها بالشرف كتقدّم العالِم على الجاهل، ورابعها بالمرتبة إما في أمر معقول كتقدّم الجنس العالي على الجنس السافل إذا جُعل الأعلى مبدأ وبالعكس إذا جُعل النوع مبدأ أو في أمر محسوس كتقدّم الإمام على المأموم، وخامسها التقدّم بالزمان كتقدّم الوالد على الولد. (ش١، ٧٦، ٢٧)

- إنّ ذات العلّة وذات المعلول شيء، وكون هذا علّة لذاك، وكون ذاك معلولًا لهذا، شيء آخر، فالتضايف والمعيّة إنّما حصلت بينهما باعتبار كونهما علّة ومعلولًا، إمّا إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما،

فبهذا الاعتبار يحصل التقدُّم والتأخُّر. (مطل١، ١٤٠، ٦)

- إن السبق والتقدّم على أقسام خمسة: أحدها: التقدّم بالعلّية. وثانيها: بالذات. وثالثها: بالشرف. ورابعها: بالمكان. وخامسها: بالزمان. (مطل٤، ١٣، ١٦)

- إنّ هذا الزمان. إمّا أن يكون حادثًا، أو قديمًا. فإن كان حادثًا كان عدمه قبل وجوده، وهذه القبليّة لا تكون بالزمان، لأنّ هذا الكلام إنّما وقع في العدم الذي هو متقدّم على وجود كل الزمان، وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود فقد حصل معنى القبليّة والتقدُّم من غير حصول الزمان، فعلمنا أنّ حصول القبليّة والتقدُّم، لا يتوقّف على وجود الزمان. (مطل٥، ١١، ١٩)

تقدُّم بالذات

- إنّ التقدّم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء أحد نوعي الجنس إنتفاء الجنس. (ش٢، ٤١، ٣)

تقدُّم بالزمان

- إنّ التقدّم بالزمان لا حصول له إلّا في الأذهان. وذلك لأنّ عند حصول الابن يعتبر الذهن أن الأب كان موجودًا قبله. فمن هذا الاعتبار يحصل التقدّم الزماني. (مطل٥، ٩٧، ٦)

تقدُّم ذاتي

- التقدّم الذاتي ينقسم إلى التقدّم بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين، والواحد ليس علّة للاثنين، وإلى التقدّم بالعلّية كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح. (ش٢، ٤١، ١)

تقدُّم الصانع

- لأن الزمان ماهيّته تقتضي السيلان والتجدّد، وذلك يقتضي المسبوقيّة بالغير والأزل ينافي المسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما محال، فثبت أن تقدُّم الصانع على كل ما عداه ليس بالزمان البتّة، فإذن الذي عند العقل أنّه متقدّم على كل ما عداه، أنّه ليس ذلك التقدُّم على أحد هذه الوجوه. (مفا٢٩، ٢١٠، ٢٩)

تقدُّم العلّة على المعلول

- ما الذي عنيت بتقدّم العلّة على المعلول. قلنا: العقل ما لم يفرض المُؤثّر وجودًا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثّرًا في الغير، ومرادنا من التقدّم هذا القدْر. (مح، ١١٣، ١٥)

تقدّم وتأخّر

- اعلم أنّ التقدُّم والتأخُّر قد يكون ذاتيًا، وقد يكون وضعيًا، أمّا الذاتي فقسمان: تقدّم العلّة على المعلول، كتقدّم حركة الإصبع على حركة الخاتم، وتقدُّم الشرط على المشروط كتقدّم الحياة على العلم، والواحد على الاثنين، أمّا الوضعي فهو أقسام ثلاثة: أحدها: التقدّم الزمانيّ، كتقدّم أفعال الله بعضها بعضًا، وذلك إنّما يحصل بترجيح إرادته، فلو أنّها خُصِّصت وجود البعض بالزمان المتقدّم، ووجود البعض بالزمان المتأخّر، وإلّا لم يكن المتقدّم بكونه متقدّمًا أولى من أن يكون متأخّرًا. وثانيها: التقدّم

المكاني: مثل كون السماء فوق والأرض تحت، وهذا أيضًا مما يحصل بإرادة الله تعالى، لما ثبت أن الأجسام متماثلة فيصحّ على كل واحد منها ما يصحّ على الآخر، وكما يعقل كون السماء فوق والأرض تحت، يعقل أن ينعكس الأمر. وثالثها: التقدّم بالشرف. مثل أنّه سبحانه وتعالى جعل البعض مشرفًا بإعطاء العلم، والطاعة، والتوفيق، وجعل البعض مخذولًا مؤخّرًا عن هذه الدرجات، ورفع محمدًا عليه الصلاة والسلام إلى أعلى الدرجات. (لو، ٣٢٢، ٦)

- إنّ ذات العلّة وذات المعلول شيء، وكون هذا علّة لذاك، وكون ذاك معلولًا لهذا، شيء آخر، فالتضايف والمعيّة إنّما حصلت بينهما باعتبار كونهما علّة ومعلولًا، إمّا إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما، فبهذا الاعتبار يحصل التقدُّم والتأخُّر. (مطل١، ١٤٠، ٦)

تقدير

- التقدير: هو التصوير والتحديد. إمّا في الوجود، أو في التوهّم، أو في الفكر. والمقدَّر هو المصوَّر. ثم هذا التصوير والتقدير يكون على وزان الأمور الوجوديّة، أو الأمور الصحيحة الوجود. فيكون هذا محقّقًا. إمّا محسوسًا وإمّا متوهَّمًا، وإمّا متخيّلًا. وكل هذه مراتب الوجود. أمّا إثبات معلوم لا يدخل في إحدى هذه المنازل، فذلك غير مفهوم حتى يُصار إلى إثباته أو نفيه. (ك، ٥٧، ١٩)

- التقدير في الحقيقة: إثبات المقدار وتخليقه: إيجاده. وعلى هذا المقدّر هو الله - تعالى - وأنّه الذي جعل الأشياء القابلة للمقادير على مقادير متماثلة مرّة ومختلفة أخرى وبعضها متماثلًا دائمًا وبعضها مختلفًا دائمًا، ويطلق ويراد به تبيين مقدار الشيء بطريق يستبان بمثله ذلك، مثل المساحة للأجسام ذوات المقادير، ومثل العدّ للمعدودات، ويطلق ويُراد به تصوير الشيء وتشكيله لغرض إيقاع مثله، وتحصيل شبهه، كما يفعله المهندس من الرسم والمثال، ليبني على مثاله بناءً بعد ذلك، وقد يُطلق ويُراد به توهّم أمر يصحّ في العقل وجوده، لا لإيجاده واستحداثه، بل لشيء عليه برهان، يُعلم به حكم في العقل من نفي أو إثبات، كما قد يُقدَّر بالفرض: خطٌّ في فضاء أو في جسم متناه أو غير متناه. إن صحّ وجود فضاء أو جسم غير متناه. (ك، ١٦١، ٤)

- من أراد بالتقدير الإخبار عن وجود أمر في محل أو في زمان هو فيه معدوم؛ فذلك كذب تستحيل نسبته إلى الله ورسوله. وإن كان متعلّق الخبر موجودًا ثابتًا، فهو عقلي، يصحّ دركه بالضرورة أو بالدلالة. (ك، ١٦٢، ١٦)

- في تفسير الخَلْق: إعلم أنّ الخَلْق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد، والإبداع، والإخراج من العدم إلى الوجود، والدليل على أنّه جاء بمعنى التقدير وجوه. الأول: قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، هذه الآية تقتضي كثرة الخالقين، وثبت بالدلائل العقليّة والسمعيّة أنّه لا موجد إلّا الله تعالى، فوجب حمل الخلق في هذه الآية على التقدير. الحجّة الثانية قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) ومعلوم أن

المراد من قوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) (هو الإيجاد والإبداع، وقوله ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ (آل عمران: ٥٩) مقدَّم عليه، والشيء المتقدِّم على الإيجاد ليس إلّا التقدير فثبت أنّ المراد بقوله ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ (آل عمران: ٥٩) هو أنّه قدَّره منه، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) فالخلق هو التقدير، والأمر هو قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩). والحجّة الثالثة: إنّ الكذب في اللغة يُسمّى خلقًا، قال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧). ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧). ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ (صٓ: ٧) والكذب إنّما يُسمّى خلقًا، يقدِّر في نفسه ذلك الكذب ويضمره فدلّ هذا على أنّ التقدير يُسمّى بالخلق. الحجّة الرابعة: قوله لعيسى عليه السلام ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ (المائدة: ١١٠) والمراد التصوير. والتقدير. الحجّة الخامسة: قول الشاعر: (زهير والبيت من الكامل):

ولأنتَ تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري

وأيضًا الإسكاف يُسمّى خالقًا، لما أنّه يُقدِّر النعل بقالب مخصوص، قال:

ولا يبسط بأيدي الخالقين ولا
أيدي الخوالق ألّا جيِّد الأدم

فثبت بهذه الوجوه أن الخالق جاء في اللغة بمعنى التقدير. (لو، ٢١١، ٥)

- لنبحث الآن عن التقدير أيضًا ما هو، فنقول: التقدير عبارة عن تكوين الشيء على مقدار مُعيّن، ولا بدّ فيه من أمور ثلاثة: أحدها: القدرة المؤثِّرة في وجود ذلك الشيء، ثم إن كانت القدرة بحيث لا يتوقّف تأثيرها في المقدور على آلة، كما في حق الله سبحانه وتعالى كان التقدير هو نفس ذلك التحصيل والتكوين، وإن كان يتوقّف على آلة مخصوصة كما في حق العبد، فإنّه لا يمكنه تصوير الجسم المتباين وتشكيله إلّا عند حركات الأصابع، فها هنا سمّيت تلك الحركات القائمة بأصابعه تصويرًا وتقديرًا. والثاني: الإرادة المُخصِّصة لذلك الشيء بذلك المقدار المُعيَّن، دون ما هو أزيد منه وأنقص منه. والثالث: العلم بذلك القَدْر الخاص، وذلك لأنّ إرادة الشيء مشروطة بالعلم به، ثم إنْ كان الفاعل عالمًا بكل المعلومات كان غنيًّا في حصول ذلك العلم عن الفكرة والرويّة، كما في حق الله سبحانه وتعالى، وإن لم يكن كذلك لم يحصل له ذلك العلم بذلك المقدار الموافق للمصلحة إلّا بالفكر والرويّة، فها هنا قد تُسمّى تلك الفكرة والرويّة تقديرًا وتخليقًا، ولكنّه على سبيل المجاز، وذلك لأنّ التقدير عبارة عن إيقاع الشيء على قدر مُعيَّن، وذلك لا يمكن إلّا بعد العلم بأمرين. أحدهما: العلم بذلك القَدْر، والثاني: العلم بكون ذلك القَدْر الموافق للمصلحة. وهذان العلمان لا يمكن حصولهما إلّا بعد الفكرة، فكانت الفكرة شرطًا لحصول هذا العلم في حق العبد، وهذا العلم شرط لكون المريد مريدًا لإيقاعه على ذلك القَدْر، ولكون القادر موجدًا له على ذلك القَدْر، فكانت الفكرة شرطًا لشرط التقدير لا مطلقًا، بل في حق العبد، فبهذا الطريق سُمِّيت الفكرة خلقًا وتقديرًا، هذا هو

البحث عن حقيقة التقدير وماهيّته. (لو، ٢١٢، ٩)

- أمّا مجيء لفظ الخلق بمعنى التقدير. فيدلّ عليه وجوه: الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) ولا شكّ أن قوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٥٩) استعارة عن الإحداث والإيجاد. ثم إنّه تعالى نصّ على أنّ هذا الإحداث والإيجاد متأخّر عن الخلق، فوجب أن يكون المراد من لفظ الخلق ههنا: شيئًا مغايرًا للإحداث والإيجاد. فيكون هو التقدير. لأنّه لا قائل بالفرق. الثاني: قوله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤) وهذا التركيب يدلّ على كون غيره خالقًا. وقد دلّ الدليل على أنّه لا موجد إلّا الله، فلا بدّ وأن يكون المراد من الخلق في هذه الآية: شيئًا سوى الإحداث. فيكون هو التقدير. لأنّه لا قائل بالفرق. والثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ (المائدة: ١١٠) والاستدلال كما تقدّم. الرابع: إنّ الكذب يُسمّى خلقًا واختلاقًا. قال تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ١٣٧) وقال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ (ص: ٧) وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: ١٧) وما ذاك إلا لأن الكاذب يقدر المعدوم موجودًا في ذهنه أولًا، ثم يُعبّر عنه بلفظه. الخامس: إنّ أهل اللغة يقولون: خلقت من الأديم خفًّا، ومن الشقة قميصًا. قال الشاعر:

ولا يبسط بأيدي الخالقين، ولا
أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وقال:

ولأنت تفري ما خلقت، وبعض
القوم، يخلق، ثم لا يفري

وقال الحجاج في خطبته: "أي لا أهم إلا أمضيته، ولا أخلق إلّا فريت". (مطل٩، ١٣٦، ١٠)

- أمّا الخلق بمعنى الإحداث والإيجاد. فعندنا: أنّه - سبحانه - منفرد به. وأمّا بمعنى التقدير، فهو أيضًا على ضربين: أحدهما: إحداث الشيء على مقدار مخصوص. والخلق بهذا التفسير يرجع حاصله إلى كيفية مخصوصة في الإحداث. فإذا لم يصحّ الإحداث إلّا من الله تعالى، فكذلك التقدير بهذا التفسير، وجب أيضًا أن لا يصحّ إلّا من الله تعالى. والثاني: إنّ حُكْم الحاكم بأنّ ذلك الشيء وقع على ذلك المقدار يُسمّى تقديرًا أيضًا. يقال: السلطان قدّر لفلان من الرزق كذا، ومن المملكة كذا. والتقدير بهذا التفسير يصحّ صدوره عن العبد. (مطل٩، ١٣٧، ١٤)

- اعلم أنّ معنى التقدير في اللّغة: جعل الشّيء على مقدار غيره. يقال: قدّر هذا الشّيء بهذا أي اجعله على مقداره، وقدّر الله تعالى الأقوات أي جعلها على مقدار الكفاية. ثم يفسّر التقدير بالقضاء، فقال: قضى الله عليه كذا، وقدّره عليه أي جعله على مقدار ما يكفي. (مفا١٩، ١٩٩، ٢٥)

تقديس

- التسبيح تنزيه ذاتِه عن صفة الأجسام، والتقديس تنزيه أفعاله عن صِفة الذمّ ونعت السفه. (مفا٢، ١٦٨، ٢٣)

- التسبيح تبعيد الله تعالى من السوء، وكذا التقديس من سبح في الماء وقدّس في

الأرض إذا ذهب فيها وأبعد. (مفا٢٩، ٢٠٥، ٨)

تقديم وتأخير

- في فائدة التّقديم والتّأخير: إعلم أنّ الشيء إذا قُدّم، على غيره، فإمّا أن يكون في النّية مؤخّرًا، وهو كخبر المبتدأ إذا قدّم عليه، والمفعول إذا قدّم على الفاعل - وإمّا ألّا يكون على نيّة التّأخير، ولكن على أن تنقل الشيء من حكم إلى حكم آخر، مثل أن تجيء إلى اسمين، يحتمل كلّ واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبرًا له، فتقدّم مرّة هذا على ذلك، وأخرى ذاك على هذا، مثل ما تصنعه بزيد، والمنطلق، حيث تقول تارةً: "زيد المنطلق"، وأخرى: "المنطلق زيد". (نها، ٢٩٨، ٥)

تقسيم مفرد

- أمّا التّقسيم المفرد فهو أن تذكر قسمة ذات جزئين أو أكثر، ثم تضيف إلى كلّ واحد من الأقسام ما يليق به، كقوله:

أديـبـانِ مـن بَـلْـخَ، لا يـأكُـلا
نِ إذا صَحِبا المرءَ، غيرَ الكَبِدْ
فـهـذا طـويـلٌ كـظِـلِّ الـقـنـاةِ
وهـذا قـصـيـرٌ كـظِـلِّ الـوَتِـدْ

(نها، ٢٩٥، ٤)

تقسيمات الألفاظ والمعاني

- تقسيمات الألفاظ والمعاني. أمّا أن يكون اللفظ مفردًا والمعنى مفردًا، أو يكون اللفظ مؤلّفًا والمعنى مؤلّفًا، أو يكون اللفظ مفردًا والمعنى مؤلّفًا أو يكون اللفظ مؤلّفًا والمعنى مفردًا. فهذه أربعة لا مزيد عليها. أمّا القسم الأول: وهو أن يكون اللفظ مفردًا، والمعنى مفردًا، فهو مثل كل لفظ دلّ على معنى بسيط في ذاته. وأمّا القسم الثاني: وهو أن يكون اللفظ مؤلّفًا، والمعنى مؤلّفًا، فهو كقولنا: العالم حادِث، وما يجري مجراه. وأمّا القسم الثالث: وهو أن يكون اللفظ مفردًا والمعنى مؤلّفًا، فهو كل لفظ مفرد وضع معرفًا لماهيّة مركّبة. وأمّا القسم الرابع: وهو أن يكون اللفظ مؤلّفًا والمعنى مفردًا، فهذا محال. لأنّا إن جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسمًا لتلك الماهيّة، كان مجموع ذلك اللفظ اسمًا مفردًا. وإن جعلنا أحد جزأي ذلك اللفظ، اسمًا تامًّا لتلك الماهيّة، كانت البقية لفظة مهملة، واللفظ المهمل لا يتركّب مع اللفظ المستعمل تركيبًا طبيعيًّا. (شرا، ٥٣، ١٢)

تقليد

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ. (محص٢، ١١٧، ١٠)
- إنّه لا معنى للتقليد إلّا قبول قول الغير من غير حجّة ولا شبهةٍ، فإذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القِبلة من غير حجّة ولا شبهة كان هذا تقليدًا. (مفا٤، ١١٩، ٣)

تقوى

- اعلم أنّ التّقوى هي الخشية، قال في أول النساء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ (النساء: ١) ومثله في أول الحجّ، وفي الشعراء ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: ١٠٦) يعني

ألا تخشون الله . . . واعلم أنّ حقيقة التّقوى وإن كانت هي التي ذكرناها ألّا أنّها قد جاءت في القرآن، والغرض الأصلي منها الإيمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعًا، والإخلاص خامسًا. (مفا٢، ٢٠، ٢٧)

- الصّبر عبارة عن احتمال المكروه، والتقوى عبارة عن الاحتراز عمّا لا ينبغي. (مفا٩، ١٢٨، ٢٧)

- التقوى من صفات القلوب. قال عليه الصلاة والسلام: "التقوى ههنا" وأشار إلى القلب، وحقيقة التقوى أمور: أحدها: أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتّقي بأقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير، وثانيها: أن يكون في غاية الإتقاء من أن يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى. وثالثها: أن يتّقي أن يكون لغير الله فيه شركة. (مفا١١، ٢٠٥، ٢١)

تقويم

- المراد من الإنسان هذه الماهيّة، والتقويم تصيير الشيء على ما ينبغي أن يكون في التألُّف والتعديل، يقال قوّمته تقويمًا فاستقام وتقوّم. (مفا٣٢، ١٠، ٢٦)

تكاليف

- إنّ المقصود من جميع التكاليف هو معرفة التوحيد والاستغراق فيه. (مفا٢٠، ٢١٤، ١٦)

تكبُّر

- صفة التكبُّر صفة ذمّ في جميع العباد، وصفة مدح في الله جلّ جلاله، لأنّه يستحقّ إظهار ذلك على من سواه لأن ذلك في حقه حق. وفي حق غيره باطل. (مفا١٥، ٣، ٢٥)

تكفير

- التكفير: التغطية والمحو والكفّارة بمعنى الستارة. وهي اسم في الشرع لعبادات وجبت، مرتّبة على جنايات محقّقة، وعلى ما تصوّر بصورها لمحو آثارها. (ك، ٦١، ٢٠)

- التكفير في اللغة التغطية والستر، ورجل مكفَرٌ في السلاح مغطّى فيه، ومنه يقال: كفر عن يمينه، أي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة، والكفّارة ستارة لما حصل من الذنب. (مفا٧، ٧٥، ١١)

تكليف

- إنّ التكليف حاصله يرجع إلى حرف واحد وهو أنّه إعلام بنزول العقاب أو بنزول الثواب، فإنّ من صدر عنه الفعل الذي كُلِّف به كان ذلك علامة على نزول الثواب، ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل كان ذلك علامة على نزول العقاب، وليس لأحد إعتراض على الله تعالى في أنّه لِمَ خصّص هذا بالثواب وذلك بالعقاب. (أر، ٣٢٨، ١٥)

- إنّ التكليف مرتفع عن الناسي. (ع، ١٤، ١٧)

- التكليف: هو الدعاء إلى ما فيه كِلْفة. وينقسم إلى الأمر والنهي. فالأمر: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. والنهي: هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه. وينقسم الحكم إلى الحَسَن والقبيح. فالحَسَن: هو ما لا يستحقّ فاعله

المتّصف به: الذمّ بفعله. ويدخل فيه الواجب، والمندوب، والمباح، وأفعال الله تعالى - ولكلٍّ حدٌّ يخصّه - على ما سيأتي شرحه. (ك، ٢٢، ١٠)

- التكليف: الإلزام، يقال: كلّفه الأمر فتكلّف وكلّف، وقيل: إنّ أصله من الكَلَف، وهو الأثر على الوجه من السواد، فمن تكلّف الأمر اجتهد أن يبيّن فيه أثره، وكلّفه ألزمه ما يظهر فيه أثره. (مفا٦، ١٢٠، ١٢)

- اعلم أنّ مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيّات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (المائدة: ٣٥) وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة: ٣٥)، ولمّا كان ترك المنهيّات مقدّمًا على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدّمه تعالى عليه في الذكر. وإنّما قلنا: إنّ الترك مقدّم على الفعل لأنّ التّرْك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شكّ أنّ عدم جميع المُحْدَثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة. (مفا١١، ٢١٩، ٨)

- القوم كان لهم العقول التي هي مناط التكليف. (مفا٢٨، ٢٦٣، ١٤)

تكليف ما لا يُطاق

- إنّ توجّه التكليف على العبد إمّا أن يكون حال استواء الداعي إلى الفعل والتّرْك أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر، أمّا الأول فهو تكليف بما لا يطاق لأنّ الاستواء والرجحان متناقضان، فلو كلّف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين، وأمّا الثاني فهو أيضًا تكليف بما لا يطاق لأنّه إنْ كلّف بالراجح، فالراجح واجب الوقوع على ما بيّناه، وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال أن يكون وقوعه بإيقاع موقع منفصل، فكان أمره بإيقاعه أمرًا له بما ليس في وسعه، وإن كلّف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع، فكان هذا أمرًا بإيقاع ما يكون ممتنع الوقوع والله أعلم. (أر، ٢٣٤، ١٩)

- الذي يدلُّ على أنّ التكليف بما لا يطاق واقع وجوه: الحجّة الأولى: إنّه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنّهم لا يؤمنون البتّة. فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦) وقال أيضًا: ﴿لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يس: ٧) وقال: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١) وقال: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (المدّثر: ١١) إلى قوله: ﴿سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا﴾ (المدّثر: ١٧). إذا ثبت هذا فنقول: إنّه تعالى أخبر عن شخص معيّن أنّه لا يؤمن قط، فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله الذي هو الصدق كذبًا، والكذب على الله محال، والمفضي إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال، فالتكليف به: تكليف بالمحال. وقد يذكر هذا في صورة العلم. وهو أنّه تعالى: لمّا علم منه أن لا يؤمن، كان صدور الإيمان منه: يستلزم انقلاب علم الله جهلًا، ومستلزم المحال محال، فالتكليف تكليف بالمحال، وقد نذكر هذا على وجه ثالث وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان،

لأنّه إنّما يكون علمًا لو كان مطابقًا للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنّما يكون مطابقًا، لو حصل عدم الإيمان. فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضين وهو محال. فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان: أمر بالجمع بين الضدّين، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود، وكل ذلك محال، ونذكر هذا على وجه رابع وهو: أنّه تعالى كلّف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنّهم لا يؤمنون البتّة بالإيمان، والإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر به أنهم لا يؤمنون قط. فقد صاروا مكلّفين بأن يؤمنوا، وبأنّهم لا يؤمنون قط، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات. ونذكر هذا على وجه خامس وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنّهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه فقال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ﴾ (الفتح: ١٥) فيثبت: أنّ القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم تكوينه: قصد لتبديل كلام الله، وذلك مما قد نهى الله عنه في هذه الآية. ثم إنّ في سائر الآيات أخبر الله تعالى عنهم بأنّهم لا يؤمنون البتّة، فالقصد إلى تحصيل الإيمان، يكون قصدًا إلى تبديل كلام الله، وذلك منهيٌّ عنه. ثم إنّه أمر الكل بتحصيل الإيمان فكان هذا جمعًا بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد، وذلك تكليف ما لا يطاق. (مطل٣، ٣٠٥، ٦)

- إنّا (الرازي) بيّنا: أنّ البديهة دلّت على أنّ الفعل يتوقّف على الدواعي. وبيّنا: أنّ عند حصول الداعية يجب الفعل. وعلى هذا التقدير بالجبر لازم، ويلزمهم ما ألزموه علينا. وأيضًا: فبتقدير أن نقول: فاعل الفعل لا يتوقّف على الداعي، كان معناه: أنّ القادر يصدر عنه أحد الفعلين من غير أن يميل طبع ذلك الفاعل إلى ذلك الواقع من غير أن يخصّ ذلك الفاعل، ذلك الواقع بأمر البتّة. وعلى هذا التقدير يكون حصول ذلك الفعل حصولًا على الاتفاق من غير تخصيص، ومن غير ترجيح. والاتفاقيات لا تكون في الوسع والقدرة. فحينئذٍ يكون التكليف به، تكليفًا بما لا يطاق. وأيضًا: بتقدير أن يقول قائل: الفعل يتوقّف على الداعي، لكن عند حصول الداعي لا يجب. فإنّه إذا لم يجب جاز تارة، وأن لا يجوز أخرى. وحينئذٍ يكون اختصاص أحد الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني، يكون اختصاصه به اتفاقيًا، لا لمرجّح أصلًا. وذلك يوجب الجبر - على ما قرّرناه -. (مطل٩، ٢٦٨، ١٤)

- إنّ القدرة إمّا أن تكون قدرة على الفعل حال وجود الفعل أو حال عدمه. والأوّل يقتضي أن يقال: الكافر لا قدرة له على الإيمان. مع أنّه مأمور بالإيمان. فيكون هذا تكليف بما لا يطاق. والثاني محال. لأنّ قبل الوجود يكون الشيء باقيًا على عدمه الأصلي، والعدم الأصلي لا يكون مقدورًا، فيمتنع أن تكون القدرة، قدرة عليه. ولا يقال: القدرة حال عدم الفعل تقتضي حصول وجود ذلك الفعل في الزمان الثاني. لأنّا نقول: إمّا أن يكون المراد أنّ القدرة تقتضي حصول الوجود في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني، أو

بعد حضوره. والقسمان باطلان. على ما سبق تقريره. (مطل٩، ٢٦٩، ١٧)

- مرّ على لساني (الرازي) في بعض الأيام حين كنت ببخارا أنّ القول بوقوع تكليف ما لا يطاق ليس ببعيد، وصَعُبَ هذا على أكثر فقهاء الحنفية وبالغوا في الاستبعاد فقلت لهم: أنتم أصحاب البحث والنظر وأرباب الأنصاف والذكاء فلا يليق بكم الإصرار على الاستبعاد، فإن رضيتم بذكر الدليل فأقول وإلّا فالسكوت أولى، فلمّا سمعوا هذا الكلام قالوا فاذكر الدليل، فقلت: هل تعلمون أنّ مذهب أبي حنيفة أنّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله، فقالوا: نعم، فقلت: فعلى هذا المذهب القدرة على الإيمان لا تحصل إلّا حال حصول الإيمان، فقبل حصول الإيمان هو مأمور بالإيمان، فثبت أنّه حصل الأمر بالإيمان حال عدم القدرة على الإيمان، ولا معنى لتكليف ما لا يطاق إلّا ذلك، فبقوا ساكتين مبهوتين غير قادرين على الجواب البتّة. (منا، ٣٣، ٣)

تكوين

- إنّ المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، فإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران، سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمّينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة. (أر، ١٤٩، ٢٢)

- اعلم أنّه هذا الصراط المستقيم هو قول لا إله إلّا الله. وذلك باعتبار أنّ حدوث كل مُحْدَث، وإمكان كل ممكن؛ يحوجه إلى المؤثر الذي يوجده وينقله من العدم إلى الوجود؛ وإذا كان الموجد المدبّر واحدًا، فمتى نَسَبْتَ حدوث المُحْدَثات، ووجود الممكنات إلى قدرته كان ذلك صراطًا مستقيمًا، وطريقًا قويمًا. ومتى نَسَبْت حَدَث مُحْدَث، ووجود ممكن إلى غير قدرته، كان ذلك طريقًا معوجًا، وسبيلًا منحرفًا. فثبت أنّ الصراط المستقيم لا يحصل إلا بإسناد كل الحوادث والممكنات إلى تخليق الله وتكوينه، وإسناد الكلّ إليه، فهو التوحيد. فثبت أنّ الصراط المستقيم هو قولنا: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٧، ١٩)

- القول بأنّ التكوين قديم ومُحدَث يستدعي تصوّر ماهيّة التكوين، فإن كان المراد منه نفس مؤثّريّة القدرة في المقدور، فهي صفة نسبيّة، والنسب لا يوجد إلّا عند وجود المنتسبين، فيلزم من حدوث المُكوَّن حدوث التكوين، وإن عنيتم صفة مؤثّرة في وجود الأثر فهي عين القدرة، وإن عنيتم به أمرًا ثالثًا فبيّنوه. (مح، ١٣٩، ٩)

- الإيجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة، وذلك لأنّ القادر قد يكون قادرًا على أشياء مع أنّه لا يوجدها، ألا ترى أنّه تعالى قادر على خلق شموس كثيرة، وأقمار كثيرة، مع أنّه تعالى ما خلقها. فهو قادر عليها وغير خالق لها، فيثبت بهذا: أنّ التكوين صفة مغايرة للقدرة، ومغايرة للمكوَّن وذلك هو المطلوب. (مطل٣، ٢٣٨، ٤)

- نقول (الرازي): كونه (الله) موجدًا إمّا أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرًا زائدًا، والأوّل باطل لأنّا نعلّل دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجدًا له، ألا ترى أنّه إذا قيل: لمَ وجدَ العالم؟ قلنا: لأجل أنّ الله أوجده، فلو كان كون الموجِد موجِدًا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجِديّة يقتضي تعليل

وجوده نفسه، ولو كان معلّلًا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير، فثبت أنّ تعليل الموجِدية بوجود الأثر يقتضي نفي الموجِدية، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلًا، فثبت أنّ تعليل الموجِدية بوجود الأثر كلامٌ باطلٌ، فوجبَ أن يكون كونُ الموجِد موجِدًا أمرًا مغايرًا لكون الفاعل قادرًا لوجود الأثر، فثبت أنّ التكوين غير المكوِن. (مفا١، ١٣٥، ١١)

- القائلون بأنّ التكوين نفس المُكوَّن قالوا: معنى كونه تعالى خالقًا رازقًا محييًا مميتًا ضارًّا نافعًا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الأشياء. وأمّا القائلون بأنّ التكوين غير المُكوَّن، فقالوا معنى كونه خالقًا رازقًا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط، بل هو عبارة عن صفة حقيقيّة موصوفة بصفة إضافيّة. (مفا١، ١٣٥، ١٣)

- إن كان غرضك (النور الصابوني) إظهار الفرق بين التكوين والمُكوَّن بحسب اللفظ والعبارة فإنّه يقال: كون يكون تكوينًا فهو مكوِّن وذاك مكوَّن، فالتكوين مصدر، والمكوَّنُ مفعول، والفرق بين المصدر وبين المفعول معلوم في اللغات. إلّا أنّ الفرق الحاصل بحسب اللغات لا يوجب الفرق في الحقائق والمعاني، ألا ترى أنّه يقال عدم يعدم عدمًا فهو معدوم، فالعدم مصدر والمعدوم مفعول، وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة. وإن كان غرضك إظهار الفرق بين التكوين والمُكوَّن في العقل وفي الحقيقة. فنقول (الرازي): لمّا دلّ الدليل على أنّ العالم حادث قلنا العالم حادث، وكل حادث فله مُحدِثٌ ومؤثِّر، ثمّ نقول ذلك المؤثّر إمّا أن يؤثّر فيه على سبيل الطبع أو على الاختيار، والأوّل باطل وإلّا لزم من حدوث العالم حدوث الله تعالى، أو من قدم الله تعالى قدم العالم ضرورة. إنّ العلّة الموجبة بالذات لا تنفكّ عن المعلول، فتعيَّن الثاني وهو أنّه تعالى أثّر في وجود العالم على سبيل الصحّة والاختيار، فكونه تعالى بهذه الصفة هو المُسمّى بالقدرة. ثمّ رأينا في العالم إتقانًا وإحكامًا، فكون القادر بحال يمكنه إحداث الأفعال المُحْكمة المتقنة هو المُسمّى بالعلم، ثم رأينا أنّ كل حادث اختصّ بوقت مُعيَّن مع جواز تقديمه وتأخيره، والصفة المقتضية لاختصاص كل حادث بوقته المُعيَّن هي المُسمّاة بالإرادة، ولمّا حكم صريح العقل أن القادر العالم القادر المريد يجب أن يكون حيًّا حكمًا بكونه تعالى حيًّا، ولمّا علمنا أن أضداد السمع والبصر والكلام نقائص، وإن النقص على الله تعالى محال أثبتنا السمع والبصر والكلام. وإذا عرفت هذا فنقول هذه الصفة التي سمّيتها بالتكوين والتخليق إن كانت عبارة عن صفة من هذه الصفات المذكورة فنحن نعترف بثبوتها ولا ننازع فيها البتّة، إلّا أنّ على هذا التقدير يصير البحث لفظيًّا، وإن كان المراد من التكوين صفة أخرى سوى هذه الصفات المذكورة، فلا بدّ من بيانها وشرح حقيقتها حتى يمكننا أن نتكلّم بعد ذلك في نفيها أو في إثباتها. (منا، ٩، ١٩)

- الصفة المسمّاة بالتكوين إمّا أن تؤثّر على سبيل الصحّة أو على سبيل اللزوم والوجوب، فإن كان الأوّل فالصفة المؤثّرة في وقوع المخلوق على سبيل الصحّة هي

المُسمّاة بالقدرة، فهذا الذي سمّيته بالتكوين والتخليق هو المُسمّى عندك بالقدرة، فيصير الخلاف لفظيًّا لا معنويًّا، وإن كان الثاني وهو أن يقال الصفة المُسمّاة بالتخليق والتكوين مؤثِّرة في حصول المخلوق على سبيل اللزوم والوجوب، فنقول هذا باطل لأنّ استلزام ذات الله لتلك الصفة المُسمّاة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتيّ ضروريّ لا يمكن زواله، فإذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزامًا ذاتيًّا ضروريًّا فحينئذٍ تكون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة لوقوع المخلوق، ومُستلزِم المُستلزِم مستلزِم، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى مستلزمة لوقوع المخلوق استلزامًا ذاتيًّا حقيقيًّا لا يمكن زواله، وكل مؤثِّر يكون كذلك فإنّه يكون موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، فيلزم كونه تعالى موجبًا بالذات وذلك عين الفلسفة ونقيض للقول بكونه قادرًا. (منا، ١٢، ١٣)

تلاوة

- التلاوة والقصص واحد في المعنى، فإن كلًّا منهما يرجع معناه إلى شيء يذكر بعضه على إثر بعض. (مفا٨، ٧٣، ٢٠)

- التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الإتباع فكأن التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ. (مفا٨، ١٨٩، ١٠)

تلميح

- التّلميح. وهو أن يُشار في فحوى الكلام إلى مثل سائر، أو شعر نادر أو قصة مشهورة، من غير أن يُذكر كقوله:

الـمُـسـتَـغِـيـثُ بِـعَـمْـرٍو عِـنـدَ كُـربَـتِـهِ
كَـالـمُـسـتَـغِـيـثِ مِـن الـرَّمْـضَـاءِ بـالـنَّـارِ

(نها، ٢٨٨، ١٢)

تماثل

- إنّا إذا قلنا: إنّ هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من سائر الوجوه. فهذا كلام مجازيّ. وذلك لأنّ الوجه الذي لأجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لأجله حصلت المخالفة، وإلّا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال. بل الحق أنّ كل واحد من هذين الشيئين مركّب من جزءين. وأحد الجزءين من أحد الجانبين يماثل الجزء الآخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتهما ومساواة في ماهيّتهما، والجزء الثاني من الجانب الأول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامّة، لنفس الحقيقتين. وإذا عرفت هذا فقد ظهر أنّ الشيئين اللذين تماثلا فإنما يتماثلان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيّتهما، لا لصفة زائدة، وأنّ الشيئين اللذين يختلفان فإنّما يختلفان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيّتهما لا لصفة زائدة فظهر بما ذكرنا: أنّ التماثل أو الاختلاف لا يعقل أن يكون معلّلًا بأمر زائد، بل لا يحصلان إلّا لنفس الماهيّة والحقيقة. وإذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: ندّعي أنّ ماهيّة الله تعالى مخالفة لماهيّات جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير أن تكون تلك المخالفة لأجل صفة أو حالة. (مطل١، ٣١٥، ١)

- إنّ المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق

الأشياء وماهيّاتها لا الأعراض والصِفات القائِمة بها. (مفا٢٧، ١٥٢، ٢)

تماسّ المقادير

- أمّا تماس المقادير، فهي أن تكون نهاياتها معًا من غير أن تصير واحدة. (شر٢، ١٠٢، ٣)

تمام الماهيّة

- اعلم: أنّ التقسيم الصحيح أن يقال: الكلّي إمّا أن يكون تمام الماهيّة، وإمّا أن يكون جزء الماهيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن الماهيّة. وههنا دقيقة وهي أنّ ذلك الذي يكون جزء الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة، والذي يكون خارجًا عن الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة. ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهيّة، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهيّة أخرى، أو خارجًا عن ماهيّة أخرى. وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا تمام الماهيّة فهو المقول في جواب ما هو. وأما جزء الماهيّة فهو الذاتيّ. وأما الخارج عن الماهيّة فهو العَرَضي. إذا عرفت هذا فنقول: المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين. فإن كان الأول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة. كما إذا قيل: ما زيد؟ لست أقول: من زيد؟ فيقال: إنّه الحيوان الناطق. وإمّا إن كان المسؤول عنه بما هو أشخاصًا كثيرين، فإمّا أن يكون بعضها يخالف بعضًا بالماهيّة، أو لا يكون كذلك. (شر١، ٦٩، ١٩)

تمتُّع

- معنى التمتّع: التلذّذ بالمنافع والملاذ التي تُدْرَك بالحواس، ولمّا كان التمتّع لا يحصل إلّا للحيّ عُبِر به عن الحياة. (مفا١٨، ٢٠، ٦)

تمثيل

- إنّا إذا استدللنا بشيء على شيء، فإمّا أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر أو لا يكون. فإن كان الأول، فإمّا أن يستدلّ بالأعمّ على الأخصّ - وهو القياس - أو بالأخصّ على الأعمّ - وهو الاستقراء - وأمّا إن لم يكن أحدهما أعمّ من الآخر - وهو التمثيل. (شر١، ١٦١، ٨)
- مثال التمثيل: قولنا: السماء مشكلة. فتكون محدثة، قياسًا على البيت. (شر١، ١٦١، ١٤)
- التمثيل هو الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت في صورة أخرى. ثم هذا يقع على وجوه أربعة: فتارة يكون إلحاقًا للغائب بالشاهد. كما يقال: إنّه تعالى عالم بالعلم كما أنّ الواحد منّا عالم بالعلم. والله تعالى موجود، فيجب أن يكون مختصًّا بحيِّز وجهة، كما أنّ الواحد منّا كذلك. وتارة يكون إلحاقًا للشاهد بالغائب. كما يقال: لو قدر الواحد منّا على إيجاد بعض الأشياء لقدر على إيجاد كل الأشياء، كما في حق الله تعالى، وتارة يكون إلحاقًا لغائب بغائب آخر، كما يقال للمعتزلة: أجمعنا على أنّه تعالى مريد بالإرادة، فوجب أن يكون عالمًا بالعلم. وتارة يكون إلحاقًا لشاهد بشاهد آخر، كما يقال للمعتزلة: أجمعنا على أنّ الواحد منّا إنّما يكون متحرّكًا لأجل قيام

الحركة به، فوجب أن يكون إنّما كان مدركًا لأجل قيام الإدراك به. فثبت: أنّ التمثيل حاصل في هذه الصور الأربع. (شرا، ١٩٣، ١)

- الموصل إلى التصديق المطلوب حجّة وهو القياس والإستقراء والتمثيل (ل، ٣، ٣)
- التمثيل فهو الحكم على جزئيّ بمثل ما وجد في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع (ل، ٣٠، ١٢)
- في التّمثيل: وقد خصّوا التّشبيه المنتزَع من اجتماع أمور، يتقيّد البعض بالبعض باسم التّمثيل. فقد يكون ذلك على حدّ الاستعارة، كقولهم لم يتردّد في الأمر: "أراك تقدّم رِجلًا وتؤخّر أخرى". والأصل: أراك في تردُّدك كمن يقدّم رِجلًا ويؤخّر أخرى. وقد يكون لا على حدّ الاستعارة، كما أوردناه من قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ (الجمعة: ٥). (نها، ٢٢٩، ١١)

تمنٍّ

- التمنّي: جاء في اللغة لأمرين: أحدهما تمنّي القلب. والثاني التلاوة قال الله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ (البقرة: ٧٨) أي إلّا قراءة، لأنّ الأمّي لا يعلم القرآن من المصحف وإنّما يعلمه قراءة، وقال حسان:

تـمـنّـي كـتـاب الله أول لـيـلـة
وآخـرهـا لاقـى حـمـام الـمـقـادر

قيل: إنّما سمّيت القراءة أمنية لأنّ القارئ إذا انتهى إلى آية عذاب تمنّى أن لا يبتلى به. وقيل: أخذ من التقدير لأنّ التالي مقدّر للحروف يذكرها شيئًا فشيئًا والتمنّي التقدير، منّى الله خيرًا أي قدّره. (ع، ٨٥، ٩)

- التمني عندنا عبارة عن إرادة ما يُعْلَم أو يُظَنّ أنّه لا يكون، ولهذا قلنا: إنّه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنّه لا يؤمن لكان متمنّيًا. (مفا١٠، ٨٠، ١١)

تموُّج

- ولا نعني بالتموّج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الهواء فإنّه أمر يحدث شيئًا فشيئًا لصدمٍ بعد صدمٍ وسكونٍ بعد سكونٍ، وأمّا سببُ التموّج فامساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف، وهو القلع. (مفا١، ٢٩، ٢٠)

تميُّز ذهني

- إنّ التميّز الذهني لا يستدعي تحقّق الماهيّات خارج الذهن. (مح، ٥٠، ١١)

تناسخ

- إنّ القول بالتناسخ يفضي إلى المحال فيكون محالًا. (ش٢، ٩٨، ١)
- إعلم: أنّ التناسخ، أثبته بعضهم، وأنكره الباقون. أمّا مثبتو التناسخ: فقد اختلفوا من وجوه. الأوّل: إنّ كل من قال بالتناسخ قال بجواز انتقال النفوس البشرية إلى أبدان البهائم والسباع وبالضد. وهل يجوز انتقالها إلى أجسام النبات والمعادن أم لا؟ اختلفوا فيه. والثاني: إنّ أهل التناسخ. فريقان: منهم من يقول بقدم العالم. ومنهم من يقول بحدوثه. أمّا القائلون بقدم العالم فقالوا: إنّ هذه النفوس كانت قبل كل بدن، في بدن آخر، لا إلى أول. وأما القائلون بحدوث العالم، فقد أقرّوا بأن تعلّق النفوس بالأبدان أولًا. ثم اختلفوا. فقال

"محمد بن زكريا الرازي": النفوس كانت مباينة عن الهيولى وغافلة عنه، ثم اتّفق لها التفات إلى الهيولى، وعشق إليه، فتعلّقت به. فإذا فسد البدن، وكان ذلك العشق باقيًا، فهي تعود إلى بدن آخر، ولا تزال تنتقل من بدن إلى بدن آخر، إلى الوقت الذي يزول ذلك العشق، وتحصل النفرة. فحينئذٍ تفارق ذلك البدن، ولا تعود إلى بدن آخر. وقد استقصينا في شرح مذهبه، في كتاب "الحدوث والقدم"، وقال آخرون: إن هذه النفوس كانت كُلِّفت بالطاعات، ومنعت عن المعاصي. فمن أطاع نقل روحه إلى بدن أشرف من بدنه وأعلى مما كان، ليكون ذلك ثوابًا له على تلك الطاعات، ومن عصى نقل روحه إلى بدن شقيّ، ليكون ذلك عقابًا له على ما كان عليه من المعاصي. (مطل٧، ٢٠١، ٤)

- احتجّ الشيخ الرئيس "أبو علي بن سينا" على فساد القول بالتناسخ بدليلين. الحجّة الأولى: قال: إنّه ثبت: أنّ النفوس البشرية حادثة، وثبت أنّ علّتها قديمة، والموجود القديم لا يكون علّة للشيء المحدث، إلّا إذا كان تأثيره فيه، موقوفًا على شرط حادث وذلك الشرط الحادث وهو حدوث البدن. فعلى هذا إذا حدث بدن، وجب أن يفيض عن واجب الصور نفس، فلو تعلّق بذلك البدن نفس على سبيل التناسخ وتعلّقت به هذه النفوس الحادثة أيضًا، لزم أن يتعلّق بذلك البدن الواحد نفسان، وهذا محال. لأنّ كل أحد يجد نفسه نفسًا واحدة لا نفسين. (مطل٧، ٢٠٢، ٦)

- إنّ الذي يشير إليه كل أحد بقوله "أنا" إمّا أن يكون هو هذا البدن. وإمّا أن يكون شيئًا آخر. إلّا أنّه يكون محتاجًا في وجوده إلى وجود هذا البدن. وإمّا أن يكون شيئًا آخر مغايرًا لهذا البدن، ويكون غنيًّا في وجوده عن هذا البدن. فإن كان الحق هو الأول أو الثاني، فالقول بالتناسخ باطل قطعًا. وإن كان الحق هو الثالث فنقول: لا شكّ أنّ ماهيّة النفس قابلة للعلوم وإلّا لما كانت عالمة بتلك الأحوال في تلك الأزمنة، ولما صارت عالمة بأحوال هذا البدن في هذا الزمان، وتلك القابلية من لوازم ماهيته. وقد بيّنا: أنّ المواظبة على هذه الأحوال توجب رسوخ تلك المعارف في جوهر النفس. وغاية ما في الباب: أنه مات ذلك البدن، إلّا أنّ موت البدن عبارة عن خراب محل العمل، وخراب محل العمل لا يوجب النسيان، ولا يوجب زوال العلم بالأشياء التي كانت معلومة. وإذا ثبت هذا، وجب القطع ببقاء تلك العلوم. (مطل٧، ٢١٠، ٣)

تناصر

- اعلم أنّ التّناصر إنما يكون في الدّنيا بالمخالطة والقرابة. (مفا٣، ٥٥، ١٢)

تناقض

- نقول (الرازي): التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي بها لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. فالاختلاف كالجنس العالي لأنّ الاختلاف قد يكون بسبب التغاير في الموضوعات أو المحمولات، وقد يكون بسبب الاختلاف في الإيجاب والسلب. ثم الاختلاف بالإيجاب والسلب قد لا يوجب التنافي. كقولنا: هذا متحرّك، هذا ليس بساكن. وقد يوجد التنافي. ثم هذا الاختلاف الواقع بالإيجاب والسلب، الموجب المتنافي قد يكون بحيث

يوجب التنافي العرضي. كقولنا: هذا إنسان، هذا ليس بحيوان. فإن التنافي إنّما حصل لأنّ قولنا: ليس بحيوان يقتضي أنه ليس بإنسان. وقد يوجب التنافي الذاتي، كقولنا: هذا إنسان، هذا ليس بإنسان. والمراد من هذا التنافي: أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع أيضًا اجتماعهما على الكذب. (شرا، ١٤٩، ٤)

- كلام "الشيخ" (إبن سينا) في جميع كتبه يدلّ على أنّ التناقض لا يتحقّق إلّا عند اجتماع شرائط ثمانية. وعندي: أنّه يكفي في تحقّق التناقض: وحدة الموضوع، ووحدة المحمول ووحدة الزمان. فإذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الإيجاب والسلب، لأنّ ثبوت الشيء المعيَّن للشيء المعيَّن في الزمان المعيَّن، ولا ثبوته في عين ذلك الزمان: مما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وأما سائر الأمور المعدودة فداخلة فيما ذكرناه. (شرا، ١٥٠، ٦)
- التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما بعينها أو بغير عينها صادقة والأخرى كاذبة (ل، ٢٠، ١٢)

تناهٍ

- إنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها لا بهما أو معهما. (ش١، ٥٣، ١)
- إنّ التناهي والتشكّل من توابع المادة. (ش١، ٥٤، ٣٠)
- إنّ السطح والتناهي ليسا جزأين من ماهية الجسم لأنّا يمكننا أن نتصوّر جسمًا غير متناهٍ، والشيء لا يُعقل إلّا بعد تعقّل أجزائه. فلو كان التناهي والتشكّل داخلين في الجسم لاستحال أن يُعقل الجسم إلّا بعد تعقل كونه مسطّحًا متناهيًا. (ش١، ٦٥، ٨)

تنزُّه

- التنزّه عن الغير لا يصحّ إلّا بعد الشعور بذلك الغير إلى إعدامه وإفنائه. (ش٢، ١١٩، ٣٥)

تنزيل

- لفظ التنزيل يُشعِر بأنّه تعالى أنزله (الكتاب) عليه نجمًا نجمًا على سبيل التدريج، ولفظ الإنزال يشعر بأنّه تعالى أنزله عليه دفعة واحدة، فكيف الجمع بينهما؟ والجواب: إن صحّ الفرق بين التنزيل وبين الإنزال من الوجه الذي ذكرتم فطريق الجمع أن يقال المعنى: إنّا حكمنا حكمًا كليًّا جزمًا بأن يوصل إليك هذا الكتاب، وهذا هو الإنزال، ثم أوصلناه نجمًا نجمًا إليك على وفق المصالح وهذا هو التنزيل. (مفا٢٦، ٢٣٩، ٥)

تنزيه

- اعلم: أنّا لمّا دللنا على أنّه سبحانه ليس بجسم ولا بجوهر كان ذلك يفيد كونه منزّهًا عن الكميّة، ويفيد أيضًا كونه منزّهًا عن بعض أقسام الكيفيّات، وهو الشكل والخلقة. وأمّا سائر الكيفيّات مثل الألوان والطعوم والروائح، فالقول بإثباتها لله تعالى يستبعده العقل، لأنّ هذه صفات الأجسام، فكان إثباتها للذات المنزّهة عن الجسميّة محالًا. إلّا أن لقائل أن يقول: لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للأجسام، امتناع ثبوتها لما لا يكون

جسمًا، لأنّ الماهيّات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات. ومن الناس من قال: إنّ صفات الإلهيّة وهي الخلق والتكوين لا تتوقّف على حصول هذه الألوان والطعوم. وليس يمكن أن يقال: إنّ بعض أنواعها من صفات الكمال، وأضدادها من صفات النقص، حتى يمكن القول بأنّ ما كان منها من صفات الكمال فهو ثابت لله تعالى، وما كان من صفات النقص فهو منفي عن الله تعالى. وإذا كان كذلك، فلم يكن ثبوت بعض تلك الصفات لله، أولى من ثبوت البواقي، فإمّا أن يجب ثبوت كلّها لله تعالى، وحينئذٍ يلزم الجمع بين الضدّين، أو يجب تنزيه الله عن الكل. وذلك هو المطلوب. (مطل٢، ٩٩، ١٧)

تنوين

- إنّما ظهر هذا الأثر في منع التنوين والجر لأجل أن التنوين يدلّ على كمال حال الإسم، فإذا ضعف الإسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دلّ على كمال حاله. (مفا١، ٥٠، ٢٣)

توبة

- التوبة - الرجوع - محمولة على الصغيرة أو ترك الأولى. (ع، ٩٨، ٧)
- التوبة عبارة عن اطّلاع النفس على قبح هذه الجسمانيّات، وإذا حصل هذا الإعتقاد زال الحب وحصلت النفرة، فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول إليها. (مع، ٩٨، ١٥)
- أصل التوبة الرجوع كالأوبة، يقال توب كما يقال أوب ... والتوبة لفظة يشترك فيها الربّ والعبد، فإذا وصف بها العبد فالمعنى رجع إلى ربّه لأنّ كل عاصٍ فهو في معنى الهارب من ربّه، فإذا تاب فقد رجع عن هربه إلى ربّه، فيقال تاب إلى ربّه، والربُّ في هذه الحالة كالمعرض عن عبده، وإذا وصف بها الربّ تعالى فالمعنى أنّه رجع على عبده برحمته وفضله، ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة، فقيل في العبد تاب إلى ربّه وفي الربّ على عبده. (مفا٣، ٢٢، ٥)

توحيد

- أمّا الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها إمّا التوحيد، وإمّا النبوّة. أمّا التوحيد فهو: الإستدلال على قدرة الله وعظمته وحكمته، كما قال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى﴾ (يوسف: ١١١). (أسر، ٣٣، ٢)
- واعلم عيسى عليه السلام أوّل ما تكلّم شرح أمر التوحيد، فقال: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ (مريم: ٣٠). وشهادة حاله دالّة على صدق مقالته، وهذه الكلمة الواحدة كانت جامعة لكل المقاصد. أمّا دلالتها على التوحيد فإنّ إنطاق الطفل في زمان الطفوليّة لا يتأتّى إلّا من الإله القادر على كل المقدورات. وأمّا دلالتها على النبوّة ففي دلالتها على براءة أمّه من طعن اليهود: فإنه لا يليق بحكمة الحكيم تخصيص ولد الزنا بهذه الرتبة العالية والدرجة الشريفة. ثم إنّه عليه السلام بعد هذه الكلمة الوافية بتقرير كل الأغراض إنتقل إلى بيان الشرائع فقال: ﴿آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مريم: ٣٠). (أسر، ٤٢، ٧)
- كلمة التوحيد: وذلك لأنّها تدلُّ على نفي

الشرك على الإطلاق. وفائدة قولنا: على الإطلاق، أنّه تعالى لمّا قال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (البقرة: ١٦٣). أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول: إنّ إلهنا واحد، فلعلّ إله غيرنا مغاير لإلهنا. فالله تعالى أزال هذا التوهّم ببيان التوحيد المطلق، فقال: ﴿لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣). وذلك لأنّ قولنا: لا رجل في الدار، يقتضي نفي الماهيّة، ومتى انتفت الماهيّة، انتفى جميع أفرادها، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهيّة لحصلت تلك الماهيّة، لأنّ كل فرد من أفراد الماهيّة يشتمل على الماهيّة، وإذا وجدت الماهيّة فذلك يناقض نفي الماهيّة، فثبت أنّ قولنا: لا رَجُلَ في الدار، يفيد النفي العام الشامل، فإذا قيل بعد ذلك: إلّا زيدًا، أفاد التوحيد العام الكامل. (أسر، ٦٠، ٣)

- إنّ هذه الكلمة (التوحيد) تسمّى "كلمة الإخلاص". وكان معروف الكرخي يقول: "يا نفسي: تخلّصي". ثم التحقيق فيه: أنّ كل شيء يُتصوّر أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه، وخلص لله، سُمّي خالصًا، وسُمّي الفعل إخلاصًا. (أسر، ٦١، ١٣)

- إنّ التوحيد سبب لانتظام العالَم، فثبت أنّ مقاليد السموات والأرض هو قول: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٥، ١٠)

- اعلم أنّه هذا الصراط المستقيم هو قول لا إله إلّا الله. وذلك باعتبار أنّ حدوث كل مُحْدَث، وإمكان كل ممكن؛ يحوجه إلى المؤثر الذي يوجده وينقله من العدم إلى الوجود؛ وإذا كان الموجد المدبّر واحدًا، فمتى نسبت حدوث المُحْدَثات، ووجود الممكنات إلى قدرته كان ذلك صراطًا مستقيمًا، وطريقًا قويمًا. ومتى نَسَبْت حَدَث مُحْدَث، ووجود ممكن إلى غير قدرته، كان ذلك طريقًا معوجًا، وسبيلًا منحرفًا. فثبت أنّ الصراط المستقيم لا يحصل إلّا بإسناد كل الحوادث والممكنات إلى تخليق الله وتكوينه، وإسناد الكلّ إليه، فهو التوحيد. فثبت أنّ الصراط المستقيم هو قولنا: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٨، ١)

- إنّ أحسن كلمة قيلت في التوحيد ما قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه هي: أنْ تعرف كل ما يُتصوَّر في ذهنك، فالله سبحانه بخلافه. (أسر، ١٤٠، ١٩)

- أمّا التوحيد: فاعلم أنّه عبارة عن الحكم بأنّ الشيء واحد، والعلم بأنّ الشيء واحد. يقال وحّدته إذا وصفته بالوحدانيّة، كما يقال شجّعت فلانًا إذا نسبته إلى الشجاعة. (لو، ٣١٥، ٢٢)

- الكلام في التوحيد: وهو عبارة عن الحكم بأنّ الشيء واحد، وعن العلم بأنّ الشيء واحد يقال: وحّدته إذا وصفته بالوحدانيّة، كما يقال: شجّعت فلانًا إذا نسبته إلى الشجاعة. واعلم أنّ مقام التوحيد مقام يضيق عنه النطق، لأنّك إذا أخبرت عن الحق بشيء، فهناك مُخْبِر عنه، ومُخْبِر به، ومجموعهما فهو ثلاثة، والعقل يعرفه، والنطق لا يصل إليه. (مطل٣، ٢٦٢، ٦)

- إنّ الحكمة عبارة عن معرفة الحقّ لذاته والخير لأجل العمل به، فالأمر بالتوحيد عبارة عن القسم الأول وسائر التكاليف عبارة عن تعليم الخيرات حتى يواظب الإنسان عليها ولا ينحرف عنها. (مفا٢٠، ٢١٤، ٨)

توحيد محض

- إنّ الاسم المشتقّ عبارة عن شيء ما حصل له المشتقُّ منه، فالأسود مفهومه شيء ما حصل له السواد، والنّاطق مفهومه شيء ما حصل له النطق، فلو كان قولنا الله إسمًا مشتقًّا من معنى لكان المفهوم منه أنّه شيء ما حصل له ذلك المشتقّ منه، وهذا المفهوم كلّي لا يمتنع من حيث هو هو عن وقوع الشركة فيه، فلو كان قولنا الله لفظًا مشتقًّا لكان مفهومه صالحًا لوقوع الشّركة فيه، ولو كان الأمر كذلك لما كان قولنا لا إله إلّا الله موجبًا للتوحيد، لأنّ المستثنى هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشّركة فيه، ولمّا اجتمعت الأمّة على أنّ قولنا: لا إله إلّا الله يوجب التوحيد المحض علِمنا أنّ قولنا الله جار مجرى الإسم العَلَم. (مفا١٩، ٧٦، ٨)

توحيد مطلق

- لمّا عرف (إبراهيم عليه السلام) حدوث الأجسام عرف أنّ مُحْدِثه قادر، وعرف أنّه إنّما صحّ منه أن يقدر على مقدور لكون ذلك المقدور ممكنًا، فعرف أنّ الإمكان هو المصحّح للمقدوريّة، فعرف أنّه لو وجد لها آلهان لقدر كل واحد منهما على عين مقدور الآخر لكنّه محال، لِما أنّه يقتضي وقوع مقدور من قادرين من جهة واحدة وهو محال، لأنّه يلزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، ولمّا كان ذلك باطلًا كان القول بحدوث الأجسام نافيًا للشرك من هذا الوجه، وهذه هي الأدلّة الدالّة على التوحيد المطلق ونفي الأضداد والأنداد في الذات والصفات والأفعال، وهو الله تعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له، وواحد في الخلق والإيجاد لا شبيه له. (ع، ٣٠، ٣)

- أعني بالتوحيد المطلق أن يُعْلم أنّ مدبِّر العالم واحد، وأن يُعْلم أيضًا أنّ العبد غير مستقلٍّ بأفعال نفسه، إذ لو كان مستقلًّا بأفعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة. (مفا١، ٦٥، ٢٥)

توحيد واجب الوجود

- في توحيد واجب الوجود لذاته: هي أنّ واجب الوجود لذاته إن كان مقولًا على أشياء كثيرة، فحينئذٍ يكون المفهوم من قولنا: واجب الوجود لذاته أمرًا مشتركًا، ويدخل تحت ذلك المشترك أشياء كثيرة. فنقول: ذلك المشترك إمّا أن يكون جنسًا تحته أنواع، أو يكون نوعًا تحته أشخاص، وطريق الحصر فيه أن نقول: الأشياء الداخلة تحت ذلك المشترك إمّا أن يخالف بعضها بعضًا في الماهيّة أو لا يكون كذلك. فإن كان الأول فهو جنس تحته أنواع وإن كان الثاني فهو نوع تحته أشخاص فنقول: لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته، جنسًا تحته أنواع ويدلُّ عليه وجوه: الأول: إنّ على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الأشياء مركّبًا من الجنس والفصل، وكل مركّب ممكن، فواجب الوجود لذاته، ممكن الوجود لذاته. هذا خلف. والثاني: إنّ الفصل سببًا لوجود واجب الوجود لذاته. وذلك محال. لأنّ واجب الوجود لذاته، يمتنع أن يحصل له وجودًا آخر، يكون ذلك الوجود من تأثيرات ذلك الفصل، بخلاف سائر الماهيّات الجنسيّة، لأنّ تلك الماهيّات ليست موجودة من حيث هي هي، فأمكن أن يحصل الوجود لها بسبب ذلك

الفصل، أمّا وجوب الوجود فيستحيل أن يحصل له وجود آخر، فامتنع كون الفصل مقوّمًا له. والثالث: هو أنّ المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته، إن كان قائمًا بنفسه، غنيًّا بذاته عن غيره، امتنع كون الفصل سببًا لقوامه، وإن لم يكن قائمًا بنفسه، لزم أن يكون المفهوم من الوجوب بالذات، ممكنًا بالذات، محتاجًا بالذات، وذلك متناقض. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال: إنّ واجب الوجود لذاته نوع تحته أشخاص، فنقول: المقتضى لذلك الشخص المعيّن، إن كان هو تلك الماهيّة أو شيء من لوازمها وجب أن يقال: إنّه أينما حصلت تلك الماهيّة النوعيّة، أن يحصل ذلك الشخص بعينه فكان واجب الوجود هو ذلك الشخص فقط، وإن كان المقتضى لذلك الشخص سببًا منفصلًا، فحينئذٍ يلزم أن لا يوجد ذلك المعيّن، إلا بسبب منفصل فيكون الواجب لذاته، واجبًا بغيره. وهو محال. (مطل٢، ١٢١، ١٤)

توراة

- إنّ التوراة لها صفتان كونها كتابًا منزلًا وكونها فرقانًا تفرّقُ بين الحق والباطل. (مفا٣، ٧٧، ٢٦)

توفّ

- إنّ التوفي الاستيفاء، والقبض هو الأخذ والإعدام المحض ليس بأخذ. (مفا٢٥، ١٧٦، ٢٨)

توكيل

- التوكيل: استنابة من هو في مثل حال الموكّل، أو دونه، فيما له فعله. (ك، ٦١، ٥)

توكيل بالبيع المطلق

- التوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش، والدليل عليه أنّ التوكيل بالبيع ما يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه، فوجب أن لا يصحّ هذا البيع - إنّما قلنا أنّ التوكيل ما يتناول هذا البيع لأنّه وكّله بالبيع، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بهذا البيع، إمّا أنّه وكّله بالبيع فظاهر، وإمّا أنّ التوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بهذا البيع، فلأنّ مُسمّى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن بالفاحش، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له، فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ. أمّا أنّه لا يتناوله بحسب المعنى فالدليل عليه أنّ الإفادة بحسب المعنى عبارة عمّا إذا دلّ اللفظ على شيء ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته، إمّا لزومًا دائمًا أو لزومًا أكثريًّا، فاللفظ الدالّ على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى، وههنا الأمر أنّ مفقودان إمّا أن فقد كونه واقعًا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مُسمّى البيع لزومًا دائمًا فظاهر، لأنّ مسمّى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزومًا دائمًا، وإلّا لحصل ما به المباينة إينما حصل ما به المشاركة، وحينئذٍ يصير ما به المباينة مشتركًا فيه وذلك متناقض - وإمّا أن فقد كونه واقعًا بالغبن الفاحش

ليس من لوازم مُسمّى البيع لزومًا ظاهرًا وغالبًا فظاهر أيضًا، لأنّ بناء المعاملات ومدار المبايعات على الشحّ والضنة بقدر وقوع ذلك البيع بالغبن الفاحش استلزامًا ظاهرًا وغالبًا واقع على ضدّ المعقول ونقيض المعتاد. فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يكون توكيلًا بخصوص كونه واقعًا بالغبن الفاحش لا بحسب اللفظ ولا بحسب الاستلزام الدائم ولا بحسب الأسلوب الظاهر الغالب، فثبت أنّ التوكيل بالبيع لا يتناول التوكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش لا بحسب لفظه ولا بحسب معناه. (منا، ٢، ١٣)

تولّد

- إنّ من جوّز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلّم أنّه يلزم من تحقّق الصارف في حق أحد القادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل لاحتمال أن يكون قصد غيره إلى إيجاده سببًا لوجوده، وأيضًا الرجل إذا اعتمد على جسم آخر فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر فقد اتّفقت المعتزلة على أنّ الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين إنّما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة، وأصحابنا أنكروا ذلك وهذه هي المسئلة المشهورة بمسئلة التولّد. (أر، ٢٤٣، ١٩)

- إنّه لو صحّ القول بالتولّد لزم وقوع الأثر الواحد بمؤثّرين مستقلّين بالأثر وهذا محال، فالقول بالتولّد محال. بيان الملازمة أنّه إذا التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم إنّ أحدهما جذب الكف في حال ما دفع الآخر أيضًا كفّه، فلو صحّ القول بالتولّد كان الجذب مولّدًا للحركة في ذلك الجوهر، كما أنّ الدفع مولّد للحركة فيه. فأما أن تتولّد من كل واحد منهما حركة على حدة أو تتولّد منهما معًا حركة واحدة، والأول باطل لأنه يقتضي حصول الجسم الواحد في الحيّز في الآن الواحد مرّتين وهذا غير معقول، وأيضًا فعلى هذا التقدير تكون الحركتان متماثلتين، فليس استناد أحدهما إلى الجذب والثانية إلى الدفع أولى من العكس، فيلزم استناد كل واحد من الحركتين إلى الجذب وإلى الدفع، فيعود الأمر إلى وقوع الأثر الواحد بمؤثّرين مستقلّين، ولمّا بطل هذا القسم ثبت أنّه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة حصلت بعلّة الجذب وبعلّة الدفع، ثم كل واحد من هاتين العلّتين مستقلّة باقتضاء هذا الأثر مع القول بالتولّد، فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثّرين مستقلّين وذلك محال، لأنّ ذلك الأثر يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال. (أر، ٢٤٣، ٢٠)

- لا يلزم من مجرّد العلم بكونه تعالى عالمًا بكل المعلومات قادرًا على كل المقدورات حصول العلم بكونه تعالى قادرًا على الإحياء لاحتمال أن يقال: هذه الأجزاء إنّما تقبل التركيب الحيواني والحياة بطريق خاص وهو التولّد. فأمّا بغير ذلك الطريق فهو ممتنع لذاته. فلا يلزم من عدم القدرة عليه قدح في قولنا إنّه قادر على كل الممكنات. (ع، ٣٧، ٩)

- إذا حرّكنا جسمًا فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل. وهذه هي المسألة المشهورة بالتولّد. (مح، ١٥١، ٢٧)

تيمّم

- التيمّم في اللّغة عبارة عن القصد، يقال: أممته وتيمّمته وتأمّمته، أي قصدته. (مفا١٠، ١١٣، ٢٢)

تيهاء

- تاه يتيه تيهًا وتيهًا وتوهًا، والتيه أعمُّها، والتيهاء الأرض التي لا يهتدى فيها. (مفا١١، ٢٠٢، ١٧)

ث

ثابت

- يمكننا أن نقسّم الثابت إلى الوجود والماهيّة الموجودة. (مب١، ٢٠، ٢١)
- الثابت ينقسم إلى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتًا، وإلى ما له مفهوم آخر وراء كونه ثابتًا. (مب١، ٣٠، ٩)

ثبات

- الثُبات جماعات متفرّقة واحدها ثُبة، وأصلها من: ثبيت الشيء، أي جمعته، ويقال أيضًا: ثبّيت على الرجل إذا أثنيت عليه، وتأويله جمعُ محاسنه، فقوله: ﴿فَٱنفِرُوا۟ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُوا۟ جَمِيعًا﴾ (النساء: ٧١) معناه: انفروا إلى العدو إمّا ثبات، أي جماعات متفرّقة، سرّية بعد سرّية، وإمّا جميعًا، أي مجتمعين كوكبةً واحدةً. (مفا١٠، ١٧٧، ٢٠)

ثُبور

- الثبور الهلاك، ومن معروف الكلام فلان يدعو بالويل والثبور عند مصيبة تناله. (مفا٢١، ٦٦، ١٤)
- اعلم أنّ الثبور هو الهلاك. (مفا٣١، ١٠٦، ٢٦)

ثقيل إضافي

- الخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرّك حتى تماس سطحه سطح الفلك. وأما الثقيل الإضافي فإنّه يعتبر ذلك على وجهين: أحدهما هو الذي بطباعه يتحرّك في أكثر المسافة الممتدّة بين حدّي الحركة المستقيمة حركة إلى الوسط لكنّه لا يبلغه، وقد يعرض له أن يتحرّك عن الوسط مثل الماء فإنه إذا حصل في حيّز النار أو الهواء يحرّك منهما إلى الوسط ولم يبلغه، وإذا حصل في حيّز الأرض بالحقيقة وهو الوسط يخرّك عنه بالطبع ليطفو عليها، فلا جرم كان ثقل الماء إضافيًّا من هذا الوجه، وثانيهما أنّ الماء إذا قيس إلى الأرض نفسه وكانت الأرض سابقة إلى الوسط فيصير الماء عند الأرض خفيفًا، فهو يكون ثقيلًا بالإضافة من هذا الوجه. (ش١، ١١٠، ١٣)

ثقيل مطلق

- الثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لا يطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون رأسنا تحت الأجسام كلها. (ش١، ١١٠، ١١)

ثَمَر

- ذكر أهل اللغة: أنّه (الثمر) بالضم أنواع الأموال من الذهب والفضة وغيرهما، وبالفتح حمل الشجر قال قطرب كان أبو عمرو بن العء يقول الثمر المال والولد، وأنشد للحارث بن كلدة:

ولـقـد رأيـت مـعـاشـرًا
قـد أثـمـروا مـالًا وولـدًا

وقال النابغة:

مهلا فداء لك الأقوام كلهم
ما أثمروه أمن مال ومن ولد
(مفا٢١، ١٢٥، ٩)

ثواب

- في حكم الثواب والعقاب: إعلم أنّ المكلَّف إمّا أن يكون مطيعًا أو عاصيًا، فإن كان مطيعًا فالله تعالى يثيبه، وزعم البصريون من المعتزلة أنّ أداء الطاعة علّة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومذهبنا أنّه ليس لأحد على الله تعالى حق. لنا وجوه. الحجّة الأولى: إنّ الإنعام يوجب على المُنعَم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله تعالى على العبد في الماضي وفي الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والإحصاء كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ (إبراهيم: ٣٤)، وإذا كان كذلك فتلك للنِعَم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر، وإداء الواجب لا يكون سببًا لاستحقاق شيء آخر، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علّة لاستحقاق الثواب على الله تعالى. الحجّة الثانية: لو كان العمل علّة لوجوب الثواب لكان إمّا أن يمتنع من الله تعالى أن لا يثيب أو يصحّ، فإن امتنع أن لا يثيب فحينئذٍ يكون الصانع علّة موجبة لذلك الثواب لا فاعلًا مختارًا، وإن صحّ فبتقدير أن لا يثيب إن لم يصر مستحقًّا للذمّ لم يتحقّق معنى الوجوب، وإن صار مستحقًّا للذمّ لزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وذلك محال. (أر، ٣٨٨، ١٦)

- الثواب: هو اللذّة الدائمة والسرور، المرتّبين على الطاعات. (ك، ٥٨، ١)

- وجوب النظر سمعيّ، خلافًا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعيّة والحنفيّة. لنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، ولأنّ فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله تعالى شيء من أفعال، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب. (مح، ٤٢، ١٥)

- أصله (مثابه) من ثاب يثوب مثابة وثوبًا إذا رجع يقال: ثاب الماء إذا رجع إلى النهر بعد انقطاعه، وثاب إلى فلان عقله أي رجع وتفرّق عنه الناس، ثم ثابوا أي عادوا مجتمعين، والثواب من هذا أخذ، كأن ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع إليه، والمثاب من البئر: مجتمع الماء في أسفلها. (مفا٤، ٤٦، ٨)

- الثواب، وهو أيضًا قسمان: ثواب جسمانيّ وهو نعيم الجنّة ولذّاتها وطيّباتها، وثواب روحاني وغايته أن يتجلّى له نور جلال الله تعالى، وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بأن يصير غائبًا عن كل ما سوى الله تعالى، مستغرقًا بالكليّة في نور حضور جلال الله تعالى. (مفا٧، ١٥٠، ٨)

- لفظ الثواب لا يستعمل في الأغلب إلّا في الخير، ويجوز أيضًا استعماله في الشّر، لأنه مأخوذ من قولهم: ثاب إليه عقله، أي رجع إليه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٢٥) والمرأة تسمّى ثيبًا لأن الواطئ عائد إليها، وأصل الثواب كل ما يعود إلى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرًا أو شرًّا، إلّا أنّه بحسب العُرف اختصّ لفظ الثواب بالخير. (مفا٩، ٤٠، ١٦)

- الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر، والعقاب مضرّة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة. والجمع بينهما محال. وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالًا. (مفا١٤، ٨٢، ٢٦)
- الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم. (مفا١٧، ٧٩، ١٤)
- قد عرفت أنّ الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم. (مفا١٩، ١١٥، ٢١)
- إنّ العقاب هو المضرّة الخالصة المقرونة بالإذلال والإهانة، كما أنّ الثواب هو المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم. (مفا٢٤، ١١٢، ٧)
- الثواب تفضّل ومنحة من غير عَوَض. (مفا٢٥، ١٨١، ١٦)

ج

جائز

- الجائز: يطلق على المشكوك في حاله. أو الجواز يطلق بمعنى الشكّ، ويطلق بمعنى الممكن الذي هو نقيض الاستحالة. وحدُّه بهذا التفسير: هو الذي لا يلزم من فَرْضه موجودًا أو معدومًا: أمر ممتنع. وهذا يشمل الممكن في موضوع العقل والعادة والشرع. وهذا المعنى أيضًا هو أحد معاني الصحيح. فإنّ ما لا يلزم من فرضه موجودًا أو معدومًا محال في أي وضع فُرض من الأوضاع الثلاثة، فهو المراد بالصحيح في ذلك الوضع. وتنقسم الأحكام بالقسمة الحقيقيّة الأوليّة ثلاثة أقسام: الواجب، والمحظور - الذي يقابله - والجائز المتوسط. على مثال انقسام الأحكام العقليّة إلى الواجب، والمستحيل - الذي يقابله - والجائز - أعني: الممكن المتوسّط بينهما. (ك، ٢٥، ١)

- الجائز: هو الذي لا يستحقّ فاعله، ولا تاركه، بفعله وتركه الذمّ بحال، كما أنّ الجائز في مقتضيات العقول: هو ما لا يلزم من فرضه معدومًا أو موجودًا، محال في العقول. ثم هذا المتوسّط. إن ترجّح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثناء يستحقّه فاعله، كان مندوبًا. وإن ترجّح عدمه على وجوده بارتباط ثناء يستحقّه تاركه، بتركه. أو ترجّح بحطّ مرتبة فاعله بفعله - مضاهية لما يزداد لفاعله في القسم المتقدّم - كان مكروهًا. وإن استوى طرفاه في التجرّد عن إستحقاق الثناء وحطّ المنزلة ورفعها، فهو المباح. (ك، ٢٦، ٤)

- قد يطلق الجائز على ما لا يستحقّ فاعله الذمّ فقط، من غير اشتراط زائد عليه. وعلى هذا، الواجب جائز، لأنّ فاعله لا يستحقّ الذمّ بفعله. وعند هذا، الأحكام بالقسمة الأولى. إمّا جائز، وإمّا محظور. فالجائز عند هؤلاء قسيم المحظور. ثم الواجب والمندوب والمكروه والمباح، أقسام تندرج تحت هذا الجائز. وبهذا نعلم: أنّ من اعتقد أن الواجب يشتمل على الجائز وزيادة، وأنّه يشتمل على الندب وزيادة، يمكن تصحيح مقاله على هذا التأويل. ومن أبى ذلك، أراد بالجائز ما ذكرناه أولًا. ولا مناقضة بين القولين من حيث المعنى، وإنّما اشتبه ذلك على الضعفاء، حيث لم ينتبهوا لاشتراك الاسم، واختلاف معانيه، وذهاب كل فريق إلى معنى، خلاف ما ذهب إليه الآخر. (ك، ٢٨، ١)

- إنّ الجائز هو الذي يصحّ وجوده بدلًا عن العدم ويصحّ عدمه بدلًا عن الوجود، ولمّا استوى وجب الافتقار إلى المخصِّص. (مطل٣، ٤١، ١١)

جاعل

- إنّا لمّا اعترفنا بأنّ الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلًا وجاعلًا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر

القرآن وسائر كتب الله تعالى. (مع، ٦٢، ١١)

جاه

- إنّ الإنسان إذا اعتقد في غيره أنّه إنّما يبخل منه في خصلة من الخصال الدينيّة تولّد عن هذا الإعتقاد حالة نفسانيّة مخصوصة، وتولّد عن تلك الحالة أعمال مخصوصة وهي القيام بخدمته والثناء عليه بلسانه وترك المنازعة والتعظيم والمفاتحة بالسلام، وتسليم الصدر في المحافل، والجاه عبارة عن ذلك الاعتقاد الموجب تلك الحالة النفسانيّة المؤثّرة في هذه الأحوال الجسدانيّة. (نفس، ١٢٧، ٨)
- إنّ الجاه أحبّ من المال عند ذوي الهمم العلية، فإنّ لَملْك القلوب ترجيحًا على مَلْك الأموال. (نفس، ١٢٧، ١٥)
- ليس الذي يحتاج الإنسان إليه من المال بخاصة نفسه قليل كالمأكول والملبوس، وإنّما يحتاج الإنسان إلى المال الكثير ليتوصّل به إلى أن يصير مخدومًا لغيره، وإن كان غير خادم له، والمخدوميّة عبارة عن التفرّد بصفات الجلال والعزّة وهو محبوب لذاته - فالجاه يوجب حصول هذا التفرّد بلا واسطة، والمال، يوجبه بواسطة فذلك الأول أحب. (نفس، ١٢٨، ١١)
- إنّ الجاه معناه التفرُّد بالحكم والإستيلاء والاستعلاء، ومعلوم أنه إن حصل لك هذا المعنى بقي كل من سواك محرومًا عنه، والحرمان عمّا يكون مطلوبًا مكروه بالذات. (نفس، ١٤٢، ١٩)

جُبّ

- الجُب البئر التي ليست بمطوية جبًّا، لأنّها قطعت قطعًا ولم يحصل فيها غير القطع من طي أو ما أشبه ذلك. (مفا١٨، ٩٥، ٢٣)

جبّار

- المراد من الجبّار المرتفع المتمرِّد العنيد العنود والمعانِد، وهو المُنازِع المُعارِض. (مفا١٨، ١٥، ٢٦)
- الجبّار هو الذي لا يرى لأحد على نفسه حقًّا وهو من العظم والذهاب لنفسه عن أن يلزمه قضاء حقّ أحد. (مفا٢١، ١٩٣، ١٩)
- كل من عاقب على غضب نفسه من غير حق فهو جبّار. (مفا٢١، ١٩٣، ٢٢)

جبْت

- إنّ الجبْت أصله جِبْس، فأبدلت السّين تاء، والجبْس هو الخبيث الرديء، وأمّا الطّاغوت فهو مأخوذ من الطّغيان، وهو الإسراف في المعصية، فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الإسم، ثم توسّعوا (العرب) في هذا الإسم حتى أوقعوه على الجماد، كما قال تعالى: ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ۝ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ (إبراهيم: ٣٥-٣٦) فأضاف الإضلال إلى الأصنام مع أنّها جمادات. (مفا١٠، ١٢٨، ١٨)

جبر

- الذين يقولون إنّ الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت القدرة وانضمّ إليها الداعي صار مجموعهما علّة موجِبة للفعل، وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة، وهو وإن كان يدّعي الغلوّ في الاعتزال حتى ادّعي أنّ العلم بأنّ

جدال

- أما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدّة المخاصمة، وجَدَل الحبل شدّة فَتله، ورجل مجدول كأنه فتل، والأجدل الصقر لأنّه من أشدّ الطيور قوّة. (مفا١١، ٣٦، ٢٢)

جدل

- القياس إمّا أن يكون مركّبًا من مقدّمات واجبة الثبوت - وهو البرهان - أو من مقدّمات أكثرية الثبوت - وهو الجدل - أو من مقدّمات متساوية الثبوت - وهو الخطابة - أو من مقدّمات أقلّية الثبوت - وهو المغالطة - أو من مقدّمات ممتنعة الثبوت - وهو الشعر-. (شرا، ٢٢٤، ٢)
- الجدل ملكة صناعيّة يتمكّن صاحبها بها من تركيب الحجّة من مقدّمات مشهورة أو مسلّمة، لإنتاج نتيجة ظنيّة. وإنّما قلنا: حجّة، حتى نتناول القياس والاستقراء. (شرا، ٢٢٧، ٢٣)
- الحجّة إما أن تكون حُجّة حقيقيّة يقينيّة قطعيّة مبرّأة عن احتمال النّقيض، وإمّا أن لا تكون كذلك، بل تكون حجّة تفيد الظنّ الظّاهر والإقناع الكامل، فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة. أولها: الحُجّة القطعيّة المفيدة للعقائد اليقينيّة، وذلك هو المسمّى بالحِكمة، وهذه أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وثانيها: الأمارات الظنيّة والدلائل الإقناعيّة وهي الموعظة الحسنة. وثالثها: الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها إلزام الخصوم وإفحامهم، وذلك هو الجدل. (مفا٢٠، ١٣٩، ٣)
- الجدل على قسمين: القسم الأول أن يكون دليلًا مركّبًا من مقدّمات مسلّمة في المشهور عند الجمهور، أو من مقدّمات مسلّمة عند ذلك القائل، وهذا الجدل هو الجدل الواقع على الوجه الأحسن. والقسم الثاني أن يكون ذلك الدليل مركّبًا من مقدّمات باطلة فاسدة إلّا أنّ قائلها يحاول ترويجها على المستمعين بالسفاهة والشغب، والحيل الباطلة، والطّرق الفاسدة، وهذا القسم لا يليق بأهل الفضل إنّما اللائق بهم هو القسم الأول. (مفا٢٠، ١٣٩، ٣)

جرّ

- أمّا الجر فلأنّ الفعل يحصل فيه الرفع والنصب، وأمّا الجرّ فغير حاصل فيه فلمّا صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجرّ الذي هو من خواص الأسماء. (مفا١، ٥٠، ٢٥)

جرز

- الجرز الأرض التي لا نبات عليها، يقال جرزت الأرض فهي مجروزة، وجرزها الجراد والشاء والإبل إذا أكلت ما عليها، وامرأة جروز إذا كانت أكولًا. (مفا٢١، ٨١، ١٨)

جزء العلّة

- جزء العلّة سابق على العلّة. (ل، ٥٤، ١٦)

جزء لا يتجزأ

- اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون متحيّزًا، وإمّا أن يكون حالًا في المتحيّز، وإمّا أن لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز. أمّا المتحيّز

جسم مخصوص

- إنّ كل جسم مخصوص فهو مركّب من هيولى وصورة. وهذا حق. وذلك لأنّ كل جسم يشار إليه. فإنّه لا بدّ وأن يكون جسمًا مخصوصًا ممتازًا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة، فالمفهوم من كونه جسمًا - الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الأجسام - هو مادّته. وأمّا شكله المُعيّن وصفته المعيّنة وطبيعته المعيّنة، فهو بالنسبة إلى ذلك الجسم المعيّن المخصوص، صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود بهذا التقدير، وظهر أنّ كل جسم مُعيّن، فإنّه لا بدّ وأن يكون مركّبًا من الهيولى والصورة. وهذا المعنى أمر لا بدّ وأن يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه، لأنّه إذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث إنّه يتحرّك ويسكن، فإنّه يجب عليه معرفة أنّ الجسم ما هو؟ وذلك هو المادّة. ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته. وهو الصورة. ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة. (شر٢، ٢٧، ١٠)

جسم مركّب

- تفسير الجسم البسيط، فنقول: الجسم إمّا أن تكون حقيقته أنّها تتولّد من اجتماع أجسام، يكون كل واحد منها مخالفًا للآخر من صفته وطبيعته، وإمّا أن لا يكون كذلك. فالأول هو المركّب، والثاني هو البسيط. (شر٢، ٧٣، ١١)

- كل جسم مركّب عن الهيولى والصورة ومسبوق بهما. (ل، ١٠٣، ٤)

- الجسم إمّا أن يكون بسيطًا وهو الذي يشابه كل واحد من أجزائه كلّه في تمام الماهية، وإمّا مركّبٌ وهو الذي لا يكون كذلك، أمّا البسيط فإمّا فلكي وإمّا عنصري. (مح، ١٠٣، ٩)

جسم منفصل

- إن الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس بمتّصل على الحقيقة، بل اتّصاله عبارة عن اجتماع الأجزاء، وانفصاله عبارة عن تفرّقها. والجسم الذي هو متّصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الأجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال. (ش١، ٢٤، ٣)

- إن الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألّف من أجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلًا للقسمة الانفكاكية. (ش١، ٢٥، ١)

جسم واحد

- يستحيل أن يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لأن الميل المستقيم توجّه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة. ويستحيل أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجّهًا إلى جهة ومنصرفًا عنها. وثانيها أن الكون والفساد على الفلك محال لأنه لو صحّ الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودًا فيه ... وثالثها أن الخرق والنمو والاستحالة المؤدّية إلى زوال الصورة محال. (ش١، ٩٥، ٥)

- الجسم الواحد قد يحلّ فيه أعراض كثيرة موجودة. (ش٢، ٦٣، ١)

- فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميّز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازًا عن النوع. وامتيازه عنه ليس إلّا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي. وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركّبًا. وذلك يوجب التسلسل. (شرا، ٧٧، ١٩)

- الكلّي الذي يصدق حمله على موضوعه إمّا أن لا يكون خارجًا عن الماهيّة أو يكون. والأوّل إمّا أن يكون تمام الماهيّة وهو النوع الحقيقي، أو جزء الماهيّة. وهو إمّا أن يكون تمام الجزء المشترك، وهو الجنس، أو تمام الجزء المميّز وهو الفصل. وأمّا الخارج فإمّا أن يكون مختصًّا بنوع واحد، وهو الخاصة. أو لا يكون، وهو العَرَض العام. وهذا التقسيم يخرج النوع الإضافي ويبقى النوع الحقيقي. (شرا، ٨٦، ٨)

- الكلّيّ المقول في جواب ما هو إمّا أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالماهيّة وهو الجنس، أو بالعدد فقط وهو النوع الحقيقي (ل، ٥، ٩)

- الجنس هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو (ل، ٦، ١٣)

- الجنس هو كمال الجزء المشترك (ل، ٦، ١٥)

- إنّ فرفريوس رأى أنّ أرسطاطاليس قال: الجنس هو الكليّ المقول على كثيرين مختلفين بالنوع (ل، ٨، ١٢)

- إنّ الجنس علّة لقوام النوع. (مب١، ٣٩، ١١)

- إنّ الجنس غير داخل في حقيقة الفصل. (مب١، ٦٥، ١٧)

- الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي. (مب١، ٦٥، ١٨)

- إنّ الجنس محتاج إلى فصل يقوّمه مطلقًا. (مب١، ٢١١، ٣)

- إنّ الجنس عبارة عن الجزء المشترك، فالجنس جزء من أجزاء الماهيّة، والاستغناء عن المحلّ مفهوم عدميّ، والمفهوم العدميّ يمتنع أن يكون جزءًا من أجزاء الماهيّة الموجودة، فيثبت أنّ الجوهر بهذا المعنى ليس جزءًا من أجزاء الماهيّة، والجنس جزء من أجزاء الماهيّة، فيمتنع كون الجوهر بهذا المعنى جنسًا. (مطل٢، ١١٦، ١٤)

- الإسم العلم والإسم المشتقّ كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الإسم، وقد ثبت في العلوم العقلية، أنّ معرفة النوع ممتنع حصولها إلّا بعد معرفة الجنس، لأنّ الجنس جزء من ماهيّة النوع، والعلم بالبسيط مُقدَّم على العلم بالمركَّب لا محالة. (مفا١، ١٠، ٢٠)

جنس الأجناس

- مراتب الأجناس أربعة: لأنّ الجنس إمّا أن لا يكون فوقه جنس، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى. ويُسمّى جنس الأجناس. وإمّا أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس، وهو الجنس الأخير، وإمّا

- إنّ الجوهر الفرد يعلم الله تعالى من حاله أنّه يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البدل، وموصوفًا بصفات لا نهاية لها على البدل، وهو تعالى عالِم بكل الأحوال على التفصيل، وكل هذه الأقسام داخل تحت قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ (الأنعام: ٧٣). (مفا١٩، ١٦، ٢٦)

جوهر كلّي

- الجوهر. هو الموجود لا في موضوع. وقد عرفت تفسير الموضوع. وقوله (إبن سينا) "مثل إنسان وخشبة" فهذا مثال ذكره للجوهر، وإنّما قال: "مثل إنسان وخشبة" ولم يقل مثل الإنسان والخشبة. لأنّ قولنا إنسان، المراد منه" إنسان مُعيَّن في نفسه، غير مبين المعيّن بحسب اللفظ. فإنّك إذا قلت: رأيت إنسانًا واشتريت خشبة، لم ترد به إلّا ما ذكرنا. وأمّا قولنا: الإنسان والخشبة فهو لفظ دالّ على ماهيّته الكلّية. فقولنا: إنسان وخشبة إشارة إلى جوهر جزئيّ، وقولنا: الإنسان والخشبة، إشارة إلى جوهر كلّي. وقد ثبت أن الجزئيّ أولى بالجوهريّة من الكلّي. فلهذا السبب أورد المثال من الجزئيّ، لكونه أقوى وأكمل في طبيعة الجوهريّة. (شرا، ١٠٧، ٨)

جوهر اللفظ

- إنّ جوهر اللفظ لمّا كان دالًّا على أصل الماهيّة كان اختلاف أحواله دالًّا على اختلاف الأحوال المعنويّة، فتلك الأحوال المختلفة اللفظية الدالّة على الأحوال المختلفة المعنوية هي الإعراب. (مفا١، ٤٥، ١٠)

- جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى، وحركات اللفظ دالّة على أحوال المعنى، فإذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب إخلاء اللفظ عن الحركات. (مفا٢، ٢، ٢٣)

جوهر مجرّد

- إنّ الصورة المجرَّدة إذا اتّحدت بالجوهر المجرَّد صيّرته عقلًا بالفعل. (مب١، ٣٦٩، ١٣)

- إنّا (الرازي) أقمنا الدلائل القاهرة في كتاب "الزمان والمكان" على أنّ المدّة: موجود من الموجودات. ثم بيّنا: أنّه لا يجوز أن تكون المدّة عبارة عن مقدار الحركة الفلكية. وبيّنا: أنّ المدة جوهر قائم بذاته غنيّ عن وجود الحركة ولواحقها. ثم إنّا نعلم: أنّ ذلك الجوهر يمتنع أن يكون جسمًا، لأنّ كل ما كان جسمًا فإنّه يكون قريبًا من جسم، وبعيدًا من جسم آخر. وبديهة العقل شاهدة بأنّ نسبة المدّة إلى جميع الأشياء على السوية. ويمتنع أن يقال: إن هذه النسبة قريبة من فلان، وبعيدة من فلان آخر. وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني، وهو أنّ كل ما كان مدّة، فإنّ نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السويّة، ولا شيء مما يكون جسمًا كذلك. ينتج: فلا شيء من المدّة بجسم. فثبت: أنّ المدة: جوهر: وثبت: أنّه ليس بمتحيِّز، فهو جوهر مجرّد، مغاير للجسم، وغير حال فيه. وهو مطلوب. (مطل٧، ٢٩، ١٦)

جوهر النفس

- كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته،

المستقبل فإنّه يصير حالًا أولًا، ثم يصير ماضيًا ثانيًا. (مطل٥، ٩٤، ٩)

حامل للصورة

- إنّ الحامل للصورة إمّا أن يكون حاملًا لها بوحدانيتها أو بمشاركة غيرها. فالذي لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمية، والذي يكون بمشاركة شيء آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء إجتماع وتركيب. (مب١، ٥١٩، ٢٠)

حاوٍ

- إن الحاوي لو كان متقدّمًا على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدّمًا على الخلاء. (ش١، ٥٤، ٨)
- إذا كان المحوي متحرّكًا فإنّ الحاوي لو كان ساكنًا تبدّلت النِسَب لا محالة، وأما إن كان متحرّكًا فتارة تتبدّل وتارة لا تتبدّل على ما بيّناه. وإذا كان التبدّل حاصلًا سواء فُرِض ساكنًا أو متحرّكًا امتنع الاستدلال بهذا التبدّل على كونه متحرّكًا. (ش١، ٩٣، ١٠)
- لا يجوز أن يكون الحاوي علّة لوجود المحوي وإلّا لكان الحاوي متقدّمًا على وجود المحوي فيكون وجود الحاوي مقارنًا لإمكان عدم المحوي ووجود الحاوي مع عدم المحوي هو الخلاء، فيكون الخلاء ممكنًا لذاته وقد كان ممتنعًا لذاته هذا خلف. (ل، ١٠٤، ٢)

حبّ الله

- إنّ حب الله تعالى قد ينفكّ عن كل ما عداه. (ش٢، ١٠٩، ٢)

حبّ الشيء

- حب الشيء مشروط بالشعورية. (ش٢، ١٠٨، ٣٧)

حَبْر

- الحَبر العالِم الذي بصناعته يحبر المعاني، ويحسن البيان عنها. (مفا١٦، ٣٧، ٥)

حجاب

- إنّ معنى الحجاب الطبع الذي على قلوبهم، والطبع والمنع الذي منعهم عن أن يدركوا لطائف القرآن ومحاسنه وفوائده، فالمراد من الحجاب المستور ذلك الطبع الذي خلقه الله في قلوبهم. (مفا٢٠، ٢٢٢، ٩)

حجّة

- المحاجّة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجّة، وهذا يقتضي أن يكون الذي يورد المبطل يُسمّى بالحجّة، ولأنّ الحجّة اشتقاقها من حجّه إذا علا عليه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجّة، وقال بعضهم إنّها مأخوذة من محجّة الطريق، فكل كلام يتّخذه الإنسان مسلكًا لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجّة، وإذا ثبت أنّ الشّبهة قد تُسمّى حجّةً كان الاستثناء متّصلًا. (مفا٤، ١٤٠، ٦)
- خبر الواحد والإجماع والقياس حجّة، فكل ما يدلّ عليه أحد هذه الأمور فقد دلّ عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلًا تحت الآية، فثبت أنّه تعالى توعّد على كتمان الدلائل السمعيّة والعقليّة وجمع بين الأمرين في الوعيد. (مفا٤، ١٦٣، ٢٥)

من الدخول، وحدُّ الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها، والمتكلّمون يسمّون الكلام الجامع المانع: حدًّا، وسمّي الحديد: حديدًا لما فيه من المنع، وكذلك إحداد المرأة لأنّها تمنع من الزينة إذا عرفت الإشتقاق فنقول: المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدّرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة. (مفا٥، ١١٥، ١٣)

حدّ ناقص

- أمّا التعريف بالأمور الداخلة في الماهيّة. فإمّا أن يكون بمجموع تلك الأمور - وذلك هو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء - وهو أن يكون ذلك الجزء ملازمًا لتلك الماهيّة نفيًا وإثباتًا، كالناطق مع الإنسان - وذلك هو الحدّ الناقص. وأمّا التعريف بالأمور الخارجة، فهو إنّما يجوز إذا كان ذلك الأمر، الأمر الخارج لازمًا مساويًا له نفيًا وإثباتًا، وكان بيِّن الثبوت. وحينئذٍ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص. وأما التعريف بما تركّب من الأمور الداخلة والخارجة، فإن كان ما به الاشتراك ذاتيًا وما به الامتياز خارجيًا، سمّي ذلك التعريف بالرسم التام. وإن كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص، فذلك التعريف ما وجدت له إسمًا خاصًّا في الكتب. (شر١، ٩٢، ٤)

- أمّا التعريف بأجزاء الماهيّة، فإمّا أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها - وهو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص - وهو الحدّ الناقص - وأمّا التعريف بالأمور الخارجة - فهو الرسم الناقص - وأمّا التعريف بما يتركّب من القسمين - فهو الرسم التام -. (شر١، ٢٢١، ١٠)

حدب

- الحدب النشز من الأرض، ومنه حدبة الأرض، ومنه حدبة الظهر. (مفا٢٢، ٢٢٢، ١٠)

حدس

- هذا القسم هو الشجرة والزيتونة. وأما القسم الثاني وهو أن تحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس، ثم إن هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان. (ش١، ١٥٤، ١٥)

- اعلم أن الحَدْس والفكر يشتركان في أمر ويفترقان في أمر آخر. فالذي يشتركان فيه فهو أن كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الأوسط إلى المطلوب. وأما الذي يفترقان فهو أن في الفكر يوضع المطلوب أولًا ثم يُطلب الحدّ الأوسط الذي ينتجه ثانيًا، فربما يجده الطالب فحينئذٍ ينتقل منه إلى المطلوب وربما لا يجده وحينئذٍ يثبت فكره. وأما في الحَدْس، الحدّ الأوسط في الذهن أولًا ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب، وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل ذكر الوسط، فحينئذٍ يكون الشعور بالوسط متقدّمًا على الشعور بالمطلوب، وقد يكون لأجل شوق منه إلى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخّرًا عن الشعور بالمطلوب، إلا أن حصول الوسط في الذهن لا يتأخّر عن حصول الشوق إلّا قليلًا إلى

حرارة غريزية

- إنّ الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة. (ش٢، ١٢٦، ٣٢)

حرْث

- أكثر المفسّرين على أن الحرث هو الزرع، وقال بعضهم هو الكرم والأول أشبه بالعرف. (مفا٢٢، ١٩٥، ٨)

حرج

- الحَرِج. بكسر الراء الضيق، والحرَج بالفتح جمع حرَجَة، وهو الموضع الكثير الأشجار الذي لا تناله الراعية. (مفا١٣، ١٨٣، ٩)
- الحَرَج في اللغة الضيق ومعناه في الدين الإثم. (مفا٢٤، ٣٥، ٢٩)

حرص

- الحرْص هو السعي التام في تحصيل المال عند عدمه أو عند قِلّته. والبخل هو السعي التام في إمساكه عند وجوده، فحب المال حاصل في الأمرين، إلّا أنّ حبّ الجمع والتحصيل هو الحرص، وحب الإبقاء هو البخل. (نفس، ١١٣، ٧)

حرف

- الذي لا يصحّ أن يخبر به البتّة هو الحرف. والذي يصحّ أن يخبر به على قسمين: فإنّه إمّا أن يدلّ ذلك اللفظ على الزمان المعيّن الذي لذلك المعنى وهو الفعل، أو لا يدلّ، وهو الاسم. (شرا، ١١٩، ٥)
- الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة. (مفا١، ١١، ٨)
- إن الحرف والصوت كيفيّات محسوسة بحاسة السمع، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيّات محسوسة بحاسة البصر، والطعوم كيفيّات محسوسة بحاسة الذوق، وكذا القول في سائر الكيفيّات المحسوسة. (مفا١، ١١، ٢٥)
- الحرف لا بدّ وأن يكون إما ساكنًا أو متحرّكًا، ولا نريد به (الحرف) حلول الحركة والسكون فيه، لأنّهما من صفات الأجسام، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص. (مفا١، ٣٠، ١١)
- اعلم أنّ تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول: أن الكلمة إما أن يصحّ الإخبار عنها وبها، وهي الإسم، وإما أن لا يصحّ الإخبار عنها، لكن يصحّ الإخبار بها، وهي الفِعل، وإمّا أن لا يصحّ الإخبار عنها ولا بها، وهو الحرف، واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفِعل لا يصحّ الإخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصحّ الإخبار عنه. (مفا١، ٣٣، ١)

حركات

- الحركات إمّا مستقيمة وإمّا مستديرة، وكل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى سكون وعدم. فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان، ولما بطل هذا القسم ثبت أنّ الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة. (ش٢، ١٩، ١٢)
- إنّ مراتب الموجودات ثلاثة: مؤثّر لا يتأثّر وهو الأقوى، وهو درجة الفاعل، ومتأثّر لا يؤثّر وهو الأضعف، وهو درجة المفعول، وثالث يؤثّر باعتبار ويتأثّر باعتبار وهو

الفعل الفلاني مفسدة راجحة، فعند حصول هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل، فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتّب على حصول تلك النفرة، مع سلامة الأعضاء: التَّرْك. وهذا هو المراد بالداعي. (مطل٣، ٩، ١٢)

- إنّ الإنسان إذا علم، أو ظنّ؛ أو اعتقد أنّ له في فعل مخصوص خيرًا راجحًا، فإنّه يصير ذلك العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ، حاملًا له على الفعل فأشبه ذلك كون ذلك العلم، أو الاعتقاد، أو الظن، داعيًا له إلى ذلك الفعل، فيُسمّى هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ بالداعي، لأجل هذه المناسبة. وقد يُسمّى الداعي: بالغرض. والفرق: هو أنّ الغرض: إسم لتلك المنفعة المعلومة، أو المظنونة. وأمّا الداعي: فهو ذلك العلم أو الظنّ. والحكماء يسمّونه: بالعلّة الغائيّة. وقد يسمّونه أيضًا: بالعلّة التامّة. (مطل٣، ١٠، ٢)

- إنّ عند حصول اعتقاد كمون الفعل ضررًا راجحًا، فالقادر يتركه. وهذا الاعتبار يُسمّى صارفًا. وفي الحقيقة فهو أيضًا: داعيًا، إلا أنّهم سمّوا الداعي إلى الفعل: داعيًا والداعي إلى الترك: صارفًا. (مطل٣، ١٣، ١٣)

- في بيان أنّ كون الإنسان ظانًّا، أو معتقدًا، يقوم مقام العلم في كونه داعيًا. إعلم أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّ الأمر كذلك فإنّا إذا علمنا أنّ في الطريق سَبُعًا، احترزنا منه، وإذا اعتقدنا، أو ظننا أنّ الأمر كذلك فإنّا أيضًا نحترز عنه. واليهودي لمّا اعتقد أنّ إقدامه على العبادات التي يأتي بها توصلة إلى الثواب العظيم، صار ذلك الاعتقاد حاملًا له على العمل. والمسلم لمّا اعتقد في تلك الأفعال بأعيانها أنّ الإقدام عليها يوصله إلى الضرر العظيم، صار ذلك الاعتقاد صارفًا له عنها. فيثبت أنّ الاستقرار يدلّ على أنّ الظنّ أو الاعتقاد يقومان مقام العلم في الدعاء إلى الفعل تارة، وفي الصرف عنه أخرى. (مطل٣، ١٣، ١٥)

- إنّ الداعي عبارة عن العلم أو الاعتقاد أو الظنّ بكون الفعل مشتملًا على نفع زائد، والصارف هو هذه الأشياء، إذا كانت متعلّقة باشتمال الفعل على ضرر زائد. (مطل٣، ٢١، ٥)

- لمّا كان حصول اللذّة والسرور أمرًا مطلوبًا بالذات فإذا تصوّرنا في أمر من الأمور، كونه مستلزمًا لحصول اللذّة والسرور، صار مطلوب الحصول. وذلك هو الداعي إلى الفعل. وإذا تصوّرنا في أمر من الأمور كونه مستلزمًا للألم والغمّ، صار مطلوب العدم، وذلك هو الصارف عن الفعل. (مطل٣، ٢٢، ١٢)

- إنّ الإنسان قادر على الفِعل والتَّرْك، ومع التّساوي يستحيل أن يصير مصدرًا لأحد هذين الأمرين إلّا عند انضمام الداعي إليه، والدّاعي عبارة في حق العبد عن عِلم أو ظنّ أو اعتقادٍ بكون الفعل مشتملًا على مصلحة، فإذا حصل ذلك العِلم أو الظنّ بسبب منبّه نبّه عليه كان الفِعل مضافًا إلى ذلك لما لأجله صار الفاعل بالقوّة فاعلًا بالفعل، فلهذا المعنى إنضاف الفِعل ههنا إلى الوسوسة. (مفا٣، ١٦، ٧)

- ما لم يحصل الدّاعي لا يحصل الفِعل، وأن الدّواعي وإن ترتّب بعضها على بعض فلا بدّ

من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداءً. (مفا٣، ١٦، ١١)

- إنّ الفعل يتوقّف على حصول الداعي وحصوله لا بدّ وأن يكون بخلق الله تعالى، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظنّ باشتمال ذلك الفعل على نفعٍ زائدٍ وصلاحٍ راجح، فهذا الداعي لا معنًى له إلّا هذا التزيين، فإذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزيِّن لا محالة هو الله تعالى. (مفا١٣، ١٧١، ٣)

- سُئل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وقيل له كيف يشرح الله صدره؟ فقال عليه السّلام "يقذف فيه نورًا حتى ينفسح وينشرح" فقيل له: وهل لذلك من أمارة يُعْرَف بها؟ فقال عليه السلام "الإنابة إلى دار الخلود والتّجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت"، وأقول هذا الحديث من أدلّ الدلائل على صحّة ما ذكرناه في تفسير شرح الله الصدر، وتقريره أنّ الإنسان إذا تصوّر أنّ الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير، وأنّ الاشتغال بعمل الدّنيا زائد الضرر والشّر، فإذا حصل الجزم بذلك إمّا بالبرهان أو بالتجربة أو التقليد لا بدّ وأن يترتّب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة، وهو المراد من الإنابة إلى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا، وهو المراد من التجافي عن دار الغرور، وأما الاستعداد للموت قبل نزول الموت فهو مشتمل على الأمرين، أعني النّفرة عن الدّنيا والرغبة في الآخرة. إذا عرفت هذا فنقول: الداعي إلى الفِعل لا بدّ وأن يحصل قبل حصول الفِعل، وشرح الصدر للإيمان عبارة عن حصول الداعي إلى الإيمان، فلهذا المعنى أشْعَرَ ظاهر هذه الآية بأنّ شرح الصدر متقدِّم على حصول الإسلام، وكذا القول في جانب الكفر. (مفا١٣، ١٨٢، ٢٥)

- النفس لا يمكنها أن تتحرّك بالإرادة إلّا عند حصول الدّاعي، ولا معنى للدّاعي إلّا الشّعور بخير يُرغِّب في جذبه أو بشرٍّ يُرْغِب في دفعه، وهذا يقتضي أن يكون المتحرّك بالإرادة هو بعينه مُدْرِكًا للخير والشّر والمُلِذّ والمؤذي والنّافع والضّار. (مفا٢١، ٤٧، ٢٣)

- الإنسان لا يفعل شيئًا البتّة إلّا إذا دعاه الداعي إلى الفعل، والمعقول من الداعي هو العِلم والإعتقاد والظنّ بكون الفِعل مشتملًا على منفعة، وهذا الداعي لا بدّ وأن يكون من فعل الله تعالى لوجهين: الأول أنّه لو كان من فِعل العبد لافتقر فيه إلى داعٍ آخر ويلزم التسلسل وهو محال، الثاني وهو أنّ العِلم إمّا أن يكون ضروريًّا أو كسبيًّا، فإنْ كان ضروريًّا فلا بدّ فيه من تصوّرين، والتصوّر يمتنع أن يكون مكتسبًا لأنّ المكتسب إن كان شاعرًا به فهو مُتصوِّر له، وتحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن شاعرًا به كان غافلًا عنه، والغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالبًا له، فإن قلت هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت فالمشعور به غير ما هو غير مشعور به. فيعود التقسيم المتقدِّم في كل واحدٍ من هذين الوجهين، وإذا ثبت أنّ التصوّر غير مكتسب البتّة والعِلم الضروريّ هو الذي يكون حضور كل واحد من تصوّريه كافيًا في حصول التصديق، فالتصوّرات غير كسبية وهي مستلزمة للتصديقات، فإذن متى

حصلت التصوّرات حصل التصديق لا محالة، ومتى لم تحصل لم يحصل التصديق البتّة، فحصول هذه التصديقات البديهيّة ليس بالكسب، ثم إنّ التصديقات البديهيّة إن كانت مستلزمة للتصديقات النظريّة لم تكن التصديقات النظريّة كسبيّة، لأنّ لازم الضروريّ ضروريّ، وإن لم تكن مستلزمة لها لم تكن تلك الأشياء التي فرضناها علومًا نظريّة كذلك بل هي اعتقادات تقليديّة، لأنّه لا معنى لاعتقاد المقلّد إلّا اعتقاد تحسيني يفعله ابتداء من غير أن يكون له موجب. فثبت بهذا أنّ العلوم بأسرها ضروريّة، وثبت أنّ مبادئ الأفعال هي العلوم، فأفعال العباد بأسرها ضروريّة، والإنسان مضطرّ في صورة مختار، فثبت أنّ الله تعالى هو الذي زيّن لكل عامل عمله. والمراد من التزيين هو أنه يخلق في قلبه العلم بما فيه من المنافع واللّذات ولا يخلق في قلبه العلم بما فيه من المضارّ والآفات. (مفا٢٤، ١٧٩، ٦)

- حقيقة الحيوان أنّه جسم دون نفس، حسّاسة مُتحرّكة بالإرادة، فالنفس لا تمكن أن تتحرّك بالإرادة إلّا عند حصول الداعي، ولا معنى للداعي إلّا الشعور بخير يرغب في تحصيله، أو شرّ يرغب في دفعه، فهذا يقتضي أن يكون المتحرّك بالإرادة هو بعينه حاسًّا بالخير والشر والمؤذي والمضرّ. (نفس، ٢٩، ١٤)

داع إلى الحقّ

- أمّا الداعي إلى الحق والدين فليس إلّا العقل واستيلاء القوّة الحسيّة والطبيعيّة على الخلق أكثر من القوة العقليّة فيهم. (مفا٢٦، ١٩٧، ٢٦)

داع كلّي

- مثال الداعي الكلّي: أن يريد الرجل أن يذهب إلى زيارة صديق له، وكان من داره إلى دار صديقه طرق مختلفة. فإرادة الذهاب إلى دار الصديق إرادة كليّة تندرج فيها جزئيّات كثيرة، أعني الذهاب إليه من هذا الطريق، ومن ذلك الطريق، ومن الطريق الثالث. (مطل٣، ٦٢، ٤)

داعية

- في شرح حقيقة الإرادة: اعلم أنّه متى صدر عنّا فعل أو تَرْك فقبل ذلك الفعل وذلك التَرْك يظهر في قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك التَرْك أو بالعكس، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروريّ. ثم اختلف العقلاء في أنّ تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي، فقال قوم من محقّقي المعتزلة إنّما هي الداعية، وتحقيق الكلام في الداعي أنّ الإنسان قادر على الفعل وعلى التَرْك، فنسبة قدرته إلى طرفي الفعل والتَرْك على السويّة، وما دامت القدرة باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان، لأنّ الاستواء والرجحان متنافيان، فإذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظنّ باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك، وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد مؤثّرًا في وقوع ذلك الفعل، وأمّا في حق الباري سبحانه فالاعتقاد والظنّ ممتنعان، فلم يبق الداعي في حق الله تعالى إلّا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة، فهذا هو الكلام في حقيقة

الداعية. ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها من قلوبنا ليست إلّا هذه الداعية، ومن الناس من قال الميل والإرادة حالة زائدة على هذه الداعية. (أر، ١٤٥، ٢١)

داعية الإحسان

- نقول (الرازي): قد بيّنا أنّه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلّا اللذّة والسرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. ونقول: العلم بكون الفعل منفعة إمّا أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسها أو إلى غيره، والأول: هو داعية الحاجة. والثاني هو داعية الإحسان، فهٰهنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرّد كونه في نفسه حسنًا، ويكون الداعي له إلى تركه مجرّد كونه قبيحًا. فداعي الحاجة: اعتبار صفة الفاعل، وهي كونه محتاجًا إلى ذلك الشيء. وأمّا داعية الحكمة: فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل. وأعني باعتبار صفة الفعل، كونه في نفسه حسنًا، أو كونه قبيحًا. (مطل٣، ٦٥، ١٠)

داعية جازمة

- حكى تعالى عن أهل الجنّة أنّهم قالوا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ (الأعراف: ٤٣) وقال أصحابنا: معنى ﴿هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣) أنّه أعطى القُدرة، وضمّ إليها الدّاعية الجازمة، وصيّر مجموع القُدرة وتلك الدّاعية موجبًا لحصول تلك الفضيلة. فإنّه لو أعطى القُدرة، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر، ولو خلق الله الدّاعية المعارضة أيضًا لسائر الدواعي الصارفة، لم يحصل الفعل أيضًا. أمّا لما خلَق القُدرة، وخلَق الداعية الجازمة، وكان مجموع القدرة مع الدّاعية المعينة موجبًا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله. (مفا١٤، ٨٠، ٢٤)

داعية جزئيّة

- مثال الداعية الجزئيّة: ما إذا أراد الإنسان أن يُحرِّك إصبعه في هذه اللحظة اللطيفة من هذا الحد المُعيَّن، إلى ذلك الحد المعيَّن. إذا عرفت هذا. فنقول: أمّا الداعية الكلّية فإنّها لا تصير مصدرًا للفعل الجزئي إلّا عند انضمام الداعية الجزئيّة إليها. (مطل٣، ٦٢، ٨)

داعية الحاجة

- نقول (الرازي): قد بيّنا أنّه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلّا اللذّة والسرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. ونقول: العلم بكون الفعل منفعة إمّا أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسها أو إلى غيره، والأول: هو داعية الحاجة. والثاني هو داعية الإحسان، فهٰهنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرّد كونه في نفسه حسنًا، ويكون الداعي له إلى تركه مجرّد كونه قبيحًا. فداعي الحاجة: اعتبار صفة الفاعل، وهي كونه محتاجًا إلى ذلك الشيء. وأمّا داعية الحكمة: فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل. وأعني باعتبار صفة الفعل، كونه في نفسه حسنًا، أو كونه قبيحًا. (مطل٣، ٦٥، ١٠)

داعية الحكمة

- نقول (الرازي): قد بيّنا أنّه لا معنى للحكمة

والمصلحة والخير إلّا اللذّة والسرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. ونقول: العلم بكون الفعل منفعة إمّا أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسها أو إلى غيره، والأول: هو داعية الحاجة. والثاني هو داعية الإحسان، فهنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرّد كونه في نفسه حسنًا، ويكون الداعي له إلى تركه مجرّد كونه قبيحًا. فداعي الحاجة: اعتبار صفة الفاعل، وهي كونه محتاجًا إلى ذلك الشيء. وأمّا داعية الحكمة: فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل. وأعني باعتبار صفة الفعل، كونه في نفسه حسنًا، أو كونه قبيحًا. (مطل٣، ٦٥، ١٣)

داعية كلّية

- إنّ الداعية الكلّية لا تكون سببًا قريبًا لحصول الأفعال الجزئيّة بل لا بدّ من دواعي جزئيّة تكون مبادئ للأفعال الجزئيّة. (مطل٣، ٦٣، ٥)

داعية مرجّحة

- في بيان أنّ عند حصول الداعية المرجّحة، يصير الفعل واجب الوقوع: أن نقول: إنّ عند حصول الرجحان في جانب الوجود، إمّا أن يكون العدم ممتنعًا أو لا يكون. فإن كان ممتنعًا، فهذا هو المطلوب، لأنّ كل ما يمتنع عدمه، فقد ثبت وجوب وجوده، وإن لم يمتنع فنقول: كل ما يكون ممتنعًا لم يلزم من فَرْضِ وقوعه محال، فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الأثر تارة واقعًا، وتارة غير واقع، فتميّز وقت الوقوع، عن وقت اللاوقوع. إمّا أن يتوقّف على انضمام قيد زائد إليه لأجله صار أولى بالوقوع، أو لا يتوقّف. فإن توقّف الوقوع على انضمام قيد زائد إليه فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد الزائد إليه ممتنع الوقوع، فحين حكمنا عليه بأنّه كان أولى بالوقوع، فقد كان ممتنع الوقوع. هذا خلف. وإن لم يتوقّف على انضمام قيد إليه. فنقول: نسبة حصول تلك الأولوية إلى الوقتين أعني وقت حصول الأثر، ووقت عدم الأثر على السويّة، حاصلة في الوقتين على صورة واحدة، وكيفية واحدة، فاختصاص أحد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني، يكون رجحانًا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجّح. وذلك محال. لأنّ هذه المسألة مفرّعة على بيان أنّ القادر لا يصدر عنه الفعل إلّا عند حصول الداعية المرجّحة. وهذا أيضًا برهان قاطع في هذه المسألة. (مطل٣، ٥٦، ١٣)

درّاك

- اعلم أنّ الحيّ عبارة عن الدرّاك الفعّال، والدرّاك إشارة إلى العِلم التام، والفعّال إشارة إلى القدرة الكاملة. (مفا٢٧، ٨٤، ٢٢)

دراية

- أمّا الدراية فهي عبارة عن الشعور الذي يحصل بضرب من الحيلة وهو تقديم الفكر والرويّة، وأصله من ادَّريت الصيد، والدريّة يقال لما يتعلّم عليه الطعن، والمدري تقال لما يصلح به الشعر. (لو، ٤١، ٩)
- الدّراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من

الحيل، وهو تقديم المقدّمات واستعمال الرويّة وأصله من دريت الصيد والدّرية لما يتعلّم عليه الطعن، والمدري يقال لما يصلح به الشعر، وهذا لا يصحّ إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى. (مفا٢، ٢٠٦، ٦)

درجات

- مراتب المكلّفين ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق. أو يقال مراتب النفوس ثلاثة، الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة. أو يقال: المقامات ثلاثة: المقرّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال. أو يقال الدرجات ثلاث: الطريقة، والشريعة، والحقيقة. (لو، ١١١، ٥)

دَسّ

- الدّس إخفاء الشيء في الشيء. (مفا٢٠، ٥٥، ٢١)

دعاء

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فأمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شر١، ١١٩، ١٩)
- قال أبو سليمان الخطابي: الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء أدعوه دعاءً، ثمّ أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتًا، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجلٌ عَدْل، وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربّه العناية واستمداده إيّاه المعونة، وحقيقته إظهار الافتقار إليه والاعتراف بالبراءة من الحول والقوّة إلّا له، وهو سمة العبوديّة وإظهار الذلّة البشريّة، وفيه معنى الثناء على الله تعالى وإضافة الجود والكرم إليه. (لو، ٨٧، ٣)
- ليس من المقصود من الدعاء الإعلام، بل إظهار الذلّة والانكسار والاعتراف بأنّ الكل من الله سبحانه وتعالى. (لو، ٩١، ٩)
- الصلاة: الدعاء، يقال في اللغة صلّى عليه، أي دعا له، وهذا المعنى غير معقول في حق الله تعالى فإنّه لا يدعو له، لأنّ الدعاء للغير طلب نفعه من ثالث. (مفا٢٥، ٢٢٧، ١٥)

دعوى

- الدعوى إسم يقوم مقام الإدعاء، ومقام الدعاء. (مفا١٤، ٢١، ١٨)

دفع بتعميم الدلالة

- أمّا الدفع بتعميم الدلالة: فمثل: أن يأتي المستدلّ بدلالة عامّة أو مطلقة. فإذا قال المعترض بموجبها باعتبار أو حال أو في عين بدفع أن يقول: إنّ الدلالة عامّة أو مطلقة، فلا يجوز تخصيصها وتقييدها في

القول بالموجب. مثل: ما لو قال: إنّ القيام في الصلاة فرض في غير السفينة، فيجب في السفينة كسائر الفروض. فيقول المعترض: أنا أقول بموجبه. وهي ما إذا كانت السفينة واقفة. (ك، ١٠٩، ١٦)

دلائل الآفاق

- اعلم أنّا بيّنا أنّ دلائل وجود الله وقدرته إمّا أن تكون من دلائل الآفاق أو من باب دلائل الأنفس، أمّا دلائل الآفاق فالمراد كل ما هو غير الإنسان من كل هذا العالم وهي أقسام كثيرة... وأمّا دلائل الأنفس فالمراد منها دلالة أحوال بدن الإنسان ودلالة أحوال نفسه على وجود الصانع القادر الحكيم. (مفا٢٧، ٨٤، ٥)

دلائل إلهيات

- اعلم أنّا بيّنا أنّ دلائل الإلهيّات. إما التمسّك بطريقة الإمكان في الذوات أو في الصفات. أو التمسّك بطريقة الحدوث في الذوات أو في الصّفات، أو بمجموع الإمكان والحدوث في الذوات أو الصفات، فهذه طرق ستة، والطّريق المذكور في كتب الله تعالى المنزلة، هو التمسّك بطريقة حدوث الصّفات وتغيُّرات الأحوال. (مفا١٩، ٢٢٢، ١٥)

دلائل الأنفس

- اعلم أنّا بيّنا أنّ دلائل وجود الله وقدرته إمّا أن تكون من دلائل الآفاق أو من باب دلائل الأنفس، أمّا دلائل الآفاق فالمراد كل ما هو غير الإنسان من كل هذا العالم وهي أقسام كثيرة... وأمّا دلائل الأنفس فالمراد منها دلالة أحوال بدن الإنسان ودلالة أحوال نفسه على وجود الصانع القادر الحكيم. (مفا٢٧، ٨٤، ١٠)

دلائل التوحيد

- ثم إنّ سليمان عليه السلام لمّا تمّم دلائل التوحيد قال بعدها: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ (النمل: ٢٦). والمراد: أنّه لمّا بيّن افتقار السموات والأرض وسائر الأفلاك إلى مُدبِّر خالق؛ ذكر بعد ذلك أنّ كل ما كان جسمًا فهو مخلوق ومربوب؛ سواء كان عظيمًا أو صغيرًا؛ فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ (النمل: ٢٦)، فهذا مقام سليمان عليه السلام في تقرير دلائل التوحيد. (أسر، ٤٠، ٤)

دلائل الحاجب

- في دلائل الحاجب: أ - الحاجب الكثير الشعر يكون صاحبه كثير الهمّ والحزن وذلك لأنّ تكوّن الشعر إنّما هو من المادّة الدّخانيّة، فكثرة شعر الحاجب تدلّ على كثرة المادة الدّخانيّة التي في الدماغ، فتدلّ على استيلاء طبيعة السوداء على الدماغ وذلك يوجب الغمّ والحزن. ب - إذا كان الحاجب طويلًا ممتدًّا إلى الصّدغ فصاحبه تيّاه صلف. حـ - من كان حاجبه يميل من ناحية الأنف إلى أسفل ومن ناحية الصدغ إلى فوق فإنّه صلف أبله. (ف، ١٥٠، ١٥)

دلائل العلل

- أنواع دلائل العلل كأنواع دلائل سائر الأحكام فإنّ كون المعنى علّة، حكم من

أحكام الشرع. وذلك إمّا نص كقوله عليه السلام: "فلا إذًا" جوابًا عمّن سأله عن بيع الرطب بالتمر، بعد استنطاقه بقوله: أينقص الرطب إذا جفّ؟ والأصل في كلمات التعليل: اللام. وغيرها ملحق بها. وإمّا ظاهر، مثل تعليق الحكم وربطه باسم مشتقّ من وصف، كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥) وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) بشرط إخالة الوصف ومناسبته، ومثل: ترتيب الجواب على السؤال، وسائر وجوه التنبيهات. (ك، ٩٧، ٥)

دلائل العين

- في دلائل العين: إعلم أنّ أحوال العين تعتبر في وجوه فإنّه إمّا أن يكون المعتبر مقدارها وهو عظمها أو صغرها. وإمّا أن يكون المعتبر وصفها وهو كونها جاحظة أو غائرة، أو يكون المعتبر لونها وهو سوادها وسائر ألوانها، أو يكون المعتبر أحوال الجفن وهي كونها غليظة أو دقيقة أو مستوية أو منقلبة أو كثيرة الطرف أو قليلة الطرف. وإمّا أن يكون المعتبر كثرة حركات الحدقة وقلّتها. أو يكون المعتبر أحوال المآقي. أو يكون المعتبر مشابهتها لسائر الأشياء. أو يكون المعتبر ما يتركّب عن هذه الأحوال فهذه عشرة أنواع من الدلائل. (ف، ١٥١، ٨)

دلائل لفظيّة

- إنّ الدلائل اللفظيّة لا تكون قطعيّة لأنّها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الإشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعدم المعارض النقليّ والعقليّ، وكل واحد من هذه المقدّمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا. فثبت أنّ شيئًا من الدلائل اللفظيّة لا يمكن أن يكون قطعيًّا. (أس، ٢٢٢، ١)

- إنّ الدلائل اللفظيّة لا تفيد إلّا الظنّ. (مطل٩، ١١٨، ١٠)

- إنّ التمسّك بالدلائل اللّفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع. وإنّما قلنا: إنّ الدلائل اللفظيّة لا تفيد اليقين، لأنّ الدلائل اللفظيّة مبنيّة على أصول كلها ظنّية، والمبني على الظني ظنّي، وإنّما قلنا إنّها مبنيّة على أصول ظنّية، لأنّها مبنيّة على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يُعْلم بلوغهم إلى حدّ التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضًا فهي مبنيّة على عدم الاشتراك وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان، وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنّية، وأيضًا فهي مبنيّة على عدم المعارض العقلي، فإنّه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معًا، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأنّ أصل النّقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معًا، لكن عدم المعارض العقلي مظنون، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقليّة على خلاف هذه الظواهر، فثبت أنّ دلالة هذه الدلائل النقليّة ظنّية، وأمّا أنّ الظنّي لا يعارض اليقيني فلا شكّ فيه. (مفا٢، ٥٧، ٧)

دلائل نقليّة

- اختلف العقلاء في أن التمسّك بالدلائل النقليّة هل يفيد اليقين أم لا. قال قوم إنّه لا يفيد اليقين البتّة وذلك لأنّ التمسّك بالدلائل النقليّة موقوف على مقدّمات عشر كل واحد منها ظنّيّ، والموقوف على الظنّيّ أولى بأن يكون ظنيًّا. (أر، ٤٢٤، ١٤)
- ربما إقترن بالدلائل النقليّة أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعيّة المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين. (أر، ٤٢٦، ٩)

دلالات الألفاظ

- الكلمة هي اللفظة المفردة الدالّة بالاصطلاح على معنى، وهذا التعريف مركّب من قيود أربعة: فالقيد الأول كونه لفظًا، والثاني كونه مفردًا، والثالث كونه دالًّا وهو احتراز عن المهملات، والرابع كونه دالًّا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على أن دلالات الألفاظ وضعيّة لا ذاتيّة. (مفا١، ٢١، ١٦)
- لا يمكن القطع بأنّها (دلالات الألفاظ) حصلت بالاصطلاح، خلافًا للمعتزلة. (مفا١، ٢٣، ١)
- للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدلّ على المعاني، لأنّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين: الأول: أنا إذا رأينا جسمًا من البعد وظننّاه صخرة قلنا إنّه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظننّاه طيرًا قلنا إنّه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنّه إنسان فقلنا إنّه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصوّرات الذّهنية يدلّ على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنيّة لا الأعيان الخارجة، الثاني: أنّ اللفظ لو دلّ على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديمًا حادثًا معًا، وهو محال، أمّا إذا قلنا إنّها دالّة على المعاني الذّهنية كان هذان القولان دالّين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين، وذلك لا يتناقض. (مفا١، ٢٣، ٢٠)

دلالة

- الدلالة إمّا أن تراد لذاتها، أو لشيء آخر يتوقّع أن يكون من جهة المخاطب. والتي تراد لذاتها هي الأخبار، أمّا على وجهه، أو محرّفًا عنه إلى صيغة التمنّي والتعجّب، أو غير ذلك. فما هو في قوّة الأخبار، أنّك إذا قلت: ليتك تأتيني، استشعر من هذا: أنّك مريد لإتيانه، والذي يراد لشيء يتوقّع كونه من المخاطب، فأمّا أن يكون ذلك دلالة أو فعلًا غير الدلالة، فإن أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهامًا، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة، فهو من المساوي: التماس، ومن الأعلى للأدنى: أمر ونهي، ومن الأدون للأدنى: دعاء. (شر١، ١١٩، ١١)
- الدلالة: هي ما يتوصّل بالنظر الصحيح فيه إلى علم ما لم يُعلم، في مستقرّ العادة، اضطرار. ويقال: هي ما يؤدّي النظر الصحيح فيه إلى العلم بزائد عليه. (ك، ١٩، ١١)
- الدلالة: معلوم يكون على وجه يؤدّي النظر

الصحيح فيها إلى علم بزائد عليها. وتنقسم إلى عقليّة وعاديّة ووضعيّة. (ك، ٧٥، ٤)

- إن شئت قلت: الدلالة. إمّا أصل، أو معقول أصل، أو إستصحاب حال. فالأصل: هو الكتاب والسنّة. ومعقول الأصل: هو الأقيسة. واستصحاب الحال: هو الأصل الثابت قبل السمع. (ك، ٧٦، ٥)

دلالة الألفاظ

- دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتيّة حقيقيّة، خلافًا لعبّاد، لنا (الرازي) أنّها تتغيّر باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيّات لا تكون كذلك. (مفا١، ٢٢، ٩)
- لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به. (مفا١، ٢٢، ٢٠)
- دلالةُ الألفاظ على معانيها ظنّية لأنها موقوفة على نقلِ اللّغات، ونقل الإعرابات والتصريفات، مع أنّ أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادًا، ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظّن، وأيضًا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارضِ العقلي، فإنّ بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شكّ أنّ اعتقاد هذه المقدّمات ظنٌّ محض، والموقوف على الظنّ أولى أن يكون ظنًّا. (مفا١، ٢٨، ٢٣)

دلالة التوحيد

- اعلم عيسى عليه السلام أوّل ما تكلّم شرح أمر التوحيد، فقال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ (مريم: ٣٠)، وشهادة حاله دالّة على صدق مقالته، وهذه الكلمة الواحدة كانت جامعة لكل المقاصد. أمّا دلالتها على التوحيد فإنّ إنطاق الطفل في زمان الطفوليّة لا يتأتّى إلّا من الإله القادر على كل المقدورات. وأمّا دلالتها على النبوّة ففي دلالتها على براءة أمّه من طعن اليهود: فإنه لا يليق بحكمة الحكيم تخصيص ولد الزنا بهذه الرتبة العالية والدرجة الشريفة. ثم إنّه عليه السلام بعد هذه الكلمة الوافية بتقرير كل الأغراض انتقل إلى بيان الشرائع فقال: ﴿ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مريم: ٣٠). (أسر، ٤٢، ١٠)

دلالة الجبهة

- في دلالة الجبهة: أ - من كان تقطّب الجبهة منه مائلًا إلى الوسط فهو غضوب لأنّ جبهة الرجل الغضبان هكذا. ب - من كانت جبهته صغيرة فهو جاهل لأنّ هذه الحالة تدلّ على أنّ البطن الأول من الدماغ صغير بالقياس إلى القدر الذي لا بدّ منه، وذلك يوجب دخول الآفة في الأفعال الدماغيّة التي هي الحفظ والفكر. جـ - من كانت جبهته عظيمة فهو كسلان أو غضوب لأنّ عظم الجبهة يحتمل أن يكون لكثرة المادة وحينئذٍ يكون كسلانًا، ويحتمل أن يكون لقوة الحرارة الغريزية الدماغية التي مقتضاها توسيع المنافذ وحينئذٍ يكون غضوبًا. د - من كانت جبهته كثيرة الغضون فهو صلف. هـ - من كانت جبهته منبسطة لا غضون فيها فهو مخاصم مُشاغِب. (ف، ١٥٠، ٢)

دلالة سمعيّة

- أمّا الدلالة السمعيّة: فما يستند في كونها

دلالة إلى قول حق، أو أمر واجب الإتباع. وهي إمّا قول وما يجري مجراه، وإمّا فعل وما يلحق به. وما يستند إلى أحد هذه الأصول. وإذا انعدمت هذه الأدلّة يستمرّ ما كان قبله من حكم العقل أو حكم الشرع. (ك، ٧٥، ١٨)

دلالة عاديّة

- (الدلالة) العاديّة: ما كانت على وجوه هي عليها على الاطراد، مع جواز الزوال عنها على بعد، يدلّ لأجل ذلك على مدلولاتها. مثل: دلالة الغيم الرطب على المطر في أوانه، ومماسّة النار زمانًا عديدًا لما يقبل أثرها على حصول الاحتراق فيه، وكدلالة قرائن الأحوال على مقاصد المخاطبين. ودلالة المعجزات على صدق الأنبياء، من قبيل الدلالة العاديّة. (ك، ٧٥، ٩)

دلالة عقليّة

- الدلالة العقليّة: تدلّ على مدلولاتها لذواتها وصفاتها الحقيقيّة، بحيث لا يصحّ وجودها غير دالّة. كدلالة تخصّص الجائز بالوجود على المخصّص، ودلالة الفعل المحكم بإحكامه على كون فاعله عالمًا. (ك، ٧٥، ٦)

دلالة اللفظ على المعنى

- في أقسام دلالة اللفظ على المعنى: وهي: إمّا أن تكون وضعيّة، أو عقليّة. فالوضعيّة كدلالات الألفاظ على المعاني الّتي هي موضوعة بإزائها، كدلالة الحجر والجدار والسّماء والأرض على مسمّياتها، ولا شكّ في كونها وضعيّة، وإلّا لامتنع اختلاف دلالتها باختلاف الأوضاع. وأمّا العقليّة فإمّا على ما يكون داخلًا في مفهوم اللّفظ كدلالة لفظ البيت على السّقف الذي هو جزء مفهوم البيت - ولا شكّ في كونها عقليّة، لامتناع وضع اللفظ بإزاء حقيقة مركّبة، ولا يكون متناولًا لأجزائها، وإمّا على ما يكون خارجًا عنه كدلالة لفظ السقف على الحائط. فإنّه لمّا امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة كان اللّفظ المفيد لحقيقة السقف مفيدًا للحائط بواسطة دلالته على الأول. فتكون هذه الدلالة عقلية. (نها، ٨٧، ٢)

- إنّ دلالة اللفظ على المعنى تارةً تكون وضعيّة، وتارةً تكون عقليّة معنويّة، وأنّ المعنويّة ليست دلالة نفس الصيغة على معناها، بل دلالة معناها على معنى آخر. وقد ذكرنا أنّ الكناية والمجاز والاستعارة داخلة في هذا القسم. (نها، ١٠٥، ١)

دلالة لفظيّة

- قول القائل: لا تقل لفلان أفٍ، مثَلٍ يضرب للمنع من كل مكروه وأذية وإن خفّ وقلّ. واختلف الأصوليون في أنّ دلالة هذا اللّفظ على المنع من سائر أنواع الإيذاء دلالة لفظيّة أو دلالة مفهومة بمقتضى القياس. قال بعضهم: إنّها دلالة لفظيّة، لأنّ أهل العرف إذا قالوا لا تقل لفلان أف عنوا به أنه لا يتعرّض له بنوع من أنواع الإيذاء والإيحاش، وجرى هذا مجرى قولهم فلانٌ لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا في أنّه بحسب العرف يدلّ على أنّه لا يملك شيئًا. والقول الثاني أنّ هذا اللفظ إنما يدلّ على المنع من سائر أنواع

الإيذاء بحسب القياس الجلي، وتقريره أنّ الشّرع إذا نصّ على حُكْم صورةٍ وسَكَت عن حُكْم صورة أخرى، فإذا أردنا إلحاق الصّورة المسكوت عن حكمِها بالصّورة المذكور حُكمَها فهذا على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت أولى من ثبوته في محل الذّكر مثل هذه الصورة، فإن اللّفظ إنما دلّ على المنع من التأفيف، والضرب أولى بالمنع من التأفيف، وثانيها: أن يكون الحكم في محلّ السكوت مساويًا للحكم في محلّ الذّكر، وهذا هو الذي يسمّيه الأصوليون القياس في معنى الأصل، وضربوا لهذا مثلًا وهو قوله عليه السلام "من أعتق نصيبًا له من عبد قوم عليه الباقي" فإنّ الحكم في الأمَة والعبد متساويان. وثالثها: أن يكون الحكم في محل السكوت أخفى من الحكم في محل الذّكر وهو أكبر القياسات. (مفا٢٠، ١٨٩، ١١)

- إنّ المقصود من الأبحاث المتعلّقة بالدّلالة اللّفظيّة منحصر في أمرين: أحدهما: استقصاء القول في أنّ الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودهما إلى الدّلالة اللّفظية. والآخر في بيان أنّ الفصاحة، وإن كانت غير عائدة إلى الدّلالة اللّفظيّة، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللّفظ وإلى دلالته الوضعيّة ما يفيد الكلام كمالًا وزينة وجمالًا، ثم تعديد تلك الأمور وتفصيلها وتحصيلها. (نها، ٩٣، ١٣)

دلالة المطابقة

- إنّ اللفظ إذا أفاد معنى فإمّا أن يفيده ابتداءً وإمّا أن يفيده بواسطة معناه، فإن أفاده ابتداء فهو الدلالة اللفظيّة وهو المُسمّى بدلالة المطابقة، وإنْ أفاده بواسطة معناه فذلك هو أن يكون معناه مستلزمًا لأمر من الأمور استلزامًا قطعيًّا أو ظاهرًا، فعند سماع ذلك اللفظ يصير معناه مفهومًا ثم ينتقل الذهن من معناه إلى لازمه، وأمّا إن لم يكن اللفظ موضوعًا للشيء ولا يكون المفهوم من اللفظ مستلزمًا لشيء آخر استلزامًا قطعيًّا ولا ظاهرًا كان اللفظ مع معناه منقطعًا عن ذلك الشيء أجنبيًّا عنه، ومثل هذا يمتنع أن يصير مفهومًا من ذلك اللفظ والعلم به ضروري - وهذا هو الدليل القوي في إثبات ما ذكرته من الحصر. (منا، ٤، ٢)

دلالة معنويّة

- إنّ الدلالة المعنويّة عبارة عن دلالة الملزوم على اللازم الضروري أو لازمه الغالب. (منا، ٣٥، ٣)

دلالة المعنى

- دلالة المعنى هو أن يدلَّ اللفظُ على معنى، وذلك المعنى يستلزم سببًا آخر إمّا استلزامًا قطعيًّا وإمّا استلزامًا ظاهريًّا. (منا، ٥، ١١)

دلالة وضعيّة

- أمّا (الدلالة) الوضعيّة: فما يستند في دلالة على ما يدلّ عليه إلى وضع واضع، وإرادة مريد. وتنقسم لذلك إلى لغوية وإلى سمعيّة. فاللغات بأسرها وضعيّة. سواء قلنا: إنّها إصطلاحيّة أو توفيقيّة. (ك، ٧٥، ١٥)

دلوك

- إنّ عندنا الدّلوك عبارة عن الميل والتغيّر، وهذا المعنى حاصل في الغروب، فكان الغروب نوعًا من أنواع الدّلوك، فكان وقوع لفظ الدّلوك على الغروب لا ينافي وقوعه على الزوال، كما أن وقوع لفظ الحيوان على الإنسان لا ينافي وقوعه على الفرس. (مفا٢١، ٢٦، ١٦)

دليل

- إنّ الدليل إمّا أن يكون عقليًّا بجميع مقدّماته أو نقليًّا بجميع مقدّماته، أو يكون مركّبًا من القسمين، أمّا إن كان عقليًّا بجميع مقدّماته، فإن كان جميع مقدّماته يقينيّة كانت النتيجة أيضًا يقينيّة، إذ اللازم عن المقدّمات الحقّة لزومًا حقًّا لا بدّ وأن يكون حقًّا، وأمّا إن كانت المقدّمات بأسرها ظنيّة أو كان بعضها يقينيًّا وبعضها ظنيًّا كانت النتيجة لا محالة ظنيّة، لأنّ الفرع لا يكون أقوى من الأصل، فإذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيًّا كان الفرع أولى بأن يكون كذلك. (أر، ٤٢٣، ٢٤)

- الدليل الذي يكون نقليًّا بجميع مقدّماته فهذا محال لأنّ الاستدلال بالكتاب والسنّة موقوف على العلم بصدق الرسول، وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية وإلّا وقع الدور، بل هو مستفاد من الدلائل العقليّة، ولا شكّ أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي، فثبت أنّ الدليل الذي يكون نقليًّا بجميع مقدّماته محال باطل. (أر، ٤٢٤، ٧)

- العرب كانوا يُسمّون الدليل إذا بلغ الغاية والجودة خِرّيتًا، قال أهل اللغة هذا اسم مشتقّ والمراد به أنّه يبصر في مثل خَرت الإبرة لجودة حسّه وقوة خياله. (ف، ١٠٣، ١٦)

- الدليل: في وضع اللسان: المعنى الدالّ. وفي عرف النظّار: معناه: الدلالة - وقد سبق حدّها. (ك، ١٩، ١٤)

- الدليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. (مح، ٤٤، ٢٨)

- الدليلِ: القدْر المشترَكُ بينَ ما يفيدُ الظنَّ، وبين ما يفيدُ اليقينَ. (محص٢، ٦٢، ١١)

- الدليل: إمّا أن يكون هو العلّة كالإستدلال بمماسّة النار على الإحتراق، أو المعلول المساوي كالإستدلال بحصول الإحتراق على مماسّة النار. (مع، ٢١، ٥)

- إنّ عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول. (مفا٢، ١٥٧، ١١)

- إنّ عدم البيّنة بعدم الدلائل على ذلك لا يدلُّ على عدم المدلول، ومن الناس من يحتجّ بعدم الدليل على عدم المدلول. (مفا٢١، ٩٨، ٢٠)

دليل التمانع

- في حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد، إعلم: أنّهم ذكروا أنواعًا من الدلائل. أقواها دليل التمانع. فقالوا: لو قدّرنا إلهين قادرين على جميع الممكنات، ثم أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، فإمّا أن يحصل المراد معًا، أو يحصل أحدهما دون الآخر. والأقسام الثلاثة باطلة، فكان القول بوجود الإلهين باطلًا. أمّا الحصر فظاهر، وأمّا أنّه يمتنع حصول

المرادين معًا، فلأنّه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة: متحرّكًا وساكنًا معًا. وهو محال. وأمّا أنّه يمتنع حصول المرادين معًا، فالدليل عليه: أنّ المانع من حصول مراد هذا، ليس مجرّد كون الثاني قادرًا، وإنّما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني، والحكم لا يحصل إلّا عند حصول العلّة، فامتناع مراد هذا، معلّل بحصول مراد ذاك، وامتناع حصول مراد ذاك معلّل بحصول مراد هذا، فلو امتنع المرادان معًا، لزم حصول المرادين معًا، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعًا من حصول الآخر، فيثبت: أن امتناع كل واحد منهما، يوجب حصول كل واحد منهما، وما أفضى نفيه إلى ثبوته كان باطلًا فالقول بامتناع المرادين معًا، وجب أن يكون باطلًا. (مطل٢، ١٣٥، ٤)

دليل الخطاب

- دليل الخطاب: ثبوت نقيض حكم اللفظ فيما باين محل النطق، في الوصف الذي رُبط حكم اللفظ به نطقًا. أو إفادة اللفظ نقيض حكمه فيما باين محل النطق في الوصف الذي دلّ على ارتباط الحكم الصريح به نطقًا. ويمكن أن يقال: هو مباينة المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم المربوط به، نطقًا. بالوصف الذي باينه فيه. مثل: معرفة انتفاء "الزكاة" في "المعلوفة" مستندة إلى ثبوتها في السائمة. فإن علم ثبوتها بقوله عليه السلام: "في الإبل السائمة زكاة" والسوم وصف، وهو نقيض العلف. والحكم تعلّق به ذكرًا. فإن السائمة مشتقّة منه. (ك، ٤٠، ٤)

دليل سمعي

- أمّا (الدليل) السمعيّ المحض، فمحال. لأنّ خبر الغير ما لم يُعرّف بالعقل صدقه لم يُفِدْ، وأمّا المركّب فظاهر. (مح، ٤٥، ٧)

دليل عقلي

- أمّا (الدليل) العقليّ فلا بدّ وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف، فإن لم يحصل من الطرف الآخر فهو والإستدلال بالمشروط على الشرط، كالإستدلال بالعلم على الحياة، وإن حصل من الآخر، فهو الإستدلال بالعلّة المعيّنة على المعلول المُعيَّن، والمعلول المُعيَّن على العلّة المطلقة أو المُعيَّنة إن ثبت التساوي بدليل منفصل، أي بأحد المعلولين على الثاني، وهو مركّب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين. (مح، ٤٥، ٢)

دليل على الحصر

- في إثبات حدوث الأجسام وهو أنّا (الرازي) نقول: الأجسام لو كانت أزليّة لكانت في الأزل إمّا أن تكون متحرّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان. فالقول بكونها أزليّة باطل فتفتقر في تقرير هذا البرهان إلى إثبات مقدّمات ثلاث: - المقدّمة الأولى في إقامة الدليل على الحصر - فنقول الدليل عليه أنّ كل ما كان متحيّزًا فلا بدّ وأن يكون مختصًّا بحيّز مُعيّن، والمراد منه أنّه لا بدّ وأن يكون بحيث يصحّ أن يشار إليه بأنّه ههنا أو هناك - إذا عرفت هذا فنقول إنّه في الأزل إمّا أن يكون باقيًا في حيّز واحد أو لا يكون كذلك

بل يكون منتقلًا من حيّز إلى حيّز، والأول هو الساكن، والثاني هو المتحرّك، فثبت أنّ الجسم لو كان أزليًّا لكان في الأزل إمّا أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا - المقدمة الثانية - في إقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحرّكة وتدلّ عليه وجوه - الأوّل أنّ الحركة ماهيّتها وحقيقتها أنّها انتقال من حالة إلى حالة، والانتقال من حالة إلى حالة لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بحصول الحالة المنتقل عنها، فإذًا حقيقة الحركة من حيث أنّها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وحقيقة الأزل من حيث أنّها هذه الحقيقة تنافي المسبوقيّة بالغير، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محالًا ممتنعًا لذاته. (أر، ١٣، ٢٤)

دليل لفظي

- الدليل اللفظيّ لا يفيد اليقين إلّا عند تيقين أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الإشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجّح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المُنتج ظنّيًّا فما ظنّك بالنتيجة. (مح، ٤٥، ٩)

دليل النبوّة

- إنّ دليل النبوّة ليس هو الفعل الخارج للعادة فقط بل هو الفعل مقرونًا بدعوى النبوّة مع عدم المعارضة، وهذا المجموع لا يحصل لغير الأنبياء فلا يلزم سقوط وقعها. (أر، ٣٨٨، ٨)

دليل ومدلول

- الدليل والمدلول إمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا. إذا استدللنا بشيء على شيء فإمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا يكون. والأوّل على قسمين، لأنّه إمّا أن يُستدلّ بالعامّ على الخاصّ وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء. وأمّا الثاني فلا يمكن الإستدلال بأحدهما على الآخر إلّا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدلّ بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أنّ المناط هو المشترك، ثم يستدلّ بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء، وهو في الحقيقة مركّب من القسمين الأولين. (مح، ٤٥، ١٩)

- أمّا قضية الدليل والمدلول فمسيلمة وإن لم تقم الدّلالة على نبوّته، لكن قامت الأدلّة على كفره وكذبه، فالأدلّة هنا حاصلة غير مفقودة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ هناك وإن لم يقم الدليل على أنّا لسنا كذلك من مشاركتنا لعيسى في حلول الرّب تعالى فينا لكن لم يقم الدليل أيضًا على عكسه، فيبقى الأمر مشتركًا بيننا وبين عيسى عليه السلام على رغمكم. (منظ، ٤٩، ١٢)

دماغ

- يجب أن تعلم أنّ مبدأ القوّة الناطقة هو الدماغ، ومعدن القوة الغضبيّة هو القلب،

ومعدن القوّة الشهوانيّة هو الكبد. (ف، ١١٩، ١٢)

دنيا

- الآخرة صفة الدّار الآخرة، وسمِّيت بذلك لأنّها متأخّرة عن الدّنيا، وقيل للدنيا دُنيا لأنها أدنى من الآخرة. (مفا٢، ٣٢، ٢٨)

دهر

- أمّا الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل إن اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعيّة هي الدهر، وإن اعتُبِر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد. (مب١، ٦٧٩، ٦)
- نسبة التغيّر إلى المُتغيِّر هو الزمان، ونسبته إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. (مح، ٧٣، ٧)
- إنّ المدّة في ذاتها: جوهر باق، فإن لم يقارنه شيء من الحوادث، فهناك حصل الدوام الواحد، والاستمرار الواحد، من غير فرض تبدّل أحوال، ومن غير حصول تغيُّر صفة. وذلك هو المسمّى بالدهر والأزل والسرمد. وأمّا إن قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة، فحينئذٍ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث المتعاقبة، مع وجود تغيُّرات في نسب ذلك الشيء، وفي إضافاته الخارجة عن ماهيّته. فلهذا السبب يظنّ في ذات المدّة: أنّه أمر سيّال منقض. وليس الأمر كذلك، وإنّما السيلان والتقضّي يحصلان في نسب ذلك الشيء، وإضافاته العارضة لجوهره. (مطل٤، ٢٠٠، ٦)
- إنّ الأقرب عندنا (الرازي) في المدّة والزمان هو مذهب أفلاطون. وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيّر، سمّيناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات، فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة له حاصلة معه فذاك هو الزمان. (مطل٥، ٩١، ١٦)
- الدهر والسرمد: فهما اسمان لجوهر هذا الشيء حال كونه خاليًا عن مقارنة الحادثات والتغيّرات. فصار المفهوم منها كالمضاد للمفهوم من الزمان. (مطل٥، ١٠٥، ١١)
- معنى قوله صلّى الله عليه وسلّم: "لا تسبوا الدّهر فإنّ الدّهر هو الله" أي الدّهر هو الذي يفهم منه القبليّة والبعديّة، والله تعالى هو الذي يفهم منه ذلك، والبعديّة والقبليّة حقيقة لإثبات الله، ولا مفهوم للزمان إلّا ما به القبليّة والبعديّة، فلا تسبُّوا الدهر فإنّ ما تفهمونه منه لا يتحقّق إلّا في الله وبالله، ولولاه لما كان قبل ولا بعد. (مفا٢٨، ٣٠٤، ١٩)

دهر داهر

- إنّ الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب "الإمام أفلاطون" وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرّأة عن التغيّر، سمّي بالسرمد. من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات. فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات متقارنة معه، فذاك هو المسمّى بالزمان. وأما قول "أرسطو" بأن

الزمان مقدار الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده. وأمّا مذهب "الإمام أفلاطون" فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد. ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس إلّا عند الله سبحانه وتعالى. (شر٢، ١٤٨، ٢٥)

دهريّة

- الدّهريّة الذين لا يعترفون بوجود مؤثّر في العالم. (مفا٢٣، ١٨، ١١)

دواعٍ

- تفسير الدواعي: هو أنّ الإنسان إذا علم أو ظنّ، أو اعتقد، أنّ له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة، فعند حصول أحد هذه الثلاثة، يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، فإنّ عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل وأمّا إن علم، أو ظنّ، أو اعتقد أنّ له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة، فعند حصول هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتّب على حصول تلك النفرة، مع سلامة الأعضاء: التّرْك. وهذا هو المراد بالداعي. (مطل٣، ٩، ٥)

- الدواعي ليست من باب التصوّرات، بل من باب التصديقات، فإنّه ما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل الفلاني على نفع زائد، لم يحصل الداعي إلى الفعل، وما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل على ضرر زائد، لم يحصل الداعي إلى التّرْك. فثبت إنّ الدواعي والصوارف من باب التصديقات، لا من باب التصوّرات. (مطل٣، ١٣، ٦)

- إنّ الدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في أنفسها، بل الدواعي والصوارف هي اعتقاد حصول المصالح الراجحة أو المفاسد الراجحة. (مطل٣، ٣١، ١٧)

- إنّ الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين: منها ما يحصل في القلب بإيقاع العبد، ومنها: ما يحصل فيه ابتداء بتخليق الله تعالى. والدليل على صحة القول بالقسم الأول: إنّا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث، فقد يكون الواحد منا راغبًا في شيء من الأشياء، وفي عمل من الأعمال، ثم إنّه يسعى ويجتهد ويزيل عن قلبه تلك الرغبة، وذلك الميل. وهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه. وأمّا الدليل على صحة القول بالقسم الثاني. فهو إنّ قدرتنا على تغيير الداعية الحاصلة في القلب، لا يمكن أن تسبق داعية أخرى، فلو كانت تلك الداعية أيضًا منا، افتقرنا في تغيير تلك الداعية إلى داعية أخرى. ولزم التسلسل وهو محال. فيثبت: أنّ الأحوال الحادثة في القلوب ترتقي إلى داعية ضروريّة حاصلة بتخليق الله تعالى، ويتفرّع عليها داعية ثانية، ويتفرّع على تلك الداعية الثانية دواعي بالغة ما بلغت، ويكون تعلُّق كل داعية بما قبلها تعلّقًا واقعًا على سبيل الوجوب واللزوم. (مطل٣، ٦١، ٥)

- إنّ الدواعي إلى الدنيا كثيرة، وهي الحواس الباطنة والظاهرة وهي عشرة والشهوة والغضب والقوى الطبيعيّة السبعة، فالمجموع

تسعة عشر واقفون على باب جهنّم البدن، وكلّها تدعو إلى الخلق والدنيا واللذّة الحسيّة. (مفا٢٦، ١٩٧، ٢٤)

دوام ولا دوام

- أمّا بحسب الدوام، واللادوام، فنقول: الدائم إمّا أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف. أمّا الدائم بحسب الذات فإمّا أن يكون دائمًا مع بيان كونه ضروريًا، أو مع بيان كونه غير ضروريّ، أي مع بيان كونه دائمًا مع السكوت عن كونه ضروريًا أو غير ضروريّ. وأيضًا: الدائم حسب الوصف إمّا أن يبيّن كونه دائمًا بحسب الذات، أو يبيّن كونه غير دائم بحسب الذات، أو يبيّن كونه دائمًا بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائمًا بحسب الذات أم لا. فهذه ستة. وأيضًا: اللادائم هو الحكم الذي يثبت بشرط اللادوام. وهذا إمّا أن يبيّن كونه ضروريًا في ذلك الوقت، أو كونه غير ضروريّ، أو يبيّن الدوام مع السكوت عن كونه ضروريًا، أو غير ضروريّ، أو لا يبيّن شيء من ذلك ... مع تلك الستة: تسعة. وأيضًا: المحمول الذي لا يدوم بدوام الذات للموضوع. إمّا أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات، أو لا يكون كذلك، أو يكون قد يبيّن كونه لا دائمًا بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل. فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر. وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشرة المذكورة: ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديًا لا ضروريًا، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقًا عامًا. فهذه اعتبارات في الجهات. وإذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين، ثم إذا أخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل أيضًا حمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين، وحينئذٍ يصير عدد القضايا المعدودة صغرى، احتمل ضمّ كل واحد من التسعمائة إليها على سبيل الكبرى، وحينئذٍ يصير عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركّبة: ما يحصل من ضرب تسعمائة في تسعمائة. واعلم: أنّه يمكن أن نزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة، كما ذكرنا في كتاب "الهدى" وحينئذٍ يزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة. فثبت: أن هذا البحث يجري مجرى البحث عمّا لا نهاية له. وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر وإهمال البقية أولى من العكس، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة. (شرا، ١٨٢، ١٨)

دور

- من مقدّمات برهان إثبات واجب الوجود نفي الدور، والدور هو أن يحصل موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علّة لوجود الآخر. (أر، ٨٠، ٣)
- الدور هو أن يحتاج الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول أمّا بواسطة أو بغير واسطة. (مب١، ٤٦٩، ١٢)

دُوَلة

- المداولة نقل الشّيء من واحد إلى آخر، يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى:

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧) أي تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبًا، ويقال: الدّنيا دول، أي تنتقل من قوم إلى آخرين، ثم عنهم إلى غيرهم، ويقال دالّ له الدهر بكذا إذا انتقل إليه، والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها، فيوم يحصل فيه السرور له والغمّ لعدوه، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقرّ أثر من آثارها. (مفا٩، ١٥، ٨)

- الدّولة إسم للشيء الذي يتداوله القوم بينهم، يكون كذا مرّة وكذا مرّة، والدّولَة بالفتح انتقال حال سارّة إلى قوم عن قوم، فالدُولة بالضم إسم ما يُتداول، وبالفتح مصدر من هذا، ويستعمل في الحالة السارّة التي تحدث للإنسان، فيقال هذه دولة فلان أي تداوله، فالدولة إسم لما يتداول من المال، والدولة إسم لما ينتقل من الحال. (مفا٢٩، ٢٨٥، ٢٥)

دَيْن

- الدَّيْن: كل مال مستحقّ الأداء، غير متخصّص لعين. ويقال: فعل مستحقّ في جنس مال غير مُعيَّن. (ك، ٥٨، ١٦)

- القرض غير الدَّيْن، لأنّ القرض أن يقرض الإنسان دراهم، أو دنانير، أو حبًّا، أو تمرًا، أو ما أشبه ذلك، ولا يجوز فيه الأجل والدَّيْن يجوز فيه الأجل، ويقال من الدّين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل، ودان يدين إذا أقرض، ودان إذا استقرض. (مفا٧، ١٠٨، ١١)

- إنّ الدين قد يراد به الحساب. يقال: الكيِّس من دان نفسه أي حاسبها. (مفا١٦، ٥٣، ٨)

دِين

- اعلم أنّ الدين هو: الانقياد والخضوع. قال عليه السلام في دعواته: "يا من دانت له الرقاب". أي خضعت. فقوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ (الزمر: ٣). أي: له الخضوع والخشوع لا لغيره. وإنّما يكون كذلك إذا كان واحدًا في إلهيّته، إذ لو وجد إلّهان لكان كما أنّ الخضوع لأحدهما حاصل كان أيضًا حاصلًا للثاني، فلا يمكن حصر ثبوت الخضوع إلّا لله فقط، فالحصر دلّ على أنّه لا إله سواه، ولا معبود إلّا إيّاه. (أسر، ٨٧، ٢)

- ﴿وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا﴾ (النحل: ٥٢) الدين ههنا الطاعة، والواصب الدائم. يقال: وصَبَ الشيء يصبُ وصوبًا إذا دام، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ (الصافات: ٩) ويقال: واظبَ على الشيء وواصبَ عليه إذا داوم، ومفازةٌ واصبةٌ أي بعيدةٌ لا غاية لها، ويقال للعليل واصب، ليكون ذلك المرض لازمًا له. (مفا٢٠، ٤٩، ١٥)

- قلنا المراد من الدّين ما لا يختلفون فيه من معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وأما الشّرائع فإن الاختلاف فيها لا يسمّى اختلافًا في الدين. (مفا٢٣، ١٠٤، ٢٩)

- الدِّين بمعنى الجزاء مستعمل كقولهم كما تُدين تُدان، وقيل الدّين هو الحساب كقوله ذلك الدّين القيّم أي الحساب الصحيح. (مفا٢٣، ١٩٤، ٨)

دين حق

- إنّ الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر، والنظر لا معنى له إلّا ترتيب المقدّمات لتوصل بها إلى النتائج، وتلك المقدّمات إن كانت نظريّة افتقرت إلى مقدّمات أخر ولزم الدور، أو التسلسل، وهما باطلان فوجب انتهاء النظريّات بالآخرة إلى الضروريّات، وكما أنّ المقدّمات يجب انتهاؤها إلى الضروريّات فترتيب المقدّمات يجب انتهاؤها أيضًا إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقامات تعلم صحتها بضرورة العقل، وإلى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل، وجب القطع بأنّ العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج، فأمّا إذا عرض له سبب خارجي، فهناك يحصل الغلط فثبت أنّ ما بالذات هو الصواب وما بالعَرَض هو الخطأ، وما بالذات أقدم مما بالعَرَض بحسب الإستحقاق وبحسب الزمان أيضًا، هذا هو الأظهر، فثبت أنّ الأولى أن يقال: كان الناس أمّة واحدة في الدين الحق، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد، فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير إليه. (مفا٦، ١٢، ١٥)

ذ

ذات

- الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما، فقول القائل ليس أحدهما أن يكون موصوفًا والآخر صفة أولى من العكس، إن كان المراد به أنّا لا نعرف ما به حصلت تلك الأولويّة فهذا مُسلَّم، ولكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه في نفسه، وإن أردتم به عدم الأولويّة في نفس الأمر فهذا غير مُسلَّم لأنّ الذات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهيّة فلعلّه حصلت هذه الأولويّة لنفس تلك الماهيّة وإن كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هذه الأولويّة فسقط هذا الكلام بالكلّية. (أر، ١٦٤، ٤)

- الذات والصفة لا بدَّ وأن يكون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى، إذ لو كانتا متساويتين في تمام الماهيّة، فحينئذٍ لم يكن كون إحداهما ذاتًا والأخرى صفة أولى من العكس. فثبت أنّ الذات والصفة يجب كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى. فنقول: تلك المخالفة الحاصلة بينهما إمّا أن تكون لأجل صفة أو لا لأجل صفة؟ والأول باطل. لأنّا بيّنّا أنّ كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منهما مخالفًا للآخر. فلو علّلنا كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى بقيام الصفة بها، لزم الدور وهو محال. فثبت: أنّ كون الذات والصفة مختلفين ليس معلّلًا لشيء من الصفات، بل هو لعين حقيقتهما، ولنفس ماهيتهما. (مطل١، ٣١٤، ٣)

- الذات: إعلم أنّ هذه اللفظة وضعت للدلالة على اختصاص شيء بشيء آخر. يقال: امرأة ذات مال، وذات جمال، وماهيّة ذات كذا، وحقيقة ذات كذا. وتمام البيان فيه: أن ذوات الأشياء من حيث أنها تلك الذوات والحقائق مجهولة. لا يمكن تعريفها إلّا بصفاتها، فلهذا السبب يقال: حقيقة ذات كذا وكذا، حتى تصير تلك الصفة معرفة لتلك الحقيقة. ثم جعل لفظ الذات مفيد لتلك الماهيّة التي هي موصوفة بالصفات، فلا جرم دلّ لفظ الذات على الأمر الذي له صلاحية أن تكون هي موصوفة بالصفات. وهذا هو تفسير الذات، وأحقّ الذوات بهذا الاسم ذات الله - تعالى - لأنّه أكمل الذوات في القيام بالنفس عن المحل، وفي الاستغناء عن المحل والقابل. (مطل٣، ٢٤٦، ١١)

ذات الله تعالى

- ذات لله تبارك وتعالى تشارك الممكنات في الوجود وتمتاز عنها بتعيّنها وتشخّصها، وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك، فإذن ذاته تعالى مركّبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعيّن الذي امتاز عن غيره فيه. (ش١، ٢٠٧، ٦)

- ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنيّة عن المادّة منزّهة عن التغيّر ... إنّ كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته، فيلزم كونه تعالى عاقلًا ومعقولًا. (ش١، ٢١٤، ١)

ذات الإنسان

- إن الذات المخصوصة التي لكل إنسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شيء من أعضائه معلومًا، وذلك يقتضي أن تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل أعضائه. (ش١، ١٢١، ١٩)

ذات الصدور

- اعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور، وهي الأسرار والضمائر، وهي ذات الصدور، لأنّها حالة فيها مصاحبة لها، وصاحب الشّيء ذوه وصاحبته ذاته. (مفا٩، ٥٠، ٧)

ذات مخصوصة

- إن الإنسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل أعضائه، أمّا المقام الأول فهو المقصود ولا بدّ أولًا من تقديم مقدمة وهي إن للإنسان مراتب في الفطنة: فأولها أن يكون صحيح المزاج يحسّ بالمحسوسات ويعلمها، وثانيها حالة النوم فإنّه لا يبقى الفهم والحسّ الظاهر فيه صحيحًا، وثالثها حال السكر فإنّ الفطنة فيها أشد اختلالًا منها حال النوم لأن الحواس الباطنة مختلّة أيضًا في هذه الحالة، ورابعها أن يفرض الإنسان كونه بحيث لا يتّصل أجزاؤه ولا يتلامس أعضاؤه بل تكون أعضاؤه منفرجة ومعلّقة لحظة ما في هواء طلق فإن في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره. (ش١، ١٢١، ٣٣)

ذات مفردة

- إنّ ذاته سبحانه وتعالى ذات مفردة منزّهة عن جميع جهات التركيب وأنّ تلك الذات لعينها ولذاتها، مخالفة لسائر الذوات، وقبل الخوض في الدليل لا بدّ من تقديم مقدّمة وهي في بيان أنّ الشيء قد يخالف غيره لعينه ولذاته، من غير حاجة إلى صفة زائدة. (مطل١، ٣١٣، ١٠)

ذاتي

- إنّ الذاتيّ هو الأمر المنسوب إلى الذات، والمنسوب إلى الذات مغاير له. فإذا قلنا: الإنسان ذاتيّ. فإمّا أن يكون ذاتيًّا للإنسان، وهو محال. وإلّا لزم كون الشيء ذاتيًّا لنفسه، أو لهذا الإنسان، وهو باطل أيضًا. لأنّه إذا جعل الإنسان ذاتيًّا لهذا الإنسان من حيث إنّه هذا الإنسان المُعيَّن، لأنّ الإنسان المُعيَّن عبارة عن ماهيّة مركّبة عن الإنسان وعن العبد المشخّص، وعلى هذا التقدير يكون الإنسان جزءًا من ماهيّة هذا الإنسان، لا أنّه تمام ماهيّته. فثبت: أنّ الجمع بين كونه ذاتيًّا وبين كونه تمام الماهيّة: محال. (شرا١، ٦٥، ١)
- اعلم: أنّ التقسيم الصحيح أن يقال: الكلّي إمّا أن يكون تمام الماهيّة، وإمّا أن يكون جزء الماهيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن الماهيّة. وههنا دقيقة وهي أنّ ذلك الذي يكون جزء الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة، والذي يكون خارجًا عن الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة. ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهيّة، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهيّة أخرى، أو خارجًا عن ماهيّة أخرى. وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا تمام الماهيّة فهو المقول في جواب ما هو. وأما جزء الماهيّة فهو الذاتيّ.

وأما الخارج عن الماهيّة فهو العَرَضي. إذا عرفت هذا فنقول: المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين. فإن كان الأول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة. كما إذا قيل: ما زيد؟ لست أقول: من زيد؟ فيقال: إنّه الحيوان الناطق. وإمّا إن كان المسؤول عنه بما هو أشخاصًا كثيرين، فإمّا أن يكون بعضها يخالف بعضًا بالماهيّة، أو لا يكون كذلك. (شرا، ٦٩، ٢٠)

- المنطقيون خصصوا إسم الذاتيّ بجزء الماهيّة، فالبسيط لا ذاتيّ له على هذا الإصطلاح، فلهذا السبب قالوا الذاتيّ هو الذي لا يمكن تصوّر الماهيّة إلّا بعد تصوّره (ل، ٣، ١٩)

- قد يطلق المنطقيون لفظ الذاتيّ على معنى آخر وهو كل وصف خارج عن الماهيّة يلحق الماهيّة بسبب أمر أعمّ منها كلحوق الحركة للأبيض، أو بسبب أمر أخص منها كلحوق الضحك للحيوان سواء كان ذلك الوصف أعمّ أو مساويًا أو أخصّ (ل، ٤، ٩)

ذاتي كلّي

- إنّ الذاتي الكلّي لا يصدر عنه شيء جزئيّ، وإنّه لا بدّ لذلك الجزئي من إرادة جزئية، وصاحب الإرادة الجزئية قوة جسمانية. (ش١، ١٨٥، ٢٠)

- إنّ الذاتي الكلّي لا يصدر عنه فعل جزئي وإن كان جسمانيًا إمتنع كونه مبدأ للحركة الدائمة. (ل، ١٠٢، ١٢)

ذاكرة

- لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة واسم خاص. فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيًا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيّما في مقدّم الدماغ. والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدّم لا سيّما في جانبها الأخير. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، وتخدمها قوة رابعة لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم وتركّب أيضًا الصور بالمعاني وتفصّلها عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيّز الزوج الذي في التجويف الأخير. (ش١، ١٤٥، ١٨)

ذبول

- ازدياد الكمّ إمّا أن يكون بسبب انضمام شيء من الخارج إليه وهو حركة النموّ أولًا بهذا السبب وهو حركة التخلخل. وأيضًا: انتقاص الكمّ إمّا أن يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول، أولًا بهذا السبب. وهو التكاثف. (شر٢، ٤٥، ٢٣)
- إذا ازداد الجسم بسبب إتّصال جسم آخر به: فإمّا أن تكون الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه أو متشبّهة بطبيعته، وإمّا أن لا تكون كذلك. فالأول هو النموّ وضدّه هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال. (مب١، ٥٧٣، ٧)

ذَرْع

- الذَّرع يوضع موضع الطّاقة، والأصل فيه البعير يذرع بيديه في سيره ذرعًا على قَدْرِ سعةِ خطوته، فإذا جُمّل عليه أكثر من طاقته ضاق ذَرْعه عن ذلك فضعف ومدّ عنقه، فجُعِل ضيق الذّرع عبارة عن قَدْر الوسْع والطّاقة. فيقال: ما لي به ذرع ولا ذراع أي ما لي به طاقة، والدّليل على صحّة ما قلناه أنّهم يجعلون الذّراع في موضع الذّرع فيقولون ضقت بالأمر ذراعًا. (مفا١٨، ٣١، ١٩)

- معنى الذَّرْعُ في اللغة التقدير بالذِراع من اليد، يقال ذَرْعُ الثوب يذرعه ذرعًا إذا قدّره بذراعه. (مفا٣٠، ١١٤، ١٧)

ذكاء

- الذكاء: وهو شدّة الحَدْس وكماله وبلوغه الغاية القصوى، وذلك لأن الذّكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق، وأصله من ذكّت النّار وذكّت الريح، وشاة مذكّاة أي مدرك ذبحها بحدّة السكين. (مفا٢، ٢٠٧، ٧)

- أصل الذكاء في اللغة إتمام الشيء، ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه، ومنه الذكاء في السن، وقيل: جرى المذكيات غلّاب، أي جرى المسنّات التي قد أسنّت، وتأويل تمام السنّ النهاية في الشباب، فإذا نقص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاء في السن، ويقال ذكّيت النار أي أتممت إشعالها. (مفا١١، ١٣٤، ٧)

ذِكْر

- اعلم أنّ الذكر على ثلاثة أقسام: ذكر باللسان وبالقلب وبالجوارح، فأمّا الذكر باللسان فهي الألفاظ الدالّة على التحميد والتسبيح، وأمّا الذكر بالقلب فعلى ثلاثة أنواع أحدها أن يتفكّر الإنسان في دلائل الذات والصفات. وثانيها: أن يتفكّر الإنسان في دلائل التكاليف من الأمر والنهي والوعد والوعيد، ويجتهد حتى يقف على حكمها وأسرارها، وحينئذٍ يسهل عليه فعل الطاعات وترك المحظورات. وثالثها أن يتفكّر الإنسان في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرّة من تلك الذرات كالمرآة المجلوّة المحاذية لعالم الغيب، فإذا نظر العبد بعين عقله إليها وقع شعاع بصره الروحاني منها على عالم الجلال، وهذا مقام لا غاية له وبحر لا ساحل له. وأما ذكر الله تعالى بالجوارح فهي أن تصير الجوارح مستغرقة في الطاعات وخالية عن المنهيات وبهذا التفسير سمّى الله تعالى الصلاة ذكرًا فقال: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩). (لو، ٥٣، ١٤)

- الذّكر: فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سُمّي ذلك الوجدان ذكرًا، فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقًا بالزوال لم يسمَّ ذلك الإدراك ذكرًا ولهذا قال الشاعر:

الله يعلم أني لست أذكره
وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجُعِلَ حصول النّسيان شرطًا لحصول الذّكر ويوصف القول بأنّه ذكرٌ لأنّه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). (مفا٢، ٢٠٤، ٢٢)

ذكرى

- أمّا الذكرى: فهي إشارة إلى الإرشاد إلى الأعمال الباقية الصالحة. (مفا١٨، ٨٠، ١٠)
- الفرق بين الهدى والذّكرى أنّ الهدى ما يكون دليلًا على الشيء وليس من شرطه أن يذكر شيئًا آخر كان معلومًا ثم صار منسيًّا، وأمّا الذكرى فهي الذي يكون كذلك، فكُتُبُ أنبياء الله مشتملة على هذين القسمين بعضها دلائل في أنفسها، وبعضها مذكرات لما ورد في الكتب الإلهيّة المتقدّمة. (مفا٢٧، ٧٧، ٢٢)

ذكور

- إنّ الذكور أصلب أبدانًا وأشدّ اكتنازًا والإناث أرخى أبدانًا. (ف، ١١٤، ٧)
- إنّ الذكور أقضف والإناث أكثر لحمية. (ف، ١١٤، ٩)
- إنّ الذكور أقوى شهوة وأكثر هضمًا وأسرع حركة وانتصابًا. (ف، ١١٥، ٢)
- إنّ الذكور أعظم نبضًا وأكثر شجاعة وإقدامًا على الأهوال وأشدُّ غضبًا. (ف، ١١٥، ٤)
- الذكور أقوى في الأفعال النفسانيّة من الأنثى، والمراد بالأفعال النفسانيّة جودة الذهن وحسن الرويّة والقدرة على تحصيل العلوم. (ف، ١١٥، ٦)

ذلاقة

- قال الخليل: الذّلاقة في المنطق إنّما هي بطرف أسلة اللّسان. وذلق اللّسان تحديد طرفيه كذلق السنان. وقال: ولا ينطلق طرف شباة اللّسان إلّا بثلاثة أحرف، وهي: الرّاء واللّام والنّون. ولهذا تسمّى هذه حروف الذّلاقة، ويلحق بها الحروف الشفهيّة، وهي ثلاثة أيضًا: الفاء والباء والميم. ثم قال: ولمّا ذَلُقت هذه الحروف الستّة، ومَذَلَ بهنّ اللّسان، وسَهُلت عليه في المنطق، كثرت في أبنية الكلام، فليس شيء من بناء الخماسيّ التّام مُعرّى منها. فإن وردت عليك كلمة خماسيّة أو رباعيّة معرّاة من حروف الذّلَق أو من الحروف الشفهيّة فاعلم أنّ تلك الكلمة محدَثة مبتدَعة ليست من كلام العرب. وقال أيضًا: العين والقاف لا تدخلان في بناءٍ إلّا حَسَّنتاه لأنّهما أطلق الحروف.. أمّا العين فأنصع الحروف جَرْسًا، وألذّها سماعًا، وأمّا القاف فأمتن الحروف وأصحّها جَرْسًا. فإذا كانتاهما أو إحداهما في بناء حَسُنَ البناء لنصاعتهما. فإذا كان البناءُ اسمًا لزمته السّين والدّال مع لزوم العين أو القاف، لأنّ الدّال لانت عن صلابة الطّاء وكزازتها، وارتفعت عن خفوت التّاء فحسنت، وصارت حال السّين بين مخرج الصّاد والزّاي كذلك. وقال في الهاء: تُحتمل في البناء للينها وهشاشتها. إنّما هي نفس لا اعتياص فيها. وهذه الإعتبارات لا بدّ من رعايتها، ليكون الكلام سلسًا على الأسلات، عذبًا على العذبات. وهي كالشّرط للفصاحة والبلاغة. (نها، ١٢٠، ١)

ذِمّة

- الذمّة: في اللغة هو العهد. وقد يُطلق ويراد به الأمان. قال صلّى الله عليه وسلّم: "يسعى بذمّتهم أدناهم" وفي اصطلاح النُّظار: حالة يتهيّأ الشخص بها لأن تتأتّى منه العهود، على الوجه الذي يُعتدُّ بها، ويؤدّي إلى الفائدة

المطلوبة منها. وهذا التهيُّؤ قد يكون حالة قريبة مؤثّرة في التمكّن من التصرّفات. وذلك عند كمال العقل والقدرة على النطق والتعبير عمّا في النفس. وثبوت الولاية والمالكية، وحالة تَعبُّد يستعدّ الشخص بها لهذه الحالة الثابتة. وهي الإنسانيّة. فإنّه يستعدّ الشخص بها للمالكيّة في الحال ولحدوث العقل والهداية وقوة النطق في الثاني. ثم قد يكتفي في بعض التصرّفات بهذا الاستعداد البعيد؛ كالمغارم والضمانات، ويشترط في بعضها حدوث العقل وكمال الحال بالبلوغ الذي هو أوان كمال البنية، وسائر قواها. (ك، ٦١، ٢٣)

- الذمّة العهد، وجمعها ذمّم وذمام، كل أمر لزمك، وكان بحيث لوضيعته لزمتك مذمّة. (مفا١٥، ٢٣١، ٧)

ذهن

- الذهن إما أن يكون ممكن الاتّصال بالماهيّات المعقولة أو لا يكون. فإن كان ممكن الاتّصاف بالماهيات المعقولة وهو أيضًا ممكن الاتّصاف بالوجود، فإذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده. (ش١، ١٣١، ٣١)
- الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل إنّما يرتسم فيه ما كان مقدّرًا محدودًا مثل العشرة والألف. (مب١، ٢٠٤، ٥)
- الذهن: وهو قوة النّفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنّه

سبحانه وتعالى خلق الروح خاليًا عن تحقيق الأشياء وعن العِلم بها. (مفا٢، ٢٠٦، ١٩)

ذوات

- الموجود إمّا أن تكون حقيقته مستقلّة بالمعلوميّة، أو لا تكون كذلك. فإن كان الأول فإمّا أن يكون غنيًا عن محلّ يحلّ فيه - وهو الذوات - أو محتاجًا إليه - وهو الصفات - وأمّا الذي لا تكون حقيقته مستقلّة بالمعلوميّة. فذلك هو النِسَب والإضافات. (شر٣، ٧، ٧)
- اعلم أنّ ما سوى الله قسمان: ذوات، وصفات، أمّا الذوات فقسمان: مجرّدات، وجسمانيّات، فالمجرّدات أشرف، والصفات أيضًا قسمان: عقليّة، وحسّية، والعقلية أشرف لأنّها باقية، والحسّية دائرة، فقُدس العبد أن يطهر روحه عن الإلتفات إلى اللذّات الجسمانيّة، والاشتغال بالتصوّرات الخيالية الجزئية، بل يجب أن يسعى في تحصيل العلوم الباقية، والأخلاق الحميدة ومجامعها في شيئين. أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به. (لو، ١٩٥، ١٦)
- اختلاف الصِفات لا يوجب اختلاف الذوات البتّة، لأنّا نرى الجسم الواحد كان ساكنًا ثم يصير متحرّكًا، ثم يسكن بعد ذلك، فالذّوات باقية في الأحوال كلّها على نهج واحد ونسق واحد، والصِفات متعاقبة متزايلة، فثبت بهذا أنّ اختلاف الصِفات والأعراض لا يوجب اختلاف الذوات. (مفا٢٧، ١٥١، ٢٢)



رؤيا

- الرؤيا مصدر كالبشرى والسقيا والبقيا والشورى. إلّا أنّه لما صار إسمًا لهذا المُتخيَّل في المنام جرى مجرى الأسماء. (مفا١٨، ٨٩، ٦)

رؤية

- لا نسلم (الرازي) أنّ الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول، يقال أدرك الغلام إذا صار بالغًا، وأدركت الثمرة إذا وصلت إلى حدّ النضج، وقال تعالى ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١)، أي لملحقون، إذا عرفت هذا فنقول أنّ من رأى شيئًا ورأى أطرافه ونهاياته قيل إنّه أدركه على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه وهذا المعنى إنّما يتحقّق في الشيء الذي له أطراف ونهايات، والباري تعالى منزّه عن ذلك، فلم تكن رؤيته إدراكًا البتّة، فلم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، فالحاصل أنّ الإدراك رؤية مكتفية، ولا يلزم من نفي الرؤية المكتفية نفي أصل الرؤية، كما أنّا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه. (أر، ٢١٣، ١٧)

- في تفسير الرؤية. فنقول: إدراك الشيء يقع على ثلاث مراتب. فالمرتبة الأولى: إنّا إذا رأينا البناء، علمنا أنّه لا بدّ له من باني. وههنا المعلوم ليس إلّا كونه بانيًا فأمّا حقيقته المخصوصة، وذاته المعيّنة من حيث هي هي، فإنّها لا تصير معلومة البتّة. والمرتبة الثانية: إنّا إذا علمنا الماهيّة المخصوصة المسمّاة باللون عن طريق الإبصار، وعلمنا الماهيّة المخصوصة المسمّاة بالصوت عن طريق السماع، ثم أغمضنا العين، وسددنا الأذن، فإنّا نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث إنّه هو، وبحقيقة الصوت من حيث إنّه هو، ولا شكّ أنّ هذه المرتبة أقوى في كونه معلومًا متصوّرًا مدركًا من المرتبة الأولى. فإنّا في المرتبة الأولى ما علمنا الشيء إلّا بحسب صفة عرضيّة من صفاته، وأمّا في هذه المرتبة فقد علمنا الماهيّة المخصوصة من حيث إنّها هي، فهذه المرتبة أقوى في المعلوميّة وفي المتصوريّة من المرتبة الأولى. وأمّا المرتبة الثالثة في الإدراك: فهو أن ننظر بالعين إلى اللون، وأن نسمع بالأذن ذلك الصوت فإنّا حال ما غمضنا العين، كنّا عالمين بماهيّة اللون المخصوص، علمًا لا شكّ لنا فيه، ثمّ لمّا فتحنا العين ونظرنا إليه حصلت حالة زائدة على الحالة الأولى في الخلاء والكشف. وصريح العقل حاكم بأنّ هذه المرتبة الثالثة أكمل وأقوى من المرتبة الثانية، كما أنّ المرتبة الثانية كانت أقوى وأكمل من المرتبة الأولى. (مطل٢، ٨١، ٦)

- مرادنا (الرازي) من الرؤية، وهي: أنّها حالة، نسبتها إلى معرفة ذات الله، كنسبة إبصار اللون المُعيَّن إلى العلم بذلك اللون المُعيَّن. (مطل٢، ٨٦، ٩)

- إنّ الرؤية عبارة عن الكشف التام، والتجلّي التام، وانكشاف كل حقيقة تكون على وفق

تلك الحقيقة، فإن كان ذلك الشيء موصوفًا بشكل وصورة، ولون، كانت رؤيته حاصلة بسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة، وإن كان ذلك الشيء منزّهًا عن الشكل والصورة، كان انكشافه منزّهًا عن الشكل والصورة. (مطل٢، ٨٦، ١٧)

- قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢)، فنقول النظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته. والأوّل هو المقصود، والثاني يوجب الامتناع عن أجرائه على ظاهره لأنّ ذلك إنّما يصحّ في المرئيّ الذي يكون له جهة، فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية، لأنّ من لوازم تقليب الحدقة إلى سَمت جهة المرئيّ حصول الرؤية. (مع، ٥٤، ١٨)

- الحاصل أنّ الرؤية جنس تحتها نوعان: رؤية مع الإحاطة. ورؤية لا مع الإحاطة. والرؤية مع الإحاطة هي المسمّاة بالإدراك. (مفا١٣، ١٢٧، ٢٦)

رؤية الله

- مذهبنا في هذه المسئلة (رؤية الله) ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي وهو أنّا لا نثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسّك في هذه المسئلة بظواهر القرآن والأحاديث، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقليّة يتمسّك بها في نفي الرؤية، اعترضنا على دلائلهم وبيّنا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر. (أر، ١٩٨، ٥)

رؤية بلكفيّة

- إنّ الإحسان هو الإتيان بما هو حسن عند من أتى بالإحسان، لكن الله لما طلب منّا العبادة طلب كما أراد، فأتى به المؤمن كما طلب منه، فصار محسنًا فهذا يقتضي أن يحسن الله إلى عبده ويأتي بما هو حسن عنده، وهو ما يطلبه كما يريد فكأنه قال: ﴿هَلْ جَزَآءُ الْإِحْسَانِ﴾ (الرحمن: ٦٠) أي هل جزاء من أتى بما طلبته منه على حسب إرادتي إلّا أن يؤتى بما طلبه مني على حسب إرادته، لكنّ الإرادة متعلّقة بالرؤية، فيجب بحكم الوعد أن تكون هذه آية دالّة على الرؤية البلكفيّة. (مفا٢٩، ١٣٢، ٢٧)

رؤية مكتفية

- لا نسلم (الرازي) أنّ الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول، يقال أدرك الغلام إذا صار بالغًا، وأدركت الثمرة إذا وصلت إلى حدّ النضج، وقال تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء: ٦١)، أي لملحقون، إذا عرفت هذا فنقول أنّ من رأى شيئًا ورأى أطرافه ونهاياته قيل إنّه أدركه على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه وهذا المعنى إنّما يتحقّق في الشيء الذي له أطراف ونهايات، والباري تعالى منزّه عن ذلك، فلم تكن رؤيته إدراكًا البتّة، فلم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، فالحاصل أنّ الإدراك رؤية مكتفية، ولا يلزم من نفي الرؤية المكتفية نفي أصل الرؤية، كما أنّا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه. (أر، ٢١٣، ٢٣)

رابطة

- ثبت في علم المنطق أنّ الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا الإنسان يجب أن يكون حيوانًا، فالإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسمّاة بالرابطة، ثمّ هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول. (أر، ١٠٢، ١٩)

رابطة القرابة

- رابطة القرابة: مثل نسبة الأب إلى ابنه بالأبوّة، والابن إلى الأب بالبنوّة. (ك، ٥١، ١٣)

رأس الطاعات

- إنّ كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ورأس المعارف ورئيسها معرفة الله تعالى، ورأس الطاعات ورئيسها الاعتراف بأنّه لا يتمّ شيء من الخيرات إلّا بإعانة الله تعالى، ومن كان كذلك كان كثير الرجوع إلى الله تعالى فكان أوابًا. (مفا٢٦، ٢٠٣، ٢٣)

رأس العبادات

- رأس العبادات معرفة الإنسان نفسه بالذلّ ومعرفة ربّه بالعظمة والكمال. (مفا٢١، ١٩٣، ١٦)

رأس المعارف

- إنّ كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ورأس المعارف ورئيسها معرفة الله تعالى، ورأس الطاعات ورئيسها الاعتراف بأنّه لا يتمّ شيء من الخيرات إلّا بإعانة الله تعالى، ومن كان كذلك كان كثير الرجوع إلى الله تعالى فكان أوابًا. (مفا٢٦، ٢٠٣، ٢٢)

راسخ في العلم

- اعلم أنّ الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينيّة القطعيّة، وعرف أنّ القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينيّة، فإذا رأى شيئًا متشابهًا، ودلّ القطعي على أنّ الظاهر ليس مراد الله تعالى، علم حينئذٍ قطعًا أنّ مراد الله شيء آخر سوى ما دلّ عليه ظاهره، وأنّ ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردودًا شبهة في الطعن في صحة القرآن. (مفا٧، ١٧٨، ١٥)

راعٍ

- الراعي القائم على الشيء لحفظٍ وإصلاحٍ، كراعي الغنم وراعي الرعيّة، ويقال من راعي هذا الشيء؟ أي متولّيه. (مفا٢٣، ٨١، ١٣)

رأفة

- ذكر الله تعالى الرّأفة أولًا بمعنى أنّه لا يضيّع أعمالهم ويخفّف المحن عنهم، ثم ذكر الرّحمة لتكون أعمّ وأشمل، ولا تختصّ رحمته بذلك النوع بل هو رحيمٌ من حيث أنّه دافعٌ للمضار التي هي الرّأفة وجالب للمنافع معًا. (مفا٤، ١٠٨، ١٨)
- يشبه أن تكون الرأفة عبارة عن السعي في

إزالة الضرّ، والرحمة عبارة عن السعي في إيصال المنفعة. (مفا١٦، ٢١٦، ٢١)

راهب

- الراهب الذي تمكّنت الرهبة والخشية في قلبه وظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه. وفي عرف الاستعمال، صار الأحبار مختصًّا بعلماء اليهود من ولد هرون، والرهبان بعلماء النصارى أصحاب الصوامع. (مفا١٦، ٣٧، ٦)

رأي

- الرأي: وهو إحاطة الخاطر في المقدّمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي، والرأي للفِكر كالآلة للصانع، ولهذا قيل: إيّاك والرأي الفطير، وقيل: دع الرأي تصب. (مفا٢، ٢٠٨، ١٠)

رأي كلّي

- الرأي الكلّي لا ينبعث عنه فعل جزئيّ. (ش١، ١٨٧، ٥)

الربّ

- إنّ العالم كل موجود سوى الله، فتكون أفعال العباد من جملة العالم. ولمّا كان ربًّا للعالمين، وجب أن يكون ربًّا لأفعال العباد، والربُّ هو المُتصرِّف بالشيء، فيلزم كونه متصرِّفًا في أفعال العباد، والتصرُّف في أفعال العباد لا يكون إلّا بخلقها وتكوينها. فدلّتْ هذه الآية على أنّه تعالى خالق لأفعال العباد. (مطل٩، ٢٩١، ١٣)

- كونه فاطرًا فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع، فكونه تعالى خالقًا إشارة إلى صفة العلم، وكونه فاطرًا إشارة إلى صفة القدرة، وكونه تعالى ربًّا ومربّيًا مشتمل على الأمرين، فكان ذلك أكمل. (مفا١٢، ١٤٥، ٢٥)

- إنّه تعالى سمّى نفسه ههنا بالربّ وهو مشتقٌّ من التربية كأنّه قال: الذي ربّاكم في الدنيا بالنعم التي لا حدَّ لها ولا حصر لها، يبشّركم بخيرات عالية وسعادات كاملة. (مفا١٦، ١٦، ٢٤)

- ذلك لأنّ الرّب إسم مدلوله الخاص به الشفقة والرحمة، والله إسم مدلوله الهيبة والعظمة. (مفا٢٥، ٣٩، ١٠)

- لفظ الربّ يدلُّ على الرحمة. (مفا٢٦، ٨٨، ٢٢)

ربّ الشيء

- إنّ أوّل القرآن هو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢) ولا يلزم من كونه تعالى ربًّا لها، أن يكون محدثًا لذواتها وأعيانها، لأنّ ربّ الشيء، هو الذي يربّي ذلك الشيء ويكون له عناية بإصلاح مهماته. فمن قال: إنّه تعالى هو الذي أحدث هذا العالم من تلك الأجزاء ورتّبها على أحسن الوجوه وألطف الأشكال، فقد اعترف بكون تعالى قادرًا ربًّا للعالمين. (مطل٤، ٢٩، ٩)

ربا

- الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال: ربا الشيء يربو ومنه قوله: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ (الحج: ٥) أي زادت، وأربى الرجل إذا عامل في الربا، ومنه الحديث 'من أجبى فقد أربى' أي عامل بالربا، والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه. (مفا٧، ٨٥، ١٤)

- اعلم أنّ الربا قسمان: ربا النسيئة، وربا الفضل. أمّا ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهورًا متعارفًا في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معيّنًا، ويكون رأس المال باقيًا، ثم إذا حلّ الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذّر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به. وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك. (مفا٧، ٨٥، ٢١)

ربا النسيئة

- أمّا ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهورًا متعارفًا في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرًا معيّنًا، ويكون رأس المال باقيًا، ثم إذا حلّ الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذّر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به. (مفا٧، ٨٥، ٢٢)

ربا النقد

- أما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك. (مفا٧، ٨٥، ٢٦)

ربّانيون

- الربّانيّين أعلى حالًا من الأحبار، فثبت أن يكون الربّانيّون كالمجتهدين، والأحبار كآحاد العلماء. (مفا١٢، ٤، ٦)

ربوبيّة

- أمّا الربوبيّة فهي إشارة إلى الإيجاد والإبداع. (مفا٢٧، ٣٥، ٢٦)

رتق

- إنّ العدم نفي محضٌ، فليس فيه ذوات مميّزة وأعيان متباينة. بل كأنه أمرٌ واحد متّصل متشابه، فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكوّن يتميّز بعضها عن بعض وينفصل بعضها عن بعض، فبهذا الطريق حَسُنَ جعل الرتق مجازًا عن العدم والفتق عن الوجود. (مفا٢٢، ١٦٣، ١٣)

رجاء

- إنّ المشهور في الرجاء هو توقّع الخير لا غير، ولأنّا أجمعنا على أنّ الرجاء ورد بهذا المعنى يقال أرجو فضل الله، ولا يفهم منه أخاف فضل الله. (مفا٢٥، ٣١، ٤)

رجحان

- نقول (الرازي): لا شكّ أنّ الممكن هو الذي تكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه، وما دام يبقى هذا الاستواء، فإنّه يمتنع حصول الرجحان، لأنّ الاستواء التام يناقض حصول الرجحان. فثبت: أنّ دخوله في الوجود موقوف على حصول الرجحان، وهذا الرجحان لمّا حصل بعد أن لم يكن، كان أمرًا وجوديًّا ثبوتيًّا، والصفة الوجوديّة الثابتة لا بدّ لها من موصوف موجود، ويمتنع أن يكون الموصوف بهذه الصفة الوجوديّة هو وجود ذلك الشيء، لأنّا بيّنّا حصول هذا الرجحان سابق على وجود الممكن سبقًا

بالرتبة، لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقًا بالرتبة. فلو قلنا: إنّ محل هذا الرجحان هو أنّ تلك الذات حال صيرورتها موجودة: لزم كون هذا الرجحان سابقًا على ذلك الرجحان من حيث أنّ المحل سابق على الحال. وذلك دور، والدور باطل، فثبت أنّه ليس محلّ هذا الرجحان هو ذلك الممكن الذي هو الأثر، فلا بدّ من شيء آخر يغايره، ويكون محلًا لهذا الرجحان ويكون بحيث يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الأثر، ولا نريد بالفاعل والمؤثّر إلّا الموجود الذي من شأنه وصفته ما ذكرناه. فثبت أنّ الممكن لا يمكن دخوله في الوجود إلّا لأجل مؤثّر منفصل وذلك هو المطلوب. (مطل١، ٨٨، ١٩)

رجع

- معنى الرجع مصير الشيء إلى المكان الذي كان فيه، يقال رجعته رجعًا كقولك رددته ردًّا. (مفا١٦، ١٥٠، ٢٠)

رَجْم

- معنى الرّجم في اللّغة الرمي بالحجارة. ثم قيل للقتل رجم تشبيهًا له بالرّجم بالحجارة، والرّجم أيضًا السبّ والشتم لأنّه رمي بالقول القبيح ومنه قوله لأرجمنك أي لأسبنك، والرّجم إسمٌ لكل ما يرمى به، ومنه قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ﴾ (الملك: ٥) أي مرامي لهم، والرّجم القول بالظّن، ومنه قوله: ﴿رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾ (الكهف: ٢٢) لأنّه يرميه بذلك الظّن، والرّجم أيضًا اللّعن والطّرد، وقوله الشّيطان الرجيم، قد فسّروه بكل هذه الوجوه. (مفا١٩، ١٦٩، ٢)

رجوع إلى الله

- أمّا لفظ الرجوع إلى الله عند الموت فهو في القرآن كثير جدًّا، وكل ذلك يدلّ على أنّ الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يموت عند موت البدن بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحسّ إلى عالم الآخرة، وكل ذلك يدلّ على أنّ الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد. (نفس، ٤٥، ٣)

رحمة

- المشهور أنّ الرحمة عبارة عن إرادة إيصال الخير إلى من هو أدون منه، وفيه نظر؛ لأنّ على هذا التقدير لا يبقى فرق بين الرحمة والنعمة، وليس الأمر كذلك، بل الرحمة كأنها مخصوصة بدفع البلاء، فإذا أنعم عليه نعمة أوجبت تلك النعمة دفع البلاء عنه سُمّيت تلك النعمة رحمة، من حيث أنها أوجبت زوال البلاء. (لو، ١٦٨، ٧)
- فاعلم أن الرّحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات. (مفا١، ٧، ١٦)
- ذكر الله تعالى الرّأفة أولًا بمعنى أنّه لا يضيّع أعمالهم ويخفّف المحن عنهم، ثم ذكر الرّحمة لتكون أعمّ وأشمل، ولا تختصّ رحمته بذلك النوع بل هو رحيمٌ من حيث أنّه دافعٌ للمضار التي هي الرّأفة وجالب للمنافع معًا. (مفا٤، ١٠٨، ١٩)
- الرّحمة هي إرادة الخير، والغضب هو إرادة الانتقام. (مفا١٢، ١٦٥، ١٣)

- يشبه أن تكون الرأفة عبارة عن السعي في إزالة الضرّ، والرحمة عبارة عن السعي في إيصال المنفعة. (مفا١٦، ٢١٦، ٢١)
- أمّا الرحمة فهي إشارة إلى أنّ جانب الخير والرحمة والإحسان راجح على جانب الضرّ، وأنّه تعالى إنّما خلق الخلق للرحمة والخير، لا للأضرار والشرّ. (مفا٢٧، ٣٦، ٤)

رحمن

- قلنا (الرازي): قد بيّنا أنّ قولنا: الله اسم محض، فيجب تقديمه على الكل أمّا الرحمن فإنّه مشتقٌّ وصفه، وتقديم الأكمل على غير الأكمل غير جائز. (لو، ١٧٨، ١٣)
- لفظ الرحمن ما أفاد إلّا رحمته في الدنيا، ولفظ الرحيم أفاد رحمته في الدنيا والآخرة، فوجب أن يكون اسم الرحيم. أبلغ. (لو، ١٧٨، ١٥)
- الرحمن: هو المنعِم بما لا يتصوّر صدور جنسه من العباد، والرحيم: هو المُنعِم بما يتصوّر جنسه من العباد. (مفا١، ٢٣٣، ٤)
- إنّ الرحمن من يعطي الوجود بالخلق بالرحمة، والرحيم من يعطي البقاء بالرزق بالرحمة. (مفا٢٥، ٧٣، ٣٠)
- ذلك لأنّ الرحمَن معناه واهب الوجود بالخلق، والرحيم واهب البقاء بالرزِق. (مفا٢٨، ١٧٨، ١٩)

رحيم

- لفظ الرحمن ما أفاد إلّا رحمته في الدنيا، ولفظ الرحيم أفاد رحمته في الدنيا والآخرة، فوجب أن يكون اسم الرحيم. أبلغ. (لو، ١٧٨، ١٥)

- الرّحمن: هو المنعم بما لا يتصوّر صدور جنسه من العباد، والرحيم: هو المُنعِم بما يتصوّر جنسه من العباد. (مفا١، ٢٣٣، ٤)
- ذلك لأنّ الرحمَن معناه واهب الوجود بالخلق، والرحيم واهب البقاء بالرزِق. (مفا٢٨، ١٧٨، ١٩)

ردّ الخُلْف إلى المستقيم

- ردّ الخلف إلى المستقيم. ومثاله: إنّا ندّعي أنّ قولنا: كل إنسان حيوان حق. فنقول: أنّ كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا: ليس كل إنسان بحيوان، ونضمّ إليه مقدّمة صادقة، وهي قولنا: وكل ناطق حيوان، ينتج من رابع الثاني: فليس كل إنسان ناطق. وهذا محال. وهذا المحال إنّما يلزم من فرضنا إنّه ليس كل إنسان حيوانًا فكان هذا باطلًا، فنقيضه حق. وهو قولنا: كل إنسان حيوان. (شرا، ١٩١، ٩)

ردّ العجز على الصدر

- في ردّ العجز على الصَّدر: وهو كل كلام وُجِد في نصفه الأخير لفظ، يشبه لفظًا موجودًا في نصفه الأوّل. ثم اللّفظان إمّا متشابهان من جميع الوجوه. وهما إمّا أن يكونا موضوعين لمعنى واحد أو لمعنيين، وإمّا غير متشابهين من جميع الوجوه، بل من بعض الوجوه. فإمّا أن يكون بين معنيَيْهما مُشابهة من بعض الوجوه، وهما اللّفظتان المشتركتان في الاشتقاق، أو لا مشابهة بينهما أصلًا، وهما اللّفظتان اللّتان بينهما شبهة الاشتقاق. (نها، ١٣٤، ٤)

رزق

- لا رِزق إلّا الحلال، إذ لو كان الحرام رزقًا لكان قد رغب تعالى في إنفاق الحرام وأنّه لا يجوز. (مفا١٩، ٤٣، ١٦)

رسالة

- اعلم: أنّ حرفة النبوّة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق، إلى خدمة الحق. ومن الإقبال على الدنيا، إلى الإقبال على الآخرة. فهذا هو المقصود الأصلي. إلّا أنّ الناس لمّا كانوا حاضرين في الدنيا، ومحتاجين إلى مصالحها، وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضًا، بقدر الحاجة. (مطل٨، ١١٥، ٤)

- اعلم أنّا بيّنا: أنّ الرسول هو الذي يعالج الأرواح البشرية، وينقلها من الاشتغال بغير الله تعالى، إلى الاشتغال بعبادة الله تعالى. ولما كان المراد من الرسالة والنبوّة: هو هذا المعنى، فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر وأكمل، وجب القطع بأنّ رسالته أعظم وأكمل. (مطل٨، ١٢١، ٧)

رسم

- إنّ الحدّ لا حقيقة له إلّا تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال. هذا إذا كان السؤال عنه بما هو ماهيّة مركّبة. وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامّة الحقيقية. أمّا إذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضيّة، وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهيّة المركّبة. فهذا فهو المسمّى بالرسم. (شرا، ٦٩، ٨)

- سمّوا (المنطقيون) ما يوصل إلى التصوّر المطلوب قولاً شارحًا وهو الحد والرسم والمثال (ل، ٣، ٢)

رسم تام

- أمّا التعريف بالأمور الداخلة في الماهيّة. فإمّا أن يكون بمجموع تلك الأمور - وذلك هو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء - وهو أن يكون ذلك الجزء ملازمًا لتلك الماهيّة نفيًا وإثباتًا، كالناطق مع الإنسان - وذلك هو الحدّ الناقص. وأمّا التعريف بالأمور الخارجة، فهو إنّما يجوز إذا كان ذلك الأمر، الأمر الخارج لازمًا مساويًا له نفيًا وإثباتًا، وكان بيّن الثبوت. وحينئذٍ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص. وأما التعريف بما تركّب من الأمور الداخلة والخارجة، فإن كان ما به الاشتراك ذاتيًّا وما به الامتياز خارجيًّا، سمّي ذلك التعريف بالرسم التام. وإن كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص، فذلك التعريف ما وجدت له إسمًا خاصًّا في الكتب. (شرا، ٩٢، ٩)

- أمّا التعريف بأجزاء الماهيّة، فإمّا أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها - وهو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص - وهو الحدّ الناقص - وأمّا التعريف بالأمور الخارجة - فهو الرسم الناقص - وأمّا التعريف بما يتركّب من القسمين - فهو الرسم التام -. (شرا، ٢٢١، ١١)

- أمّا تعريف الشيء بالخاصّة المساوية اللازمة البيّنة فهو الرسم الناقص، فإن ذكر الجنس القريب أولاً ثم أقيمت الخاصّة مقام الفصل

فهو الرسم التام كقولك: الإنسان حيوان ضاحك (ل، ٧، ١١)

رسم ناقص

- أمّا التعريف بالأمور الداخلة في الماهيّة. فإمّا أن يكون بمجموع تلك الأمور - وذلك هو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء - وهو أن يكون ذلك الجزء ملازمًا لتلك الماهيّة نفيًا وإثباتًا، كالناطق مع الإنسان - وذلك هو الحدّ الناقص. وأمّا التعريف بالأمور الخارجة، فهو إنّما يجوز إذا كان ذلك الأمر، الأمر الخارج لازمًا مساويًا له نفيًا وإثباتًا، وكان بيّن الثبوت. وحينئذٍ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص. وأما التعريف بما تركّب من الأمور الداخلة والخارجة، فإن كان ما به الاشتراك ذاتيًّا وما به الامتياز خارجيًّا، سمّي ذلك التعريف بالرسم التام. وإن كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص، فذلك التعريف ما وجدت له إسمًا خاصًّا في الكتب. (شرا، ٩٢، ٧)

- أمّا التعريف بأجزاء الماهيّة، فإمّا أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها - وهو الحدّ التام - أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص - وهو الحدّ الناقص - وأمّا التعريف بالأمور الخارجة - فهو الرسم الناقص - وأمّا التعريف بما يتركّب من القسمين - فهو الرسم التام - (شرا، ٢٢١، ١٠)

- أمّا تعريف الشيء بالخاصّة المساوية اللازمة البيّنة فهو الرسم الناقص، فإن ذكر الجنس القريب أولاً ثم أقيمت الخاصّة مقام الفصل فهو الرسم التام كقولك: الإنسان حيوان ضاحك (ل، ٧، ١٠)

رسوخ

- الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء. (مفا٧، ١٧٨، ١٤)

رسول

- إنّ محمدًا عليه السلام إدّعى النبوّة وظهرت المعجزة على وفق دعواه، وكل من كان كذلك كان رسولًا حقًّا، ينتج أنّ محمدًا صلّى الله عليه وآله وسلّم رسول الله حقًّا. (أر، ٣٠٤، ٣)

- اعلم أنّا بيّنا: أنّ الرسول هو الذي يعالج الأرواح البشرية، وينقلها من الاشتغال بغير الله تعالى، إلى الاشتغال بعبادة الله تعالى. ولما كان المراد من الرسالة والنبوّة: هو هذا المعنى، فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر وأكمل، وجب القطع بأنّ رسالته أعظم وأكمل. (مطل٨، ١٢١، ٥)

- إنّ محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. والدليل عليه أنّه ادّعى النبوّة وظهرت المعجزة على يده، وكل من كان كذلك كان رسولًا حقًّا. فالمقام الأولى: أنّه ادّعى النبوّة، وذلك معلوم بالتواتر. والمقام الثاني: أنّه أظهر المعجزة. (مع، ٧١، ٥)

- كونه (النبي) رسولًا، وقد اختصّ هذا اللفظ بحسب العرف بمن أرسله الله إلى الخلق لتبليغ التكاليف. (مفا١٥، ٢٣، ٢)

رشد

- الرُّشد في اللغة معناه إصابة الخير، وفيه

لغتان: رُشد ورشد والرشاد مصدر أيضًا كالرشد. (مفا٧، ١٥، ١٨)

رضا

- الرِّضا عبارة عن ترك اللوم والاعتراض، وليس عبارة عن الإرادة، والدليل عليه قول ابن دريد:

رضيت قسرًا وعلى القسر رضا
من كان ذا سخط على صرف القضا

(مفا٢٦، ٢٤٧، ٧)

رعب

- الرُّعب: الخوف الذي يحصل في القلب، وأصل الرعب الملء، يقال سيل راعب إذا ملأ الأودية والأنهار، وإنّما سمّي الفزع رعبًا لأنّه يملأ القلب خوفًا. (مفا٩، ٣٢، ١٧)

رغام

- راغمت الرجل إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل، واشتقاقه من الرغام وهو التراب، فإنّهم يقولون: رغم أنفه، يريدون به أنّه وصل إليه شيء يكرهه، وذلك لأن الأنف عضو في غاية العزّة، والتراب في غاية الذلّة، فجعلوا قولهم: رغم أنفه كناية عن الذلّ. (مفا١١، ١٤، ٢٤)

رغبة

- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف.

وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٤، ٢٧)

رغم أنفه

- راغمت الرجل إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل، واشتقاقه من الرغام وهو التراب، فإنّهم يقولون: رغم أنفه، يريدون به أنّه وصل إليه شيء يكرهه، وذلك لأن الأنف عضو في غاية العزّة، والتراب في غاية الذلّة، فجعلوا قولهم: رغم أنفه كناية عن الذلّ. (مفا١١، ١٥، ٢)

رفد

- الرِّفد هو العطيّة وأصله الذي يُعين على المطلوب. (مفا١٨، ٥٥، ٥)

رفع الإمكان

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: بالإمكان ليس، وبين قولنا: ليس بالإمكان. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الإمكان. والثاني يفيد رفع الإمكان. وكذلك فرق بين قولنا:

بالوجوب ليس، وليس بالوجوب. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب. والثاني يفيد رفع الوجوب. وهذا الفرق أمر ظاهر جليّ. و"الشيخ" (إبن سينا) كرّره في أكثر كتبه، وبالغ في التحرير عن إهماله. (شرا، ١٣٩، ١٤)

رفع الوجوب

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: بالإمكان ليس، وبين قولنا: ليس بالإمكان. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الإمكان. والثاني يفيد رفع الإمكان. وكذلك فرق بين قولنا: بالوجوب ليس، وليس بالوجوب. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب. والثاني يفيد رفع الوجوب. وهذا الفرق أمر ظاهر جليّ. و"الشيخ" (إبن سينا) كرّره في أكثر كتبه، وبالغ في التحرير عن إهماله. (شرا، ١٣٩، ١٦)

رفق

- الرّفق في اللغة لينُ الجانب ولطافة الفعل، وصاحبه رفيق. هذا معناه في اللّغة، ثم الصاحب يُسمّى رفيقًا لارتفاق بعضهم ببعض. (مفا١٠، ١٧٥، ٧)

رق

- الرقّ: هو المُلك في الآدمي. وقال بعضهم: هو معنى يهيّئ المحل، ويفيده صحّة قبول الملك عند وجود سببه. فنجعل على هذا الكافر قبل الاسترقاق رقيقًا. وهذا يرجع إلى إثبات المقدرات. وهو محال. ومع استحالته لا حاجة إليه. فإنّ الكفر كاف لإفادة صحّة قبول الملك، مشروطًا بانتفاء الذمّة والأمانة، وتقدّم الإسلام. (ك، ٥٨، ٤)

رقبة

- الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخّر أصل العنق، واشتقاقها من المراقبة، وذلك أنّ مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم، ولهذا المعنى يقال: أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه، لأنه لمّا سمّيت رقبة كأنها تراقب العذاب، ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها: رقوب، لأجل مراعاتها موت ولدها. (مفا٥، ٤٢، ٢٨)

- المراد بالرقبة الجملة، وقيل الأصل في هذا المجاز أنّ الأسير في العرب كان يجمع يداه إلى رقبته بحبل، فإذا أطلق حلّ ذلك الحبل فسمّي الإطلاق من الرقبة فكّ الرقبة، ثم جرى ذلك على العتق. (مفا١٢، ٧٦، ١٨)

رقيم

- جميع أهل المعاني والعربية قالوا الرّقيم الكتاب، والأصل فيه المرقوم، ثم نقل إلى فعيل، والرّقم الكتابة. (مفا٢١، ٨٢، ٢٧)

ركس

- الرّكس: ردّ الشيء من آخره إلى أوله، فالرّكس والنّكس والمركوس والمنكوس واحد، ومنه يقال للرّوْثِ الرّكس لأنّه ردّ إلى حالة خسيسة، وهي حالة النّجاسة، ويُسمّى رجيعًا لهذا المعنى أيضًا. (مفا١٠، ٢١٩، ١٦)

ركن

- (العناصر الأربعة): هي الأصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا، وإنها هي الأركان الأول. واعلم أن اعتبار كونها أصولًا للكون والفساد لأنّ الركن جسم بسيط هو جسم ذاتيّ للعالَم وأصل الكون والفساد هو الذي يكون محلًّا لهما. فكون هذه الأربعة أركانًا أمر يعرض لها بالنسبة إلى العالَم. وكونها أصولًا للكون والفساد أمر يعرض لا بالنسبة إلى العالَم بل بالنسبة إلى الكون والفساد. (ش١، ١١٠، ٣)
- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركّب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدَئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢٢، ٥)

ركن العلّة وبعضها

- ركن العلّة وبعضها: ما تتقوّم منه العلّة، كأخذ شقي البيع. (ك، ٤٤، ١٤)

ركون

- الرّكون هو السكون إلى الشّيء والميل إليه بالمحبّة، ونقيضه النّفور عنه. (مفا١٨، ٧١، ٢٨)

رهبان

- الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب، وفرسان وفارس، وقال بعضهم: الرهبان واحد، وجمعه رهابين كقربان وقرابين، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة. (مفا١٢، ٦٧، ١٧)

رهبانيّة

- الرهبانية معناها الفعلة المنسوبة إلى الرهبان. وهو الخائف فعلان من رهب، كخشيان من خشي، وقرئ: ورُهبانيّة بالضم كأنها نسبة إلى الرُهبان، وهو جمع راهب كراكب وركبان، والمراد من الرهبانية ترهبهم في الجبال فارين من الفتنة في الدين، مخلصين أنفسهم للعبادة ومتحمّلين كلفًا زائدةً على العبادات التي كانت واجبة عليهم من الخلوة واللباس الخشن، والاعتزال عن النساء والتعبّد في الغيران والكهوف. (مفا٢٩، ٢٤٥، ١٣)

رواسي

- الرواسي الجبال، والراسي هو الداخل في الأرض. (مفا٢٢، ١٦٤، ١٩)

رواية الواحد

- رواية الواحد إنّما تفيد الظنّ عند اعتبار أحوال الرواة وتصفُّح أحوالهم بالجرح والتعديل. (مفا١، ٢٨، ١٥)

روح

- اعلم أنّ إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الإنجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز، لأنّ

الروح هو الريح المتردّد في مخارق الإنسان ومنافذه، ومعلوم أنّ هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلّا أنّه سمّي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث أنّ الروح كما أنّه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم، والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والإسم الأعظم سبب لأن يتوسّل به إلى تحصيل الأغراض. (مفا٣، ١٧٧، ٢٠)

- السؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة أحدها أن يقال ماهيّة الروح أهو متحيّز أو حال في المتحيّز أو موجود غير متحيّز ولا حال في التحيّز. وثانيها أن يقال الروح قديمة أو حادثة. وثالثها أن يقال الأرواح هل تبقى بعد موت الأجسام أو تفنى. ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها، وبالجملة فالمباحث المتعلّقة بالروح كثيرة. (مفا٢١، ٣٧، ٢١)

- أجاب الله عنه (الروح) بأنّه موجود مغاير لهذه الأجسام ولهذه الأعراض، وذلك لأنّ هذه الأجسام أشياء تحدث من امتزاج الأخلاط والعناصر، وأمّا الروح فإنّه ليس كذلك، بل هو جوهر بسيط مجرّد لا يحدث إلّا بمُحْدِث قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (غافر: ٦٨) فقالوا: لمَ كان شيئًا مغايرًا لهذه الأجسام ولهذه الأعراض، فأجاب الله عنه بأنّه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة لهذا الجسد، ولا يلزم من عدم العِلم بحقيقته المخصوصة نفيه، فإن أكثر حقائق الأشياء وماهيّاتها مجهولة. فإنّا نعلم إنّ السكنجبين له خاصّية تقتضي قطع الصفراء، فأمّا إذا أردنا أن نعرف ماهيّة تلك الخاصّية وحقيقتها المخصوصة فذاك غير معلوم، فثبت أنّ أكثر الماهيّات والحقائق مجهولة، ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها. (مفا٢١، ٣٨، ٢)

- إن حياة الأرواح بالمعارف الإلهية والجلايا القدسية، فإذا كان الوحي سببًا لحصول هذه الأرواح سمّي بالرّوح، فإنّ الروح سبب لحصول الحياة، والوحي سبب لحصول هذه الحياة الروحانية. (مفا٢٧، ٤٤، ١٢)

- هاهنا ألفاظ أربعة: وهي النفس والعقل والروح والقلب. وقد تُذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس، وقد تذكر والمراد منها غير ذلك. وأمّا النفس فقد يذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضروريّة، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس، فلتكن هذه الإصطلاحات معلومة لئلّا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ. (نفس، ٧٨، ٩)

روح الله وكلمته

- أمّا كون عيسى عليه السلام روح الله وكلمته فهو متروك الظّاهر عقلًا، لأن من المحال أن يكون الجسد روحًا وكلمة، ولا شكّ أن عيسى كان جسدًا. ومن المحال أن يكون الله تعالى مركّبًا من روح فتصيرُ عيسى، والأجزاء الأخرى تصير منها أشياء أخرى، فيذهب الرب ويبقى المربوب ربًّا، وذلك محال، فكان القول بظاهر ذلك محالًا. وإذا ثبت أنه متروك الظاهر حُمل على التأويل. وتأويل كون عيسى عليه السلام روح الله أنه إضافة تشريف، كما يقال: بيت الله، وناقة الله. فكونه روح الله أي روح شرّفه الله تعالى، أي

روح أهل الله، وروح صفوة الله. وكذلك قوله: وكلمته، أي لاشتماله على معرفة الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل، فكان كلمة الله لذلك، وكلّ الأنبياء يشاركونه في ذلك، في كونه روح الله، وفي كونه كلمة الله لاشتمال جميعهم على المعنى الذي اشتمل عليه عيسى، أو بعضه، أو أكثر منه. (منظ، ٦٦، ١٠)

روح الإنسان

- روح الإنسان من جنس الأرواح العلوية والجواهر القدسيّة. (مفا٢١، ١٤، ٢٧)

روحانيّات

- الروحانيات بسائط والجسمانيات مركّبات والبسائط أشرف من المركّبات. (مح، ١٧٠، ١٦)
- الروحانيات صورة مجرّدة كمالاتها ظاهرة بالفعل. (مح، ١٧٠، ١٩)
- الروحانيات صورة مجرّدة ليس فيها طبيعة الإنفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة، والجسمانيات مركّبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشرّ. (مح، ١٧٠، ٢٢)
- الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كثيفة وسفلية. (مح، ١٧٠، ٢٥)
- أمّا الروحانيّات فإنّما يحصل تكوُّنها وخروجها إلى الفعل دفعة، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيهًا بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلّا في الآن الذي لا ينقسم، فلهذه المشابهة سُمّيت نفاذ قدرته بالكلمة، وأيضًا ثبت في علم المعقولات أنّ عالم الأرواح مستولٍ على عالم الأجسام، وإنّما هي المدبِّرات لأمور هذا العالم. (مفا١، ٧٢، ٢)

روع

- اعلم أنّ الروع هو الخوف. (مفا١٨، ٢٨، ٢٥)

رويّة

- الرويّة: وهي ما كان من المعرفة بعد فِكر كثير، وهي من روى. (مفا٢، ٢٠٨، ٤)

رياء

- الرياء مشتقٌّ من الرويّة، والسمعة مشتقّة من السماع، وحدُّه إظهار خصلة من الخصال التي يعتقد الحاضرون فيها أنها من الخصال الفاضلة لغرض أن يعتقدوا فيه كونه موصوفًا بتلك الفضيلة مع كونه في نفسه عاريًا عنها. إعلم أنّ هذه الحالة قد يقع في أحوال الدنيا وقد يقع في أحوال الدين. أمّا الأوّل فكما إذا أتى الإنسان بأفعال وأقوال تدلُّ على كونه كثير المال مع أنّه لا يكون ذلك في الحقيقة، ومقصوده أن يعتقد فيه كثرة المال من يرى ذلك فضيلة. وأمّا الثاني فكما يأتي بأفعال تدلُّ على الزهد أو العبادة ليعتقد فيه ويكون هذا قصده، ولا يكون كذلك في الحقيقة، فهذا الحدُّ الذي ذكرنا غاية في الرياء في أمور الآخرة والدين والدنيا، إلا أنّ القسم الثاني هو المشهور في العرف، وهو الرياء في أمور الدين. وأمّا في أمور الدنيا فذاك يُسمّى طلب الجاه والرفعة. (نفس، ١٥٩، ٣)

- إنّ الرياء مشتمل على التلبيس والتدليس ومجادلة أن يقع في الخواطر ما لا حقيقة له. (نفس، ١٦٣، ١٩)
- إنّ الحياء حالة نفسانيّة يقتضي كراهية شعور الغير بنقصانه، وأمّا الرياء فحال يقتضي كراهية مع إرادة التلبيس على الغير ومع إرادة أن يبقى ذلك الغير معظّمًا له منقادًا إليه. (نفس، ١٨٥، ٩)

رياضات بدنيّة

- المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية. (ش٢، ١١١، ٣٧)

ريب

- الرّيب قريب من الشّك، وفيه زيادة، كأنّه ظنّ سوء تقول: رابني أمر فلان إذا ظننت به سوء، ومنها قوله عليه السلام "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" فإن قيل: قد يستعمل الرّيب في قولهم: "رَيب الدهر"، و"رَيب الزمان" أي حوادثه، قال الله تعالى: ﴿نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ (الطور: ٣٠) ويستعمل أيضًا في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ. (مفا٢، ١٨، ٢٣)
- إنّ الاعتقاد إمّا أن يكون جازمًا أو لا يكون، فالجازم إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقًا، فإن كان عن يقين فهو العِلم، وإلّا فهو اعتقاد المقلّد. وإن كان غير جازم، فإن كان أحد الطرفين راجحًا فالراجح هو الظنّ والمرجوح هو الوهم. وإن اعتدل الطرفان فهو الريب والشكّ، وحينئذٍ يبقى الإنسان متردّدًا بين الطرفين. (مفا١٦، ٧٧، ٢٧)

ريبة

- الرّيبة قلقُ النّفس، وأن لا تطمئنّ إلى الأمر. (مفا١٩، ٩٠، ٢٤)

ز

زاهد

- الزاهد هو المُعرِض عن متاع الدنيا وطيّباتها، والعابِد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام، والعارِف هو المستغرق في محبة الله ومعرفته. (ش٢، ١٠٤، ١٤)
- إنّ الزاهد والعابد يشتركان في أن مطلوبهما من الزهد العبادة تحصيل اللذّات في الآخرة، لكن الزاهد يطلبها بترك اللذّات في الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحمّلها. والأول يسمّى مبايعة، والثاني يسمّى أجارة. (ش٢، ١٠٥، ٢١)

زُبُر

- أما الزُبُر فهي الكتب، وهي جمع زبور، والزبور الكتاب، بمعنى المزبور أي المكتوب، يقال زبرت الكتاب أي كتبته، وكل كتاب زبور. (مفا٩، ١٢٣، ٢٣)

زبور

- الزبور الكتاب، وكل كتاب زبور، وهو فعول بمعنى مفعول، كالرسول والركوب والحلوب، وأصله من زبرت بمعنى كتبت. (مفا١١، ١٠٩، ١٠)

زخرف

- الزّخرف وهو الذي يكون باطنه باطلًا، وظاهره مزيّنًا ظاهرًا، يقال: فلان يزخرف كلامه إذا زيّنه بالباطل والكذب، وكل شيء حسن مموّه فهو مزخرف. (مفا١٣، ١٥٥، ١٨)

زكاة

- إنّ الأفعال التي كُلّفنا بها قسمان: منها ما نعرف وجه الحِكمة فيها على الجملة بعقولنا: كالصلاة والزكاة والصوم؛ فإن الصلاة تواضع محض وتضرّع للخالق، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة. ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه. كأفعال الحجّ فإننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسّعي بين الصفا والمروة، والرمل، والاضطباع. (مفا٢، ٥، ١٢)
- الزكاة لا تطلق إلّا على الفَرْض. (مفا٧، ٧١، ١٦)

زلزلة

- أصل الزلزلة في اللغة من أزال الشّيء عن مكانه فإذا قلت: لزلزلته فتأويله أنك كرّرت تلك الإزالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه، وكل ما كان فيه تكرير كرّرت فيه فاء الفعل، نحو صر، وصرصر، وصل، وصلصل، وكف، وكفكف، وأقلّ الشيء، أي رفعه من موضعه، فإذا كرّر قيل: قلقل. (مفا٦، ١٩، ٢٢)
- الزلزلة شدّة حركة الشيء. (مفا٢٣، ٢، ١٤)

زمان

- إنّ الزمان كمّ، فهو إمّا كمٌّ منفصل أو

متّصل، لا جائز أن يكون كمًّا متّصلًا لأنّ الماضي معدوم والمستقبل معدوم والآن طرف، فيلزم أن يكون أحد المعدومين متّصلًا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال، فإذًا هو كمّ منفصل فيكون مركّبًا عن واحدات متعاقبة وهو المقصود. (أر، ٢٥٥، ٢٣)

- إن الحركة والزمان قابلان للقسمة فإنّهما كالأساس لما بعدهما من التفريعات. (ش١، ١٤، ٢٨)

- إن الجسم لمّا ثبت أنّه قابل لانقسامات غير متناهية، وجب أن تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية. وذلك لأن كل حركة فهي واقعة في مسافة، وكل مسافة فهي منقسمة، فتكون لا محالة الحركة إلى نصف تلك المسافة نصف الحركة إلى كلها، فيكون لتلك الحركة نصف. فإذًا كل حركة فهي منقسمة. وكذلك زمان الحركة إلى نصف المسافة نصف زمان الحركة إلى آخرها، فيكون الزمان منقسمًا. (ش١، ١٤، ٣١)

- لا يجوز أن يكون الزمان مؤلّفًا من أمور غير منقسمة. (ش١، ٢٢٥، ٤)

- بيان أن الزمان هو مقدار الحركة مبني إلى أمرين: أحدهما أن الزمان مفتقر إلى الحركة والمادة، وثانيهما أنّه مقدار. (ش١، ٢٢٥، ٦)

- أمّا العَرَض فهو إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة، أو لا قسمة ولا نسبة. والأوّل هو الكمّ. وهو إمّا أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه في حدّ واحد - وهو الكمّ المتّصل - أو لا يكون كذلك - وهو الكمّ المنفصل - أمّا الكمّ المتّصل، فهو إمّا أن يكون منقضيًا غير مستقرّ - وهو الزمان - وإمّا أن يكون باقيًا مستقرًّا - وهو إمّا أن يقبل القسمة في امتداد. وهو الجسم - وأمّا الكمّ المنفصل. فهو العدد. (شرا، ٩٧، ١٠)

- الزمان ينقسم تارة إلى ما يجري مجرى الأنواع له، وهو التقسيم إلى الماضي والمستقبل، ولا يجوز تقسيمه إلى الحاضر، لأنّ الحاضر آن والآن غير منقسم. والزمان ليس نفس الآن، وغير مركّب من الآنات. (شرا، ١١٣، ٦)

- القبليّات والمعيّات والبعديّات أمور زائدة على الذاوت موجودة. وظاهر أنّها ليست أمورًا مستقلّة بأنفسها مستبدّة بذواتها، بل هي نسب وإضافات. ولا بدَّ لها من أمور تكون هذه القبليّات والبعديّات والمعيّات عارضة لها. ثم نقول: هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيّات والبعديّات، قد يكون معروضة لها بالذات، وقد يكون معروضة لها بالتّبع والعَرَض. فإنّا إذا قلنا: هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى، قضى صريح العقل بأنّها اتّصفت بالقبليّة، لأجل أنّها حصلت في زمان متقدّم على حصول هذه الحركة المتأخّرة. حتى أنّا لو فرضنا أنّ هذه الحركة المتأخّرة حصلت في ذلك الزمان المتقدّم، وتلك الحركة المتقدّمة حصلت في الزمان المتأخر، لكنّا نقضي على تلك الحركة المتقدّمة بأنّها متأخّرة. وبالعكس فثبت: أنّ الذي نحكم عليه بكونه متقدّمًا ومتأخّرًا، قد يكون كذلك تبعًا لغيره، وقد يكون كذلك بالذات. ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدّمًا ومتأخّرًا، فإنّه يكون كذلك تبعًا لغيره، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. فلا بدّ من

الانتهاء إلى موجود يكون قبلًا لذاته وبعدًا لذاته. وأنّ الذي يكون يمتنع عقلًا أن يصير بَعْدُ وبالعكس. وذلك هو الزمان. وهذه الحجّة قوية في إثبات أصل الزمان. (شر٢، ١٢٢، ٥)

- إنّ الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب "الإمام أفلاطون" وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرّأة عن التغيّر، سمّي بالسرمد. من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات. فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات متقارنة معه، فذاك هو المسمّى بالزمان. وأما قول "أرسطو" بأن الزمان مقدار الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده. وأمّا مذهب "الإمام أفلاطون" فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد. ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس إلّا عند الله سبحانه وتعالى. (شر٢، ١٤٨، ٢١)

- كل حادث فإنّ عدمه قبل وجوده وليس كونه قبله هو نفس العدم، فإنّ العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية صفة وجودية. فلا بدّ من شيء تكون تلك الصفة عارضة له، والذي تكون القبلية عارضة له هو الزمان. فقبل كل حادث زمان لا إلى بداية. (ل، ٩٢، ١٣)

- الزمان غير منقطع أولًا وآخرًا وهو من لواحق الحركة، فلا بدّ من حركة غير منقطعة أولًا وآخرًا. (ل، ١٠١، ١)

- الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية. (مب١، ١٨٠، ١٨)

- الزمان لا يُعقل عدمه إلّا إذا عُقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتقرّر إلّا بالزمان. (مب١، ٦٥٢، ٦)

- إنّ الزمان يصلح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك، فإنّه يقال السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر ولا يصحّ أن يقال في حركة أقصر. (مب١، ٦٥٣، ١٨)

- ليس مفهوم الزمان مجرّد التقدّم والتأخّر بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدّم والتأخّر لذاته. (مب١، ٦٦٢، ٦)

- إنّ الزمان مقدار متّصل، وكل مقدار متّصل فإنّه يكون قابلًا للتقسيمات الغير المتناهية. (مب١، ٦٧٠، ٢٠)

- إنّ الزمان متّصل واحد، والمتّصل الواحد لا يمكن تعديده إلّا بعد أن يتجزّى، والتجزئة إنّما تحصل بإحداث فصول في ذلك المتّصل. (مب١، ٦٧٥، ٣)

- الزمان يقدّر الحركة على وجهين: أحدهما إنّه يجعلها ذات قدر، وثانيهما إنّه يدلّ على كمّية قدرها. والحركة تقدّر الزمان على معنى أنّها تدلّ على قدره بما يوجد فيه من المتقدّم والمتأخّر وبين الأمرين فرق. (مب١، ٦٧٧، ١٦)

- إنّ الزمان متعلّق في جوهره بالحركة المستديرة ويتقدّر به سائر الحركات الأينية والوضعية، وبواسطتها تتقدّر الحركات في الكيف والكم لأنّ فيها أيضًا تقدّمًا وتأخّرًا. (مب١، ٦٧٩، ٣)

- نسبة التغيّر إلى المُتغيّر هو الزمان، ونسبته إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. (مح، ٧٣، ٧)

- الزمان لا يقبل العدم الزماني، لأنّ كل مُحدَثٍ فعدمه سابق على وجوده. (مح، ٩٧، ١١)

- ليسَ في لفظِ الأمرِ تعيينُ زمانٍ، فلا يكونُ اقتضاؤُهُ لإيقاعِ الفعلِ في زمانٍ - أولى من إقتضائهِ لإيقاعِهِ في، زمانٍ آخرَ؛ فإمّا أنْ لا يقتضيَ إيقاعَهُ في شيءٍ من الأزمنةِ - وهو باطل؛ أو في كل الأزمنةِ؛ وهو المطلوبُ. (محصل١، ١٧٠، ٩)

- إنّ الزمان أمر لا يوجد إلّا بتعاقب أجزائه، وتلاحق أقسامه. (مطل٤، ١٥، ٥)

- إذا قلنا المدّة والزمان: جوهر قائم بنفسه، وأنّه ليس من لواحق الحركة، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بقدم المدّة على قدم الحركة والجسم فلتكن هذه الدقيقة معلومة. (مطل٤، ٢٠٠، ١٥)

- إنّ هذا الزمان: إمّا أن يكون حادثًا، أو قديمًا. فإن كان حادثًا كان عدمه قبل وجوده، وهذه القبليّة لا تكون بالزمان، لأنّ هذا الكلام إنّما وقع في العدم الذي هو متقدّم على وجود كل الزمان، وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود فقد حصل معنى القبليّة والتقدُّم من غير حصول الزمان، فعلمنا أنّ حصول القبليّة والتقدُّم، لا يتوقّف على وجود الزمان. (مطل٥، ١١، ١٥)

- الزمان لو كان عبارة عن مقدار الحركة، لكان الزمان صفة من صفات الحركة وكل صفة فهي محتاجة إلى الموصوف، ينتج أنّ الزمان يجب أن يكون محتاجًا إلى الحركة، لكنّ الحركة محتاجة إلى الزمان، لأنّ كل حركة فهي انتقال من حالة إلى حالة أخرى، وزمان الحالة المنتقل عنها يجب أن يكون مغايرًا لزمان الحالة المنتقل إليها. ومتى كان الأمر كذلك، لم تتقرّر ماهيّة الحركة إلّا عند تقرُّر الزمان، وتعاقب أجزائه. وحينئذٍ يلزم احتياج كل واحد منهما إلى الآخر، وذلك هو الدور الباطل المحال. (مطل٥، ٥٨، ٢٠)

- احتجّ القائلون بأنّ الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك بوجوه: الحجّة الأولى: إنّ الزمان عبارة عن المعنى الذي باعتباره يحصل تعاقب القبليّات والبعديّات، وذلك لا يتحقّق إلّا عند حصول التغيّر، والتغيُّر هو الحركة، فيثبت: أنّ الزمان متعلّق بالحركة. والجواب: إنّ كون الزمان متعلّقًا بالحركة مجرّد وهم كاذب، وخيال فاسد. ويدلّ عليه وجوه: الأول: إنّا نصف الله سبحانه وتعالى بأنّه كان موجودًا قبل العالم، وأنّه الآن موجود مع العالم، وسيبقى موجودًا بعد انقراض العالم. وقولنا كان وكائن وسيكون: فإنّه وإن أشعر بتبدُّل الأحوال، وتغيُّر الصفات، لكنّه لا يعقل حصول التبدُّل والتغيُّر في حق الله تعالى، لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته. فثبت: أنّ الزمان لا يستلزم حصول التغيّر. (مطل٥، ٦٥، ١٣)

- الذي يدلّ على أنّه يمتنع كون الزمان كمًّا متّصلًا وجوه: الحجّة الأولى: أن نقول: هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، يمتنع أن يكون قابلًا للانقسام إلى جزءين يكون أحدهما سابقًا على الآخر، إذ لو كان الأمر كذلك، لكان عند حضور النصف الأول منه، لا يكون النصف الثاني حاصلًا، وعند مجيء النصف الثاني منه يكون النصف الأول منه فائتًا زائلًا. فيثبت: أنّ كل ما كان قابلًا للانقسام على وجه يكون

أحد قسميه واجب التقدُّم على الآخر، فإنّه يمتنع أن يكون حاضرًا، وهذا ينعكس انعكاس النقيض: أنّ كل ما كان حاضرًا، فإنّه يمتنع أن يكون منقسمًا. فيثبت: أنّ هذا الآن الحاضر، غير قابل للقسمة على الوجه المذكور. إذا ثبت هذا فنقول: آن عدمه يجب أن يكون دفعة، إذ لو كان على التدريج، لكان منقسمًا. لكنّا بيّنا أنّه غير منقسم، وإذا كان عدمه دفعة، كان الآن الذي هو أول عدمه يكون متّصلًا بوجوده، فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام في الآن الثاني، كما في الأول، وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات، وهو المطلوب. (مطل٥، ٧٠، ١١)

- إنّ الزمان كمٌّ منفصل، مركّب من آنات متتالية، ودفعات متعاقبة. (مطل٥، ٧٣، ١٢)

- إنّ الزمان جوهر قائم بذاته، ثم إنّه تحصل له نسب متعاقبة متوالية إلى الحوادث. فيكون هذا اعترافًا بأنّ الحق في تقرير المدة والزمان: ما ذكره أفلاطون. لا ما ذكره أرسطاطاليس. (مطل٥، ٨٨، ١)

- إنّ الأقرب عندنا (الرازي) في المدّة والزمان هو مذهب أفلاطون. وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيّر، سمّيناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات، فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة له حاصلة معه فذاك هو الزمان. (مطل٥، ٩١، ١٢)

- الزمان: واعلم أنّا بينّا أن الزمان موجود غني في ذاته وفي وجوده عن الحركة، بل هو حاصل، سواء حصلت الحركة أم لا، على هذا التقدير نقول: إنّه لا تأثير للحركة في وجود المدّة والزمان. إنّما تأثير الحركة في تقديرها وتحديدها، كما أنّ البنكانات وسائر الآلات، قد تقدر مدة اليوم بالأجزاء والأبعاض، ثم إن البنكان لا تأثير له في تكوين اليوم وإيجاده، وإنّما تأثيره في تقدير أجزائه وأبعاضه. فكذلك ههنا حركة الفلك لا تأثير لها في إيجاد المدة وإنّما تأثيرها في تقدير المدة، وإنّما تقدّرت المدّة بالحركة الفلكية لا بسائر الحركات، لأنّها أسرع الحركات وأبعدها عن الاختلافات، فلا جرم جعلت هذه الحركة مقدِّرة للمدة. (مطل٥، ١٠٣، ١٤)

- اعلم: أنّا سنقيم الدلالة على أنّ الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة البتّة. ونقيم الدلالة أيضًا: على أنّ الزمان مركّب من آنات متتالية متلاصقة، بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة أصلًا. ثم نبيّن أنّه متى صحّ هذا القول في الحركة، أو في الزمان. فإنّه يجب القطع بأنّ الجسم مركّب من الأجزاء التي لا تتجزّأ. (مطل٦، ٢٩، ٨)

- إنّ الزمان يجب أن يكون مركّبًا من الآنات المتتالية، والدفعات المتعاقبة. (مطل٦، ٤٠، ٥)

- الزمان. إمّا أن يكون كمًّا متّصلًا، أو كمًّا منفصلًا. والأول باطل. لأنّ الزمان لا معنى له إلّا الماضي والمستقبل. وهما معدومان. وأمّا الآن فليس عندكم جزء من أجزاء أزمان. وإنما هو ظرف مشترك فيه بين الماضي وبين المستقبل. لأنّها نهاية الماضي

وبداية المستقبل. وهذا القول يقتضي اتّصال معلوم بمعدوم آخر، بطرف موجود. وإنّه محال. فثبت: أنّه كمٌّ منفصل. فهو مركّب من وحدات متعاقبة، وذلك يوجب تتالي الآنات. وتقرير هذا الوجه: مذكور في باب الآن والزمان على الاستقصاء. (مطل٦، ٤٣، ٢٠)

- الزمان عبارة عن المدّة التي يحصل بسببها القبليّة والبعديّة. (مفا١، ١٨١، ١٩)

- إنّ ما هو معلوم عند كل أحد لحاجته إليه هو الزمان والمكان، لأنّ المكان فيه الأجسام والزمان فيه الأفعال. (مفا٢٥، ١٥٧، ٢٣)

- لما استدلّ الله بأحوال الأرض وهي المكان الكلّي استدلّ بالليل والنهار وهو الزمان الكلّي، فإنّ دلالة المكان والزمان مناسبة، لأنّ المكان لا تستغني عنه الجواهر والزمان لا تستغني عنه الأعراض، لأنّ كل عَرَضٍ فهو في زمان. (مفا٢٦، ٦٩، ٢٧)

- نقول الزّمان ظرف الأفعال كما أن المكان ظرف الأعيان، وكما أنّ جوهرًا من الجواهر لا يوجد إلّا في مكان، فكذلك عرضٌ من الأعراض لا يتجدّد إلّا في زمان. (مفا٢٨، ٢٤٣، ٢١)

- إنّ كل زمان فهو مركّب من أجزاء منقضية، فيكون ممكنًا. (مفا٢٩، ٢٠٥، ١٧)

- إنّ الزمان ماهيّته تقتضي السيلان والتجدّد، وذلك يقتضي المسبوقيّة بالغير والأزل ينافي المسبوقيّة بالغير، فالجمع بينهما محال، فثبت أن تقدّم الصانع على كل ما عداه ليس بالزمان البتّة، فإذن الذي عند العقل أنّه متقدّم على كل ما عداه، أنّه ليس ذلك التقدّم على أحد هذه الوجوه. (مفا٢٩، ٢١٠، ٢٨)

زنا

- اعلم أنّا ذكرنا أنّ الزّنا يوجب اختلاط الأنساب. وذلك يوجب منع الاهتمام بتربية الأولاد وذلك يوجب انقطاع النسل، وذلك يوجب المنع من دخول الناس في الوجود. (مفا٢٠، ٢٠٤، ٧)

- اعلم أنّ الزنا حرام وهو من الكبائر. (مفا٢٣، ١٣١، ٣)

- عن ماهيّة الزنا قال بعض أصحابنا إنه عبارة عن إيلاج فرجٍ في فرجٍ مشتهى طبعًا محرَّم قطعًا. (مفا٢٣، ١٣١، ٢٠)

- إنّ الزنا قضاء للشهوة من محلّ مشتهى طبعًا على جهة الحرام المحض. (مفا٢٣، ١٣١، ٢٨)

- نقول الفاحشة هو القبيح الظاهر قبحه، ثمّ إنّ الشّهوة والغضب صفتا قبح لولا مصلحة ما كان يخلقهما الله في الإنسان، فمصلحة الشّهوة الفرجية هي بقاء النوع بتوليد الشّخص، وهذه المصلحة لا تحصل إلّا بوجود الولد وبقائه بعد الأب، فإنّه لو وجد ومات قبل الأب كان يفنى النوع بفناء القرن الأول، لكن الزنا قضاء شهوة ولا يفضي إلى بقاء النوع، لأنّا بيّنا أنّ البناء بالوجود وبقاء الولد بعد الأب، لكنّ الزنا وإن كان يفضي إلى وجود الولد ولكن لا يفضي إلى بقائه ... فإذن الزنا شهوة قبيحة خالية عن المصلحة التي لأجلها خلقت، فهو قبيح ظاهر قبحه حيث لا تستره المصلحة فهو فاحشة. (مفا٢٥، ٥٨، ١٠)

زهد

- أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن يشتري

بمتاع الدنيا متاع الآخرة، ومطلوب العارف منه هو أن التفات القلب إلى ما سوى الله يمنعه عن الاستغراق في محبة الله. فالعارف يحاول قطع الالتفات إلى ما سوى الله دفعًا للمانع. فإن العاقل إذا سنح له مطلوبان أحدهما أشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعًا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح الشريف على الخسيس، فالإشتغال بالله عزّ وجلّ وبما سواه متضادّان والاشتغال به أشرف وأبقى فكان بالرعاية أولى. (ش٢، ١٠٥، ٢)

- معنى الزّهد قلّة الرّغبة، يقال زهِدَ فلان في كذا إذا لم يرغب فيه وأصله القلّة. يقال: رجل زهيد إذا كان قليل الطمع. (مفا١٨، ١٠٨، ٧)

زوجيّة

- إنّ الزوجية والفرديّة ليستا من الأمور الذاتية لأنّهما مقولتان على الأعداد المختلفة بالنوعية. فلو كانتا ذاتيّتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيّتين لكل ما يدخل فيهما إذ لا مزية لبعضها على البعض. ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددًا إلّا ونعرف بالبداهة أنّه زوج أو فرد وليس كذلك، فإنّ العدد الكثير لا نعرف فرديّته أو زوجيّته إلّا بالتأمّل والنظر، فعرفنا أنّه ليس واحد منهما ذاتيًا لما تحته. (مب١، ٤٢٩، ٢)
- المفهوم من الزوجية الإنقسام بمتساويين ومن الفردية اللاإنقسام وهو أمر عدمي. (مب١، ٤٢٩، ٨)

زينة

- اعلم أنّ الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله تعالى وعلى سائر ما يتزيّن به الإنسان من فضلِ لباسٍ أو حلى وغير ذلك. (مفا٢٣، ٢٠٥، ١٨)

س

سؤال

- كان سؤال فهو طلب. ثم إنّ كان لطلب القول فهو استعلام واستخبار، وإن كان لطلب الفعل فهو دعاء ومسألة. والجواب عن الأول: إعلام المستعلم، وعن الثاني: إسعاف الملتمس بالإجابة. (ك، ٦٧، ٧)
- السؤال ينقسم إلى صحيح وإلى فاسد. وكل ما صحّ فيه الالتباس والاستبهام صحّ عنه السؤال والاستعلام. وفساد السؤال يكون لتطرّق الخلل إلى أحد أركانه. وأركانه: السائل والمسؤول عنه وصيغة السؤال. وفساده لأمر يرجع إلى المسؤول عنه: أن يسأل عمّا لا يصحّ الوثوق عليه. مثل: السؤال عن محالات العقول التي لا يصحّ دركها لضرورة ولا نظر. ومثل السؤال عن الضروريّات والمدركات بالبديهة. كالسؤال عمّا يُدْرَك بالحسّ والمشاهدة. وفساده لخلل في السائل: مثل: أن يسأل العاميّ عن مشكلات المعقول. وفساده لخلل في المسؤول: مثل: أن يسأل الرجل العاميّ عن غوامض المسائل التي لا يستقلّ بِدَرْكها وبحلّها إلّا العلماء الراسخون. وفساده لخلل في المسؤول به: أن يسأل بصيغة متردّدة بين محافل. مثل: قول السائل: ما قولك في النبيذ؟ فإنّه متردّد بين السؤال عن حلّه وحرمته، وبين السؤال عن جواز التوضّؤ به وعدم جوازه. (ك، ٧٠، ٤)

سؤال الشيء

- إنّ السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله، وصفة من صفاته، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه، يقال: سألته درهمًا أي طلبت منه الدرهم ويقال: سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته. (مفا١٢، ١٠٨، ١٣)

سؤال عن شيء

- إنّ السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله، وصفة من صفاته، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه، يقال: سألته درهمًا أي طلبت منه الدرهم ويقال: سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته. (مفا١٢، ١٠٨، ١٢)

سابق

- السابق على السابق على الشيء يجب أن يكون سابقًا على ذلك الشيء. (ش١، ٥٥، ٦)

ساكن

- في إثبات حدوث الأجسام وهو أنّا (الرازي) نقول: الأجسام لو كانت أزليّة لكانت في الأزل إمّا أن تكون متحرّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان. فالقول بكونها أزليّة باطل فتفتقر في تقرير هذا البرهان إلى إثبات مقدّمات ثلاث: - المقدّمة الأولى في إقامة الدليل على الحصر - فنقول الدليل عليه أنّ كل ما كان متحيّزًا فلا بدّ وأن يكون مختصًا بحيّز مُعيّن، والمراد منه أنّه لا بدَّ وأن يكون بحيث يصحّ أن يشار إليه بأنّه ههنا أو هناك - إذا عرفت هذا فنقول إنّه في الأزل إمّا أن

يكون باقيًا في حيِّز واحد أو لا يكون كذلك بل يكون منتقلًا من حيِّز إلى حيِّز، والأول هو الساكن، والثاني هو المتحرِّك، فثبت أنّ الجسم لو كان أزليًّا لكان في الأزل إمّا أن يكون متحرِّكًا أو ساكنًا - المقدمة الثانية - في إقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحرِّكة وتدلّ عليه وجوه - الأوّل أنّ الحركة ماهيّتها وحقيقتها أنّها انتقال من حالة إلى حالة، والانتقال من حالة إلى حالة لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بحصول الحالة المنتقل عنها، فإذًا حقيقة الحركة من حيث أنّها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وحقيقة الأزل من حيث أنّها هذه الحقيقة تنافي المسبوقيّة بالغير، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محالًا ممتنعًا لذاته. (أر، ١٤، ٣)

- أمّا الاستفسار عن الحيِّز فنقول أنّ كل أحد يعلم بالضرورة أنّ كل متحيِّز فإنّه يصحّ أن يشار إليه بالحس بأنّه هنا أو هناك، فهذا القدر معلوم بالضرورة، ويكفينا بناء الغَرَضْ على هذا المقدار وذلك لأنّ كونه هنا أو هناك إمّا أن يبقى مستمرًّا أو لا يبقى، فإن بقي مستمرًّا فهو الساكن، وإن لم يبق فهو المتحرِّك، فهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة. (أر، ٢٥، ٢٥)

سالكون إلى الله

- اعلم أنّ السالكين إلى الله تعالى لا بدّ وأن يتكلّفوا الإعراض عن لذّات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلّف من ذلك إلى أن يزول عن قلبهم حبها والميل إليها. (ش٢، ١٢٠، ٤)

سبب

- إنّ السبب لا بدّ من وجوده مع المسبَّب. (ش١، ١٩٥، ٢٩)
- السبب: في اللغة مأخوذ من الطريق و﴿أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ (غافر: ٣٧) طرائقها. ومن الحبل الذي لا بدّ منه في الاستقصاء. فهو الوصلة إلى الحكم الذي لا يكفي وحده، لثبوت الحكم. مثال: الأكل سبب الشبع والضرب سبب الألم، والجرح سبب الموت. فإنّ هذه الأمور تحتاج إلى وسائط وشرائط أخر، ليترتّب عليها الأثر. وقد تكون العلّة أمرًا يلازمه، أو يقضي هو إليه، فيسمّى سببًا، لأنّه إمّا أن يكفي لثبوت المُسَبَّب لو استند إلى أمر آخر غيره. والسبب المشروط في اقتضاء المُسَبَّب إذا أخذ بشروطه حتى لا يبقى أمر منتظر مما هو مفتقر إليه في ترتيب الأثر المطلوب منه، صحّ أن يُسمَّى علّة، حتى استجرأ بعض الناس على إطلاق اسم السبب والعلّة على الفاعل، بل على الفاعل الحقيقي - وهو الله تعالى - وهذا الجنس يوجد في الشرعيّات والعاديّات. وأمّا في العقليّات: فكل ما يتوقّف عليه حكم العلّة، يتوقّف عليه وجود ذات العلّة، لأنّها علل لذواتها. فلا يتصوّر فرض وجود الذات دون ترتيب المعلول عليها. (ك، ٤٤، ١٥)
- إنّ المراد بأسباب السموات طُرقها وأبوابها وما يؤدّي إليها، وكل ما أدّاك إلى شيء فهو سبب كالرّشاد ونحوه. (مفا٢٧، ٦٦، ١١)

سبب اتفاقي

- السبب الإتفاقي يجوز أن يتأدّى إلى علّته الذاتية ويجوز أن لا يتأدّى. (مب١، ٥٢٩، ٩)

سبب الشيء

- سبب الشيء ما يفيد ثبوت الشيء، فالمفيد للثبوت لا بدّ وأن يكون له تعيّن وخصوصية. (مب١، ٤٩٦، ٣)

سبب مؤثّر

- إنّ السبب المؤثّر لا يجوز أن يكون متقدّمًا تقدّمًا زمانيًا على المسبَّب فإنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله ولا إلى أول. (شر١، ١٩٥، ٢٧)

سبع

- السبُع: اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الإنسان والدواب ويفترسها. (مفا١١، ١٣٣، ٢٧)

سَبْق

- إن السبق والتقدّم على أقسام خمسة: أحدها: التقدّم بالعلّية. وثانيها: بالذات. وثالثها: بالشرف. ورابعها: بالمكان. وخامسها: بالزمان. (مطل٤، ١٣، ١٥)

سَبْق بالذات

- الممكن ليس له من ذاته إلّا عدم الإستحقاق، وله من غيره ثبوت الإستحقاق. وما له من ذاته، سابق على ما له من غيره، سبقًا بالذات. (مطل٤، ١٤، ٥)

سبيل

- السبيل هو الذي يُسْلَك من الطريق. (مفا٣٠، ٢٣٧، ٢٩)

ستر

- السترُ، ومعنى السترِ لا يتحقّقُ إلّا في حقّ المعانِد - الّذي عرفَ الدليلَ ثم أنكَره، أو في حقِّ المقلِّد المصرِّ - الّذي يعرفُ من نفسِهِ أنَّهُ لا يعرف الدليلَ على صحَّةِ الشيءِ، ثمّ إنَّهُ يقولُ بِهِ. (محص٢، ٤٦، ٥)

سجع

- في السَّجع: قال عليّ بن عيسى: إنّه تكلُّف التّقفية من غير تأدية الوزن. وأصله من سجع الحمامة. وهو على ثلاثة أقسام. فإمّا أن تكون الكلمتان متساويتين في عدد الحروف، وفي نوع الحرف الأخير، فيسمّى بالمتوازي، كقوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ﴾ ﴿وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾ (الغاشية: ١٣، ١٤). وإمّا أن يختلفا في العدد ويتّفقا في الحرف الأخير، فسمّي بالمطرَّف، كقوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٣، ١٤). وإمّا أن يتّفقا في عدد الحروف ولا يتّفقا في الحرف الأخير، فيسمّى بالمتوازن كقوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ﴾ ﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ (الغاشية: ١٥، ١٦). وهذا القسم خارج عن الحدّ المذكور. ثم إن رُوعي التّساوي في جميع كلمات القرائن كان أحسن، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ﴾ ﴿وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الصافات: ١١٧، ١١٨). (نها، ١٤٢، ٥)

سجود

- إنّ المراد من السجود التعظيم والإعتراف بالعبودية. (مفا١٩، ٣٠، ٣)

- إنّ السجود عبارة عن الإنقياد والخضوع وعدم الإمتناع. (مفا١٩، ٣٠، ٦)

- إنّ ما سواه (الله) ممكن لذاته والممكن لذاته هو الذي تكون ماهيّته قابلة للعدم والوجود على السويّة. وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه أو بالعكس، إلّا بتأثير مُوجِد مؤثّر فيكون وجود كل ما سوى الحق سبحانه بإيجاده. وعدم كل ما سواه بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد والإعدام، وذلك هو السجود وهو التواضع والخضوع والإنقياد. (مفا١٩، ٣٠، ١١)

- المراد من السّجود الإستسلام والإنقياد. يقال: سجدَ البعير إذا طأطأ رأسه ليُرْكب، وسجدت النخلة إذا مالت لكثرة الحمل. ويقال: أسجد لقرد السوء في زمانه، أي أخضع له. (مفا٢٠، ٤٢، ٩)

سجّيل

- السجيل أُخِذ من السجل وهو الدلو العظيمة لأنّه يتضمّن أحكامًا كثيرة، وقيل: مأخوذ من المساجلة وهي المفاخرة. (مفا١٨، ٣٨، ٢٠)

- إنّ السّجيل كأنه علَم للديوان الذي كتب فيه عذاب الكفّار، كما أنّ سجينًا علم لديوان أعمالهم، كأنّه قيل بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدوّن، واشتقاقه من الإسجال، وهو الإرسال، ومنه السجل الدلو المملوء ماء، وإنّما سُمّي ذلك الكتاب بهذا الإسم لأنّه كتب فيه العذاب، والعذاب موصوف بالإرسال. (مفا٣٢، ١٠١، ٦)

سحت

- السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار في المعصية ... وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة، ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك، فكان سحتًا لا محالة. (مفا١١، ٢٣٥، ٢)

سحر

- النوع الأول: وهو أعظمها قوّة، وأشدّها تأثيرًا - على ما يقال - السحر المبني على مقتضيات أحكام النجوم. وتقرير الكلام فيه: أنّه ثبت بالدلائل الفلسفيّة: أنّ مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم، هو الأشكال الفلكيّة، والاتصالات الكوكبيّة. ثم إنّ التجارب المعتبرة في علم الأحكام، انضافت إلى تلك الدلائل، فقويت تلك المقدّمة جدًّا. ثم إنّ التجارب النجومية دلّت على اختصاص كل واحد من هذه الكواكب السيّارة بأشياء معيّنة من هذا العالم الأسفل، فلكل واحد منها طعوم مخصوصة، وروائح مخصوصة وأشكال مخصوصة ومن المعادن كذا، ومن النبات كذا، ومن الحيوان كذا. فإذا طلب من الكوكب حالة مخصوصة، مناسبة لعمل مخصوص ثم جمع بين الأشياء الفعلية المناسبة لذلك الكوكب، ولذلك الأثر، فحينئذٍ قد حصل الفاعل القويّ على ذلك الفعل، وحصلت المواد القابلة لذلك الأثر، المناسبة له. وعند الجمع بين الفاعل وبين القابل، لا بدّ وأن يظهر الأثر. فهذا شرح هذا النوع من السحر. (مطل٨، ١٤٣، ٣)

- النوع الثاني من أنواع السحر: السحر المبني على قوة الوهم وتصفية النفس، وتقريره: أنّه ثبت في علم النفس: أنّ النفوس الناطقة من جنس الأرواح الفلكية، ومولّدة منها. وكأنها قطرات من تلك البحار، وشموع من تلك الشموس، فلا محالة يكون لها أثر ما، وقوة ما، فإذا أعرضت النفس الناطقة عن التوجّه إلى سائر الجوانب، وبقيت متوجّهة إلى غرض واحد، ومطلوب معيّن، قويت حينئذٍ قوّتها، واشتدّ تأثيرها، فقدرت على إحداث أحوال غريبة في هذا العالم. وفيه سبب آخر: وهو أنّها في حال الصفاء والرياضة تنجذب إلى الروح الفلكي، الذي هو طباعها التام، وأبوها الأصلي، فسيرى من تلك الطباع التام، قوة إلى جوهر النفس فيعظم لهذا السبب شأنها، ويقوّى تأثيرها. (مطل٨، ١٤٤، ١)

- النوع الثالث: السحر المبني على خواص الأدوية المعدنية والنباتية، والحيوانية: ويدخل في هذا الباب خواص الأحجار المختلفة، ويدخل فيه خواص الحيوانات التي نسعى في توليدها بطريق التعفنيات، وقد يكون لكل جزء من أجزاء تلك الحيوانات آثار خاصة. ورأيت كتابًا في هذا الباب من مصنّفات أبي بكر بن وحشية ويدخل في هذا الباب: السحر المبني على خواص إعداد الوفق. (مطل٨، ١٤٤، ١٢)

- النوع الرابع: السحر المبني على العزائم والرقى ويدخل في هذا الباب السحر المرتّب على الاستعانة بالأرواح السفلية، المسمّاة بالجن والشياطين؛ والكلام في إثبات هذا الجنس من الأرواح ونفيه قد سبق على الاستقصاء. وجمهور من يخوض في علم التعزيمات إنّما يتمسّكون بما في هذا الباب. (مطل٨، ١٤٤، ١٨)

- النوع الخامس من السحر: السحر المبني على الاستعانة بالأرواح الفلكية. فإنّا قد بيّنا أنّ أكثر فرق أهل العالم مطبقون على إثبات هذه الأرواح، وعلى أنّ لها آثارًا عظيمة في هذا العالم. وعند هذا قال بعضهم: إنّه يمكن الاستعانة بها بطرق مخصوصة، وإذا حصل ذلك الاتصال، فقد حصلت القدرة على خوارق العادات. (مطل٨، ١٤٥، ١)

- النوع السادس من السحر: ما يكون مرتّبًا على أعمال خفّة اليد، وطرق الشعبذة والسعي في إراءة ما لا وجود له في الخارج، ومنه نوع يقال له: الأخذ بالعيون. (مطل٨، ١٤٥، ٧)

- النوع السابع: السحر المرتّب على علم الهندسة: ويدخل فيه علم جر الأثقال العظيمة بالآلات القليلة، ومن جملتها: الأعمال العجيبة الغريبة، المبنية على ضرورة الخلاء. (مطل٨، ١٤٥، ١٠)

- النوع الثامن: السحر المبني على الفأل والزجر. وهذا النوع أيضًا أقسام: فأحدها: وهو أجودها. علم الفراسة. وهو قسمان: فراسة روحانيّة، وفراسة جسمانية. وثانيها: علم الرمل. وثالثها: علم اختلاج الأعضاء. ورابعها: علم النظر في الأكتاف. وخامسها: علم ضرب الأحجار، على ما هو عادة بعض النسوان. سادسها: علم النظر في الغضون، والأسرة الموجودة في كفّ اليدين، وأخمص القدمين، وكذا علم النظر في الخيلان الموجودة على ظاهر البدن. وسابعها: العلم

المأخوذ من كيفية طيران الطيور عن أوكارها، واعتبار السانح والبارح منها، وكيفية أصواتها عند التوجّه إلى الإنسان، وعند الانصراف عنه. وثامنها: علم التفاؤل بجميع أنواع الحوادث في معرفة العسر واليسر. (مطل٨، ١٤٥، ١٣)

- النوع التاسع من السحر: المبني على إطعام الطعام، الذي يوجب قلّة العقل، وضعف الرأي وبلادة الطبع. ثم إذا صار الإنسان كذلك فحينئذٍ يسهل تصريفه وتحريكه كيف أريد. (مطل٨، ١٤٦، ٥)
- النوع العاشر: السحر المبني على ترويج الأكاذيب وأنواع المكر والخداع. ومنه: الطرق التي توجب تسليط الخوف على القلب. وعند استيلاء الخوف، يسهل ترويج أي شيء أريد. (مطل٨، ١٤٦، ٨)
- اعلم أنّ لفظ السِحر في عرف الشرع مختصّ بكل أمر يخفى سببه ويتخيّل على غير حقيقته ويجري مجرى التّمويه والخداع. (مفا٣، ٢٠٥، ١٨)
- لفظ السِحر إنّما يفيد إخفاء الظاهر. (مفا٣، ٢٠٥، ٢٨)

سخيّ

- إنّ السخي هو الذي يبذل من المال ما يجب عليه بذله إمّا بسبب الشرع وإمّا بسبب المروة، والبخيل هو الذي لا يفعل ذلك. (نفس، ١٢٦، ٢)

سديد

- "السديد": قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ٧٠) قيل في تفسيره: للفعيل قد يكون بمعنى الفاعل، كالسميع بمعنى السامع، وقد يكون بمعنى المفعول، كالقتيل بمعنى المقتول، والجريح بمعنى المجروح. فإذا جعلته بمعنى الفاعل كان معناه: أنّه يسدُّ على صاحبه أبواب جهنّم. وإذا حملته على معنى المفعول كان معناه: أنّه يسدّ عن أن يضيره شيء من الذنوب. وأيضًا فإنّ ذا القرنين بنى السد دفعًا لضرر يأجوج ومأجوج، والله تعالى جعل الإيمان سدُّ الضرر الشياطين من الجنّ والإنس. (أسر، ٨٦، ١)

سراب

- السراب يُرى من بعيد بسبب الكثافة كأنه ضباب وهباء وإذا قرب منه رقّ وانتثر وصار كالهواء. (مفا٢٤، ٨، ٣)

سرمد

- إنّ الحق في الزمان وفي المبدأ هو مذهب "الإمام أفلاطون" وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرّأة عن التغيّر، سمّي بالسرمد. من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات. فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات متقارنة معه، فذاك هو المسمّى بالزمان. وأما قول "أرسطو" بأن الزمان مقدار الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده. وأمّا مذهب "الإمام أفلاطون" فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد. ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس إلّا عند الله سبحانه وتعالى. (شر٢، ١٤٨، ٢١)
- أمّا الموجود الذي لا يكون حركة ولا في

الحركة فهو لا يكون في الزمان بل إن اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعيّة هي الدهر، وإن اعتُبِر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد. (صب١، ٦٧٩، ٧)

- نسبة التغيّر إلى المُتغيِّر هو الزمان، ونسبته إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. (مح، ٧٣، ٨)

- إنّ المدّة في ذاتها: جوهر باق، فإن لم يقارنه شيء من الحوادث، فهناك حصل الدوام الواحد، والاستمرار الواحد، من غير فرض تبدّل أحوال، ومن غير حصول تغيُّر صفة. وذلك هو المسمّى بالدهر والأزل والسرمد. وأمّا إن قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة، فحينئذٍ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث المتعاقبة، مع وجود تغيُّرات في نسب ذلك الشيء، وفي إضافاته الخارجة عن ماهيّته. فلهذا السبب يظنّ في ذات المدّة: أنّه أمر سيّال منقضٍ. وليس الأمر كذلك، وإنّما السيلان والتقضّي يحصلان في نسب ذلك الشيء، وإضافاته العارضة لجوهره. (مطل٤، ٢٠٠، ٦)

- إنّ الأقرب عندنا (الرازي) في المدّة والزمان هو مذهب أفلاطون. وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيّر، سمّيناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات، فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة له حاصلة معه فذاك هو الزمان. (مطل٥، ٩١، ١٤)

- الدهر والسرمد: فهما اسمان لجوهر هذا الشيء حال كونه خاليًا عن مقارنة الحادثات والتغيّرات. فصار المفهوم منها كالمضاد للمفهوم من الزمان. (مطل٥، ١٠٥، ١١)

- الأصل في لفظ السرمد أن لا يقع إلّا على الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض. (مفا١، ١٢٨، ١٨)

- السرمد الدائم المتّصل من السرد وهو المتابعة، ومنه قولهم في الأشهر الحرم ثلاثة سرد وواحدٌ فرد. (مفا٢٥، ١٢، ٨)

سرمدي

- السرمدي، واشتقاق هذه اللفظة من السّرد، وهو التوالي والتعاقب. (مفا١، ١٢٨، ١٤)

- أمّا في دوام الوجود فهو (الله) أرفع الموجودات، لأنّه واجب الوجود لذاته وهو الأزليّ والأبديّ والسرمديّ، الذي هو أوّل لكل ما سواه، وليس له أوّل وآخر لكل ما سواه، وليس له آخر. (مفا٢٧، ٤٣، ١٨)

سرمديّة

- آلام الآخرة أبديّة سرمديّة لا تنقطع البتّة. ونسبة عمر جميع الدّنيا إلى الآخرة الأبدية أقلّ من الجزء الذي لا يتجزّأ بالنسبة إلى ألف ألف عالَم مثل العالم الموجود. (مفا١٧، ١٠٤، ٢٠)

سري

- إنّ السّري هو النهر، والجدول سُمّي بذلك لأنّ الماء يسري فيه. (مفا٢١، ٢٠٥، ٧)

سطح

- السطح لا يمكن أن يكون قائمًا بذاته. (شن١، ٣٩، ٢٥)

- الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط، والخط قبل النقطة. (ش١، ٦٤، ٢١)
- إنّ السطح والتناهي ليسا جزأين من ماهية الجسم لأنّا يمكننا أن نتصوّر جسمًا غير متناهٍ، والشيء لا يُعقل إلّا بعد تعقّل أجزائه. فلو كان التناهي والتشكّل داخلين في الجسم لاستحال أن يُعقل الجسم إلّا بعد تعقل كونه مسطّحًا متناهيًا. (ش١، ٦٥، ٨)
- الجسم قبل السطح لأن السطح عبارة عمّا به يتناهى الجسم ولا بدّ من وجود الجسم أولًا حتى يوجد ما به يصير متناهيًا، فبهذا الطريق يجب أن يكون السطح مقدّمًا على الخط، وأن يكون الخط مقدّمًا على النقطة. (ش١، ٦٦، ٤)

سعادات

- هو أن مراتب السعادات اثنان: التّام، وفوق التّام، أمّا التّام: فهو أن يكتسب من الصفات الفاضلة ما لأجلها يصير كاملًا في ذاته، فإذا فرغ من هذه الدرجة اشتغل بعدها بتكميل الناقصين وهو فوق التّام. (مفا٢٧، ١٢٤، ١٧)

سعادات بدنيّة

- أمّا السعادات البدنية: فالصحّة والجمال، والعمر الطويل في ذلك مع اللذّة والبهجة. (مفا١٠، ٨٠، ٢٢)

سعادات بشريّة

- إنّ مراتب السعادات البشرية أربعة: أولها: النّفسانيّة، وثانيها: البدنيّة، وفي المرتبة الثالثة: الصّفات البدنيّة التي لا تكون من اللوازم، وفي المرتبة الرّابعة الأمور المنفصلة عن البدن. (مفا١٩، ٢٢١، ١٧)

سعادات خارجيّة

- أما السعادات الخارجيّة: فهي كثرة الأولاد الصلحاء، وكثرة العشائر، وكثرة الأصدقاء والأعوان، والرياسة التامة، ونفاذ القول، وكونه محبوبًا للخلْق حسنَ الذكرِ فيهم، مطاع الأمر فيهم، فهذا هو الإشارة إلى مجامع السعادات، وبعضها فطريّة لا سبيل للكسب فيه، وبعضها كسبيّة، وهذا الذي يكون كسبيًّا متى تأمّل العاقل فيه يجده أيضًا محضُ عطاء الله. (مفا١٠، ٨٠، ٢٣)

سعادات نفسانيّة

- أمّا السّعادات النّفسانية فنوعان: أحدهما: ما يتعلّق بالقوّة النظريّة، وهو: الذكاء التام والحدس الكامل، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمّية والكيفيّة. وثانيهما: ما يتعلّق بالقوّة العمليّة، وهي: العِفّة التي هي وسط بين الخمود والفجور، والشجاعة التي هي وسط بين التهوّر والجبن، واستعمال الحِكمَة العملية الذي هو توسّط بين البله والجربزة، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة. (مفا١٠، ٨٠، ١٧)

سعادة

- كمال السعادة لا يحصل إلّا بترك ما لا ينبغي وفِعل ما ينبغي، فالتّرْك هو التقوى، والفِعل إمّا فِعل القلب، وهو الإيمان، أو فعل الجوارح، وهو الصلاة والزكاة. (مفا٢، ٢٣، ١٩)

- إنّ القلب كلما وصل إلى شيء فإنّه يطلب الانتقال منه إلى حالةٍ أخرى أشرف منها، لأنّه لا سعادة في عالم الأجسام إلّا وفوقها مرتبة أخرى في اللّذة والغبطة. أما إذا انتهى القلب والعقل إلى الاستسعاد بالمعارف الإلهية والأضواء الصمدية بقي واستقرّ فلم يقدر على الانتقال منه البتّة، لأنّه ليس هناك درجة أخرى في السعادة أعلى منها وأكمل. (مفا١٩، ٥٠، ٨)

سعداء

- للسعداء أحوال ثلاثة: فأولها الرجوع عمّا سوى الله وهو الزهد، وأوسطها الذهاب إلى الله وهو العبادة، وآخرها الوصول إلى الله وهو المعرفة. (ش٢، ١٠٤، ٥)

سعي

- أصل السعي هو المشي بسرعة، ولكنّه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس، ومنه يقال: فلان يسعى بالنميمة. (مفا٥، ٢٠٠، ٢٥)

سفاهة

- السّفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة. (مفا١٣، ٢٠٩، ٢٠)

سفر

- تركيب هذه الحروف (سفر) للظهور والكشف، فالسِّفر هو الكتاب، لأنه يبيّن الشيء ويوضحه. وسمّي السفر سفرًا لأنه يسفر عن أخلاق الرجال، أي يكشف أو لأنّه لمّا خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس، أو لأنه لمّا خرج من الكن إلى الصحراء، فقد انكشف للناس، أو لأنه لمّا خرج إلى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية، وأسفر الصبح إذا ظهر، وأسفرت المرأة عن وجهها، أي كشفت وسفرت عن القوم، أسفر سفارة إذا كشفت ما في قلوبهم، وسفرت أسفر إذا كنست، والسفر الكنس، وذلك لأنّك إذا كنست، فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفر به الريح، ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه. (مفا٧، ١٢٠، ٦)

سفه

- إنّ المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال، ويدخل فيه النساء والصبيان والأيتام، وكل من كان موصوفًا بهذه الصفة، وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير دليل لا يجوز، وقد ذكرنا في سورة البقرة أن السّفه خفّة العقل، ولذلك سمّي الفاسق سفيهًا لأنّه لا وزن له عند أهل الدين والعِلم، ويُسمّى ناقص العقل سفيهًا لخفّة عقله. (مفا٩، ١٨٥، ١٧)

سقوط

- إنّ السقوط عبارة عن نزول الشيء من أعلى إلى أسفل، ولهذا قالوا سقط المطر، ويقال: سقط من يدك شيء وأسقطت المرأة، فمن أقدم على عَمَل فهو إنّما يقدم عليه لاعتقاده أنّ ذلك العمل خير وصواب، وأنّ ذلك العمل يورثه شرفًا ورفعة، فإذا بان له أنّ ذلك العمَل كان باطلًا فاسدًا فكأنّه قد انحطّ من

الأعلى إلى الأسفل وسقط من فوق إلى تحت، فلهذا السبب يقال للرجل إذا أخطأ: كان ذلك منه سقطة، شبّهوا ذلك بالسقطة على الأرض، فثبت أنّ إطلاق لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن. (مفا١٥، ٨، ٤)

سكر

- كان معنى السُكر قطع الشيء عن سننه الجاري، فمن ذلك تسكير الماء وهو ردّه عن سننه في الجرية، والسُكر في الشّراب هو أن ينقطع عمّا كان عليه من المضاء في حال الصّحو فلا ينفذ رأيه على حدّ نفاذِه في الصّحو، فهذه أقوال أربعة في تفسير سكرت وهي في الحقيقة متقاربة، والله أعلم. (مفا١٩، ١٦٧، ٢٢)

سكن

- السّكن ما سَكَنْتَ إليه وسَكَنْتَ فيه. (مفا٢٠، ٩١، ٢٢)

سكون

- السكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين بحيث لا يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث. (أر، ٥، ٥)

- الدليل على أنّ السكون أمر وجوديّ إنّا نرى الجسم الواحد يصير ساكنًا بعد أن كان متحرّكًا وبالعكس، فتبدّل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون إحدى هاتين الحالتين أمرًا وجوديًّا، وإذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما أمرًا وجوديًّا، وذلك لأنّ الحركة عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في نفس ذلك الحيّز، فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهيّة، إنّما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى وكون السكون ليس كذلك، وكون الشيء مسبوقًا بغيره وصف عرضيّ، والأوصاف العرضيّة لا تقدح في اتحاد الماهيّة، فثبت أنّ الحركة والسكون متساويان في تمام الماهيّة، والحقيقة فإذا كان أحدهما وصفًا ثبوتيًّا لزم كون الآخر ثبوتيًّا قطعًا، فثبت بما ذكرنا أنّ السكون وصف ثبوتيّ. (أر، ١٦، ١٢)

- إنّ كل حركة تنتهي إلى حدّ فهي منتهية إلى سكون، والسكون عدم الحركة، وكل حركة تنتهي إلى حدّ معيّن فهي متناهية، والحركة الحافظة للزمان يستحيل أن تكون متناهية، فكل حركة تنتهي إلى حدّ معيّن فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه. (ش٢، ٢٢، ٢٣)

- إنّ الجسم إن حصل في حيّز بعد أن كان حاصلًا في غيره، فهو الحركة. وإن حصل في حيّز مع أنه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيّز فهو السكون. وإن حصل جسمان في حيّزين يتخلّلهما ثالث، فهو الافتراق. وإن

كان لا يتخلّلهما ثالث فهو الاجتماع. (شرا، ١٠٥، ٢٠)

- إنّ الحكماء إتّفقوا على تخصيص إسم السكون بالأمر العدمي. (مب١، ٥٩٤، ١٧)

- إنّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه، فإنّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلّا كان المتحرّك إلى جهة ساكنًا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيّز. (مب١، ٥٩٦، ١٧)

- السكون معنى عدمي. (مب١، ٦١٣، ٩)

- الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر. والسكون عبارة عن حصوله في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد، فعلى هذا حصوله في الحيّز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونًا، وقيل هو سكون، وهو إنّما يصحّ إذا قلنا الحركة عين السكونات، والبحث لفظيّ. (مح، ٧٦، ١٥)

- إنّ الحركة والسكون نوع واحد، لأنّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيّز، إلّا أنّ الحصول إن كان مسبوقًا بالحصول في حيّز آخر كان حركة، وإن كان مسبوقًا بالحصول في نفس ذلك الحيّز كان سكونًا، إذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيًّا لزم أن يكون الآخر كذلك، وبهذا الطريق ثبت أنّ حصول الجوهر في الحيّز حال حدوثه أمر ثبوتي. (مح، ٧٦، ٢٨)

- نرى الجسم صار ساكنًا بعد أن كان متحرّكًا. فتبدّل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون إحدى هاتين الحالتين أمرًا وجوديًّا. وإذا ثبت هذا، وجب كون كل واحد منهما أمرًا وجوديًّا. وذلك لأنّ الحركة: عبارة عن الحصول الأول، في الحيّز الثاني. والسكون: عبارة عن الحصول الثاني، في الحيّز الأول. فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهيّة، لأنّ كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيّز، وإنّما الاختلاف بينهما في كون الحركة حصولًا في الحيّز، بشرط أنّه كان قبل ذلك حاصلًا في ذلك الحيّز، وكون الشيء مسبوقًا بغيره: وصف عرضي خارج عن الماهيّة والأوصاف الخارجة عن الماهيّة لا تقدح في تلك الماهيّة. فثبت: أنّ الحركة والسكون متساويان في تمام الماهيّة. فلمّا كان أحدهما صفة موجودة، وجب كون الآخر كذلك. فيثبت بما ذكرنا: أنّ الحركة والسكون، كل واحد منهما صفة موجودة. (مطل٤، ٢٨٨، ١٧)

- الأعراض النسبيّة وهي أنواع. الأول: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأول في الحيّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيّز الأول هو السكون، وحصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الاجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مع، ٢٦، ٢١)

- لا نريد به (الحرف) حلول الحركة والسكون فيه، لأنّهما من صفات الأجسام. (مفا١، ٣٠، ١٢)

- إنّ الحركة والسكون جائزان على كل الأجسام بدليل أنّ الطبيعة الجسميّة واحدة. ولوازم الأمور الواحدة واحدة. (مفا١٢، ١٤٩، ١٠)

- إنّ ماهيّة الحركة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزل تنافي المسبوقيّة بالغير والجمع بينهما محال، وإنّما قلنا إنّه يستحيل أن يكون ساكنًا، لأنّ السّكون وصف ثبوتيّ وهو ممكن الزّوال، وكل ممكن الزوال مفتقر إلى الفاعل المختار، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث، فكل سكونٍ مُحْدَث فيمتنع أن يكون أزليًّا، وإنّما قلنا إنّ السّكون وصف ثبوتيّ، لأنّه يتبدّل كون الجسم متحرّكًا بكونه ساكنًا مع بقاء ذاته، فأحدهما لا بدّ وأن يكون أمرًا ثبوتيًّا، فإنْ كان الثبوتيّ هو السّكون فقد حصل المقصود، وإن كان الثبوتيّ هو الحركة وجب أيضًا أن يكون السّكون ثبوتيًّا، لأنّ الحركة عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان في غيره، والسّكون عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان فيه بعينه. (مفا٣١، ٤٤، ٢٢)

- الحركة عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيّز الواحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيّز جزء ماهيّة الحركة والسكون. (منا، ٢٩، ٦)

سكينة

- السكينة فعيلة من السكون، وهو ضدّ الحركة وهي مصدر وقع موقع الإسم، نحو: القضية والبقية والعزيمة. (مفا٦، ١٧٧، ٢٦)

سلالة

- السلالة الخلاصة، لأنّها تسل من بين الكدر. (مفا٢٣، ٨٤، ٣)

سلام

- إنّ السلام عبارة عن السلامة، إذا ثبت هذا فنقول: هاهنا احتمالان أحدهما: أن يكون المراد من السلام أنّه ذو السلام، ووصف به مبالغة في وصف كونه سليمًا من النقائص والآفات، كما يقال: رجل غيّاث، وعدل، ويقال، فلان جود وكرم. فإن قيل: فعلى هذا التفسير لا يبقى بين القدوس والسلام فرق؟ قلنا: كونه قدوسًا إشارة إلى براءته عن جميع العيوب في الماضي والحاضر، وكونه سالمًا سليمًا إشارة إلى أنّه لا يطرأ عليه شيء من العيوب في الزمان المستقبل. وأيضًا يحتمل أن يحمل القدوس على كونه منزّهًا عن صفات النقص، ويجمل السلام كونه منزّهًا عن أفعال النقص. (لو، ١٩٦، ١٦)

- أن يكون المراد من السلام كونه معطيًا للسلامة، وهذا المعنى يتناول المبدأ والمعاد، أمّا المبدأ فهو أنّه تعالى جعل أكثر مخلوقاته سليمًا عن العيوب، قال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ (الملك: ٣) وقال: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). وأمّا المعاد فهو أنّ الخلق سلموا عن ظلمه، قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦) وفيه وجه ثالث: وهو أن يكون السلام بمعنى المسلِم، ومعناه أنه تعالى يسلم يوم القيامة على أوليائه قال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ (الأحزاب: ٤٤). واعلم أنّ سلام الله هو كلامه، فإن حملنا السلام على البراءة عن العيوب كان ذلك من صفات التنزيه، وإن حملنا على كونه مسلمًا على أوليائه كان من صفات الذات، وإن حملنا على كونه معطيًا

للسلامة كان من صفات الأفعال. (لو، ١٩٧، ٥)

- السلام جمع سلامة، ومعنى دار السّلام، الدار التي من دخلها سلِم من الآفات. (مفا١٧، ٧٥، ١٥)

سلامة

- أمّا السلامة فالنّجاة من بحر عالم الظّلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الآفات والمخالفات وموضع التغييرات والتبديلات. (مفا١٣، ٣، ١٢)

سلامة في الدين

- أمّا السلامة في الدين فهي على ثلاث مراتب، أولاها: السلامة في مقام الشريعة، وهو أن يسلم دينه عن البدع والشبهات، وأعماله عن متابعة الهوى والشهوات. وثانيها: السلامة في مقام الطريقة، وهو أن يكون عقله أمير شهوته وغضبه ولا يكون أسيرًا لهما، لأنّ العقل أمير، والشهوة والغضب كل واحد منهما عبد. وثالثها: السلامة في مقام الحقيقة، وهو أن لا يكون في قلبه إلتفات إلى غير الله. (لو، ١٩٨، ٦)

سلب

- السلب رفع الحمل. ورفع الحمل لا يكون حملًا، بل السالبة إنّما تُسمّى حمليّة لكونها محتملة للحمل، لا لأجل حصول الحمل. (شرا، ١٢١، ٣)

- السلب مثل قولك الإنسان ليس بحجر (ل، ٩، ١٣)

- إنّا إذا قلنا معدوم ومنفي وسلب واللاثبوت واللاتحقّق، فهاهنا الأسماء موجودة والمسمّيات معدومة، فكان الإسم غير المسمّى لا محالة. (لو، ٢٣، ١٦)

- إنّ السّلْب ليس عين الثّبوت. (مفا٢١، ٤٦، ١٩)

سلب العموم

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: ليس كل، وبين قولنا: كل ليس. فقولنا: ليس كل: يفيد سلب العموم. وقولنا: كل ليس: يفيد عموم السلب. وهذا بحسب التركيب اللفظي (قضيّة) موجبة معدولة. (شرا، ١٤٣، ١٨)

سلب متصل

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدَّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر. والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٧)

سلب مخصوص

- السلب المخصوص يتوقّف تعقّله على تعقّل مطلق السلب. (مب١، ١٠٤، ١٣)

سلب مع حصول قيد الإمكان

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: بالإمكان ليس، وبين قولنا: ليس بالإمكان. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الإمكان. والثاني يفيد رفع الإمكان. وكذلك فرق بين قولنا: بالوجوب ليس، وليس بالوجوب. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب. والثاني يفيد رفع الوجوب. وهذا الفرق أمر ظاهر جليّ. و"الشيخ" (إبن سينا) كرّره في أكثر كتبه، وبالغ في التحرير عن إهماله. (شر١، ١٣٩، ١٣)

سلب مع حصول قيد الوجوب

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: بالإمكان ليس، وبين قولنا: ليس بالإمكان. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الإمكان. والثاني يفيد رفع الإمكان. وكذلك فرق بين قولنا: بالوجوب ليس، وليس بالوجوب. فإنّ الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب. والثاني يفيد رفع الوجوب. وهذا الفرق أمر ظاهر جليّ. و"الشيخ" (إبن سينا) كرّره في أكثر كتبه، وبالغ في التحرير عن إهماله. (شر١، ١٣٩، ١٥)

سلب منفصل

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدَّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر. والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٩)

سلسلة

- كل سلسلة مرتّبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية فلا يخلو حالها من أحد قسمين: فإما أن يكون جميع آحادها معلولًا أو لا يكون بل يكون في آحادها ما لا يكون معلولًا. فإن كان الأول افتقرت إلى علّة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف؛ وإن كان القسم الثاني وهو أن يكون في جملة آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولًا فهو واجب لذاته وهو طرف. فإذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية إلى واجب الوجود لذاته وهو الطرف. (ش١، ١٩٨، ٧)

سلطان

- السلطان ههنا هو الحجّة والبرهان، وفي اشتقاقه وجوه: الأوّل: قال الزجاج: إنّه من السليط وهو الذي يضاء به السراج، وقيل للأمراء سلاطين لأنّهم الذين بهم يتوصّل الناس إلى تحصيل الحقوق. الثاني: أنّ السلطان في اللغة هو الحجّة، وإنّما قيل للأمير سلطان، لأنّ معناه أنّه ذو الحجّة. الثالث: قال الليث: السلطان القدرة، لأنّ أصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان

الملك: قوّته وقدرته، ويُسمّى البرهان سلطانًا لقوّته على دفع الباطل. الرابع: قال ابن دريد: سلطان كل شيء حدّته، وهو مأخوذ من اللسان السليط، والسلاطة بمعنى الحدّة. (مفا٩، ٣٣، ٦)

- إنّ السلطان مشتقّ من التسليط، والعلماء سلاطين بسبب كمالهم في القوّة والعلميّة والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القُدْرَة والمكنة، إلّا أنّ سلطنة العلماء أكمل وأقوى من سلطنة الملوك، لأنّ سلطنة العلماء لا تقبل النّسخ والعزل، وسلطنة الملوك تقبلهما، ولأنّ سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء، وسلطنة العلماء من جنس سلطنة الأنبياء، وسطلنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة. (مفا١٨، ٥٣، ١١)

- إنّ الله تعالى سمّى البرهان سلطانًا، كما قال تعالى: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ﴾ (إبراهيم: ١٠)، والسلطان أقوى ناصر إذ هو القوّة أو الولاية وكلاهما ينصر. (مفا٢٦، ٣٠، ١٥)

- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أنه لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١٥)

سلوب

- إنّ الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات وحقيقته (الله) المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقة، وأمّا السلوب فهي قولنا ليس بجوهر ولا بعَرَض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته (الله) لا شكّ أنّها مغايرة لعدم هذه الأمور. وأمّا الإضافات فهي قولنا إنّه (الله) عالم قادر فإنّ المعلوم من كونه عالمًا أنّه موصوف بصفة ممّا لأجلها صحّ منه الإيجاد على نعت الأحكام، والمعلوم من كونه قادرًا أنّه مؤثّر في إيجاد الأثر على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة، وحقيقته (الله) المخصوصة ليست نفس هذه الإضافات فثبت أنّ المعقول منه ليس إلّا الوجود والسلوب والإضافات، وثبت أن شيئًا منها ليس هو نفس حقيقته المخصوصة، فثبت أنّ حقيقته المخصوصة غير معقولة للخلق. (لو، ٣٢، ١٥)

سلوب عائدة إلى صفة الوحدة

- أمّا السلوب العائدة إلى صفة الوحدة - وهو مثل نفي الشركاء والأضداد والأنداد. (مفا١، ١٣٨، ٢)

سماء

- إنّ السماء مُشتقّ من السموّ، وكل شيء سماك فهو سماء. فهذا هو الإشتقاق الأصليّ اللغويّ. وعرف القرآن أيضًا متقرّر عليه بدليل أنّهم ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلَ مِنَ

﴿ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ (النور: ٤٣) إنّه السحاب، قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز لأنّه حصل فيه معنى السموّ. وذكروا أيضًا في تفسير قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ (الفرقان: ٤٨) أنّه من السحاب، فثبت أنّ الإشتقاق اللغويّ والعرف القرآنيّ متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفًا بالسموّ والعلوّ سماء. (أس، ٣٤، ١)

- إنّ السماء إنما سمّيت سماء لسموّها فكل ما سماك فهو سماء، فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء. (مفا٢، ١١١، ١٣)

- إنّ السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا. (مفا١٤، ١١٥، ٦)

- إنّ السماء جسم، وكل جسم مُحْدَث، لأنّ الجسم لو كان أزليًا لكان في الأزل إمّا أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا، والقسمان باطلان، فالقول بكون الجسم أزليًا باطل. أمّا الحصر فلأنّه إمّا أن يكون مستقرًّا حيث هو فيكون ساكنًا، أو لا يكون مستقرًّا حيث هو فيكون متحرّكًا، وإنّما قلنا إنّه يستحيل أن يكون متحرّكًا، لأنّ ماهيّة الحركة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزل تنافي المسبوقيّة بالغير والجمع بينهما محال، وإنّما قلنا إنّه يستحيل أن يكون ساكنًا، لأنّ السّكون وصف ثبوتيّ وهو ممكن الزّوال، وكل ممكن الزوال مفتقر إلى الفاعل المختار، وكل ما كان كذلك فهو مُحْدَث، فكل سكونٍ مُحْدَث فيمتنع أن يكون أزليًّا، وإنّما قلنا إنّ السّكون وصف ثبوتيّ، لأنّه يتبدّل كون الجسم متحرّكًا بكونه ساكنًا مع بقاء ذاته، فأحدهما لا بدّ وأن يكون أمرًا ثبوتيًّا، فإنْ كان الثبوتيّ هو السّكون فقد حصل المقصود، وإن كان الثبوتيّ هو الحركة وجب أيضًا أن يكون السّكون ثبوتيًّا، لأنّ الحركة عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان في غيره، والسّكون عبارة عن الحصول في المكان بعد أن كان فيه بعينه. (مفا٣١، ٤٤، ١٧)

سميع بصير

- اتّفق المسلمون على أنّه سميع بصير لكنّهم اختلفوا في معناه. فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصريّ: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكراميّة أنّهما صفتان زائدتان على العلم. لنا أنّه تعالى حيّ، والحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، وكل من صحّ اتّصافه بصفة فلو لم يتّصف بها اتّصف بضدّها، فلو لم يكن الله تعالى سميعًا بصيرًا كان موصوفًا بضدّهما، وضدّهما نقص، والنقص على الله تعالى محال. (مح، ١٢٧، ١١)

سنّ الحداثة

- أمّا سنُّ الحداثة فلا شكّ أنّها سنّ الكمال وتكون السخونة واليبوسة زائدة فيها وذلك يوجب أنواعًا من الأخلاق. (ف، ١٤٠، ٣)

سنّ الشيخوخة

- أمّا سنُّ الشيخوخة: فاعلم أنّ هذه السن سنُّ استيلاء البرد واليبس على المزاج وسنّ كثرة التعقّلات والتصوّرات وسنُّ كثرة التجارب والوقائع، وهذه الأحوال البدنية والنفسانية توجب أخلاقًا كثيرة وهي في الحقيقة ضدّ الأخلاق الحاصلة في سنّ النماء والنشوء. (ف، ١٤١، ١)

سنّ النمو

- اعلم أنّ سنّ النموّ حصل فيها من الأمور البدنيّة: كون الطبيعة زائدة في الحرارة والرطوبة المعتدلة فيكون على طبيعة الدّم وعلى طبيعة الربيع ومثل طبيعة أوّل السكر حين يكون الإنسان شديد الاستعداد لحصول الفرح. وحصل من الأمور النفسانيّة ما يشترط فيها كون النفس خالية عن العقائد الراسخة والتجارب الكبيرة في الخيرات والشرور. ويتفرّع على هذه الحالة البدنية وهذه الحالة النفسانية أخلاق وأحوال. (ف، ١٣٨، ٨)

سُنّة

- السنّة: إمّا قول وإمّا فعل وإمّا تقرير. والقول: إمّا مبتدأ وإمّا خارج على سبب. والمبتدأ ينقسم إلى ما ينقسم إليه الكتاب من النص والظاهر والعام. والخارج على سبب ضربان: ضرب يستقلّ دون السبب، وحكمه حكم المبتدأ على الأصحّ. ومنه ما لا يستقلّ دونه. كقوله صلّى الله عليه وسلّم للأعرابي: "اعتق رقبة" لمّا قال: واقعت أهلي في نهار رمضان. فإنّه يصير قول السائل معادًا في الجواب، ولا ينتظم الكلام دونه. والفعل: إمّا فعل صدر عنه صلّى الله عليه وسلّم لا عن طريق القربة. كالأفعال المعتادة. فدلالة أمثاله محصورة على الجواز والمشروعيّة فقط. وإمّا أن يكون على وجه القُربة. وذلك على وجوه: أحدها: أن يكون امتثالًا لأمر سابق، فيكون معتبرًا به، إن كان ذلك واجبًا. كان دلالة فعله الوجوب، وإن كان ندبًا، كانت دلالة على الندبيّة. والثاني: أن يكون بيانًا لمجمل. فيعتبر بالمبين. والثالث: أن يكون مبتدأ. وفيه خلاف بين العلماء. فمنهم من قال: إنّه للوجوب ولا يحمل على غيره، إلّا بدلالة. ومنهم من قال: إنّه للندب، ولا يصرف إلى غيره إلّا بدلالة. ولعلّه الأولى، والثالث: التوقّف. وأمّا التقرير: فإمّا أن يكون تقريرًا على قول، أو على فعل. فإن كان على قول، فحكمه حكم سائر أقواله صلّى الله عليه وسلّم، وإن كان على فعل، فحكمه حكم سائر أفعاله. (ك، ٨١، ٧)

- أمّا السنّة فهي الطريقة المستقيمة والمِثال المُتبع، وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه: الأول: أنّها فعلة من سنّ الماء يسنّه إذا والى صبّه، والسّن الصّب للماء، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنّه لتوالي أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد، والسنّة فعلة بمعنى مفعول، وثانيها: أن تكون من: سننت النصل والسّنان أسنّه سنًّا فهو مسنون إذا حدّدته على المسن، فالفعل المنسوب إلى النبي صلّى اللّه عليه وسلّم سمّي سُنّة على معنى أنّه مسنون، وثالثها: أن يكون من قولهم: سنّ الإبل إذا أحسن الرعي، والفعل الذي داوم عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم سمّي سنّة بمعنى أنّه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وإدامته. (مفا٩، ١١، ١٩)

سوء

- السوء الرداءة والقبح في كل شيء، فكنّي به عن البرص كما كنّي عن العورة بالسوأة، والبرص أبغض شيء إلى العرب. (مفا٢٢، ٣٠، ٩)

- ما اختاره المحقّقون من الأدباء، وهو أن السوء صار عبارة عن الفساد، والصِدق عبارة

إنّما ورد على سليمان عليه السلام في المقام الثاني. (ع، ٧٨، ١٥)

سياسات

- إنّ السياسات على أربعة أقسام سياسة الملّاك؛ وسياسة الملوك، وسياسة الملائكة، وسياسة ملِك الملوك: فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملّاك؛ لأنّه لو اجتمع عالم من المالِكين فإنّهم لا يقاومون ملكًا واحدًا، ألا ترى أنّ السيّد لا يملك إقامة الحدّ على مملوكه عند أبي حنيفة، وأجمعوا على أنّ الملك يملك إقامة الحدود على الناس، وأمّا سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك؛ لأنّ عالمًا من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد، وأمّا سياسة ملك الملوك فإنّها فوق سياسات الملائكة. (مفا١، ٢٣٨، ٢١)

سيرة

- السيرة من السير كالرِكبة من الرّكوب، يقال سار فلانٌ سيرةً حسنة ثم اتّسع فيها فنُقلت إلى معنى المذهب والطريقة. (مفا٢٢، ٢٩، ٢٢)

سيما

- السيما والسيميا العلامة التي يعرف بها الشيء، وأصلها من السّمة التي هي العلامة. (مفا٧، ٨٠، ٢٤)

الغزال إذا عدا وكذا النعام وفيه الظهور وكذلك علمت، والظنّ إذا كان في مقابلة العِلم ففيه الخفاء ومنه بئر ظنون لا يدري أفيها ماء أم لا، ومنه الظّنين المتهم لا يدري ما يظنّ، تقول يجوز بناء الأمر على الظنّ الغالب عند العجز عن درك اليقين، والاعتقاد ليس كذلك لأنّ اليقين لم يتعذّر علينا. (مفا٢٨، ٣٠١، ٣)

علم الأحكام

- ضاق قلبي في بعض تلك الأيّام جدًّا فدخلت على الشرف المسعودي وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وهي السنة التي حكم المنجّمون بوقوع الطوفان الريحي فيها وعظم خوف أهل العالم من وقوع تلك الواقعة، فلمّا دخلت على المسعودي رأيت الرضى النيسابوري عنده ورأيت جماعة آخرين من أهل العلم وكانوا يبحثون عن هذه المسئلة بجدّ عظيم وجهد شديد، فقلت إنّ هذه المسئلة فرع من فروع علم الأحكام، والفلاسفة أطبقوا على أنّ ذلك العلم في غاية الضعف، وعلى هذا التقدير فلا موجب لهذا الخوف الشديد ولا حاجة إلى البحث القوي ولا إلى هذا الاحتراز العظيم. (منا، ٢٠، ١٩)

علم الأخلاق

- إنّ كل عاقل لا بدّ وأن يكون له في فعله غرض. وذلك إمّا أن يكون مختصًّا بذلك الإنسان فقط - وهو علم الأخلاق - وإمّا أن يكون مختصًّا بذلك الإنسان مع خواصّه وأهل منزله - وهو علم تدبير المنزل - وإمّا أن يكون عائدًا إلى الإنسان مع عامة الخلق - وهو العلم السياسي - فثبت بهذا: أنّ العلوم العملية ثلاثة. (شر٢، ٦، ٢١)

- أمّا الحكمة العمليّة: فهي إمّا أن تكون بحثًا عن أحوال نفس الإنسان مع بدنه الخاص به، وهذا يُسمّى علم الأخلاق، أو عن أحوال نفسه مع أهل منزله وهذا يُسمّى علم تدبير المنزل، أو عن أحوال نفسه مع أهل العالم، وهذا يسمّى علم السياسة. (لو، ٢٨٧، ١)

علم الأصول

- إنّه تعالى قال في أول سورة النحل: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ (النحل: ٢) فقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ (النحل: ٢) إشارة إلى علم الأصول. وقوله: ﴿فَٱتَّقُونِ﴾ (النحل: ٢) إشارة إلى علم الفروع. (أسر، ٢٩، ١)

علم أعلى

- الماهيّة: إمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجيّ وفي الذهن - وهو العلم الطبيعيّ، وهو العلم الأسفل- وإمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجي لكنّها تكون غنيّة عنها في الوجود الذهني، بمعنى أنّ الذهن يمكنه إدراكها، مع قطع النظر عن مادّتها - وهو العلم الرياضي وهو العلم الأوسط - وإمّا أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن - وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى. (شر٢، ١٧، ٢)

مادة معيّنة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الرياضي. وثالثها: هو الذي يمتنع حصوله في المادة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بعلم الربوبيّة. ورابعها: هو الشيء الذي تارة يكون في المادة، وأخرى يكون مجرّدًا عن المادة. وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلّية والجزئيّة والعليّة والمعلوليّة والكمال والنقصان. فإنّ هذه المعاني تارة توجد في المجرّدات وتارة في المجسّمات. ثم ههنا يختلف الكلام. فمن زعم أنّ العلوم النظريّة ثلاثة، ضمّ هذا القسم إلى القسم الثالث. وسمّي مجموعهما بالعلم الإلهي، تسمية العلم بأشرف أسمائه وأعزّ أقسامه. ومن زعم أنّ العلوم النظرية أربعة سمّي هذا القسم الرابع بالعلم الكلّي، لأنّه بحث كلّي عن لواحق الوجود، من حيث إنّه موجود. (شر٢، ١٧، ٢٤)

- إنّ الأشياء على ثلاثة أقسام: إمّا أن يجب كونها في مادّة، أو يجب أن لا تكون في مادّة، أو يجوز كلا الأمرين فيه، أمّا الذي يجب أن يكون في مادّة، فإمّا أن يجب أن يكون في مادّة معيّنة، والعلم الباحث عن هذا القسم من الموجودات مسمّى بالعلم الطبيعي، وإمّا أن لا يجب أن يكون في مادّة معيّنة، بل كان يجب أن يكون في مادّة ما، فالعلم الباحث عن هذا القسم من الموجودات يسمّى بالعلم الرياضي. (لو، ٢٨٦، ١٥)

علم السياسة

- إنّ كل عاقل لا بدّ وأن يكون له في فعله غرض. وذلك إمّا أن يكون مختصًّا بذلك الإنسان فقط - وهو علم الأخلاق - وإمّا أن يكون مختصًّا بذلك الإنسان مع خواصّه وأهل منزله - وهو علم تدبير المنزل - وإمّا أن يكون عائدًا إلى الإنسان مع عامة الخلق - وهو العلم السياسي - فثبت بهذا: أنّ العلوم العملية ثلاثة. (شر٢، ٧، ١)

- المراد من الحكمة المدنيّة: علم السياسة. وهي أنّ الأحوال التي تكون بين كل واحد وعامّة الخلق كيف يبغي أن تكون حتى تؤدّي إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، بقدر الإمكان؟ وكيف تكون بالضدّ من ذلك. (شر٢، ١٥، ٧)

- أمّا الحكمة العمليّة: فهي إمّا أن تكون بحثًا عن أحوال نفس الإنسان مع بدنه الخاص به، وهذا يُسمّى علم الأخلاق، أو عن أحوال نفسه مع أهل منزله وهذا يُسمّى علم تدبير المنزل، أو عن أحوال نفسه مع أهل العالم، وهذا يسمّى علم السياسة. (لو، ٢٨٧، ٣)

علم الشيء بذاته

- ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته أو حصول صورة مساوية للذاته في ذاته. (ش١، ١٣٦، ٣٣)

علم ضروري

- اعلم أنّ العلماء اختلفوا في أنّ العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروريّ أم نظريّ، والاختيار أنّه ضروريّ، وذلك لأنّ الضروريّ هو الذي إذا شكّك فيه صاحبه لا يتشكّك، ونحن نجرّب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها جازمة بأنّ محمدًا صلّى الله عليه وآله وسلّم كان موجودًا

وكان يدّعي أنّه رسول الله إلى الخلق، ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه، فثبت أنّ العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروريّ، فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريّات، فلم تكن مستحقّة للجواب لأنّ ذلك الجواب لا محالة يكون نظريًّا، فيتوقّف الضروريّ عليه فيقع الدور وهو محال. (أر، ٣٠٨، ٢٠)

- إنّ العلم باحتياج المُحْدَث إلى المُحْدِث ضروريّ. (ع، ٢٧، ١)

- العلم الضروريّ: ما لا يمكن دفعه بشكّ في نفسه، ولا شبهة في طريقه. ويقال: هو العلم الحادث الذي لا يكون مقدورًا بالقدرة الحادثة، مع الاقتران بضرر أو حاجة. (ك، ٢٠، ١٢)

- إذ ثبت أنّ التصوّر غير مكتسب البتّة والعِلم الضروريّ هو الذي يكون حضور كل واحد من تصوّريه كافيًا في حصول التصديق. (مفا٢٤، ١٧٩، ١٣)

علم طبيعي

- الماهيّة: إمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجيّ وفي الذهن - وهو العلم الطبيعيّ، وهو العلم الأسفل- وإمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجي لكنّها تكون غنيّة عنها في الوجود الذهني، بمعنى أنّ الذهن يمكنه إدراكها، مع قطع النظر عن مادّتها - وهو العلم الرياضي وهو العلم الأوسط - وإمّا أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن - وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى. (شر٢، ١٦، ١٩)

- الشيء إمّا أن يجب حصوله في المادة، أو يمتنع حصوله فيها. أو تارة يحصل في المادة وتارة يتجدّد عن المادة. أمّا الذي يجب حصوله في المادة، فإمّا أن يجب حصوله في مادة معيّنة، أو لا يجب ذلك. لكن يجب حصوله في مادّة - أي مادّة كانت - فأمّا التعيّن فغير واجب. فهذه أقسام أربعة: أحدها: الذي يجب حصوله في مادة معيّنة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الطبيعي. وثانيها: الذي يجب حصوله في مادة معيّنة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الرياضي. وثالثها: هو الذي يمتنع حصوله في المادة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بعلم الربوبيّة. ورابعها: هو الشيء الذي تارة يكون في المادة، وأخرى يكون مجرّدًا عن المادة. وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلّية والجزئيّة والعليّة والمعلوليّة والكمال والنقصان. فإنّ هذه المعاني تارة توجد في المجرّدات وتارة في المجسّمات. ثم ههنا يختلف الكلام. فمن زعم أنّ العلوم النظريّة ثلاثة، ضمّ هذا القسم إلى القسم الثالث. وسمّي مجموعهما بالعلم الإلهي، تسمية العلم بأشرف أسمائه وأعزّ أقسامه. ومن زعم أنّ العلوم النظرية أربعة سمّي هذا القسم الرابع بالعلم الكلّي، لأنّه بحث كلّي عن لواحق الوجود، من حيث إنّه موجود. (شر٢، ١٧، ٢٢)

- العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات، فيكون علمًا جزئيًّا. وكل علم جزئيّ فلا بدّ له من مبادئ، بها تبرهن مسائله. ثم إنّ تلك

المبادئ قد تكون بيّنة بنفسها، وقد تكون محتاجة إلى أن تُبيَّن في علم آخر وهذا يقتضي أنّ العلم الطبيعي قد يكون له مبادئ بها تتبرهن مسائله. ثم أنّ تلك المبادئ قد تكون بيّنة بنفسها، وقد تحتاج إلى أن يبرهن عليها في علم آخر. (شر٢، ٢٣، ١١)

- إنّ الأشياء على ثلاثة أقسام: إمّا أن يجب كونها في مادّة، أو يجب أن لا تكون في مادّة، أو يجوز كلا الأمرين فيه، أمّا الذي يجب أن يكون في مادّة، فإمّا أن يجب أن يكون في مادّة معيّنة، والعلم الباحث عن هذا القسم من الموجودات مسمّى بالعلم الطبيعي، وإمّا أن لا يجب أن يكون في مادّة معيّنة، بل كان يجب أن يكون في مادّة ما، فالعلم الباحث عن هذا القسم من الموجودات يسمّى بالعلم الرياضي. (لو، ٢٨٦، ١٣)

علم العقول المجرّدة

- إنّ العقول المجرّدة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلّي لأنّ جميع الجزئيات منتهية إليها في سلسلة الحاجة، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول. (ش٢، ١٢٩، ١)

علم عملي

- العلم. إمّا أن يطلب ليكون له معونة في تحصيل سائر العلوم، وهو المنطق. أو لذاته، وهو إمّا أن يكون علمًا بما لا يكون وجوده باختيارنا. وهو العلم النظري، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي. (شرا، ٤٩، ٩)

علم الفاعل

- أمّا الدلائل الدالّة على الصفات فنقول: أمّا الذي يدلّ على العلم فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (آل عمران: ٥). ثمّ أردفه بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ (آل عمران: ٦). وهذا هو دليل المتكلّمين، فإنّهم يستدلّون بأحكام الأفعال وإتقانها على علم الفاعل، وههنا استدلّ سبحانه بتصوير الصور في ظلمات الأرحام على كون الفاعل عالمًا. (أسر، ٣٤، ٢)

علم الفراسة

- إنّ أصول هذا العلم (الفراسة) مستندة إلى العلم الطبيعي وتفاريعه مقرّرة بالتجارب، وكان مثل الطب سواء بسواء فكل طعن يذكر في هذا العلم فهو بعينه متوجّه في الطب. ثم قال أبو القاسم الراغب اشتقاق هذه اللفظة من قولهم فرس السبع الشاة، فكانت الفراسة عبارة عن اختلاس المعارف بهذا الطريق المعيَّن. (ف، ٩٦، ٢)
- في بيان أقسام هذا العلم (الفراسة). اعلم أنّه على قسمين: أحدهما أن يحصل خاطر في القلب أنّ هذا الإنسان من حاله وصفته كذا وكذا من غير أن يحصل هناك علامة جسمانيّة ولا إشارة محسوسة، والسبب فيه ما ثبت أنّ جواهر النفوس الناطقة مختلفة بالماهيّات، فمنها ما يكون في غاية الإشراق والتجلّي والبعد عن العلايق الجسمانيّة، ومنها ما لا يكون كذلك. وكما أنّ النفس تقدر على معرفة الغيوب في حال النوم فكذلك النفس المشرقة الصافية قد تقدر على معرفة المغيبات

حال اليقظة. والنفوس التي شأنها ذلك تكون أيضًا مختلفة في هذا المعنى في الكم والكيف، وهذا القسم مما لا نذكره في هذا الكتاب. وأمّا القسم الثاني من هذا العلم فهو الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة فهو علم يقينيّ الأصول ظنّي الفروع. (ف، ٩٦، ٨)

- كذلك صاحب علم الفراسة قد يحكم بمجرّد القوة القدسيّة وهو فراسة الأنبياء وأكابر الأولياء، وقد يحكم بمقتضى الأحوال الظاهرة المحسوسة في الجسد على الأحوال الباطنة، وهذا النوع من علم الفراسة هو الذي يجري فيه التعليم والتعلُّم. (ف، ٩٧، ١٢)

- اعلم أنّ هذا العلم (الفراسة) يقرب منه أنواع أخرى كثيرة ونحن نذكرها. فالنوع الأول: أمور لا يمكن ردُّها إلى الأصول العلميّة، بل لا يمكن الرجوع فيها إلّا إلى التجارب المرويّة عن المتقدّمين، وهي مثل ما يوجد في أبدان الناس من الشامات والخيلان وما يعرض في الأعين من الاختلاج والضربان، وما يوجد في أبدان الخيل من الدوائر التي سمَّتها العرب بأسماء مخصوصة فتيمّنوا ببعضها وتشاءموا بالبعض، وقد يوجد مثلها في أبدان غيرها من الحيوانات إلّا أنّهم لم يتفقّدوا تلك العلامات إلّا في الخيل دون ما سواه، وذلك لأنّ أشرف الحيوانات بعد الإنسان هو الفرس، وذلك لقوّة ذكائه وكثرة الانتفاع به وقت الطلب والهرب وحسن صورته وكمال استعداده لقبول الرياضات الإنسانيّة، وربما قاس بعضهم أحوال الشامات والخيلان الموجودة في أبدان الناس عليها حال كونها في أبدان الخيل. (ف، ١٠٠، ١٢)

- من العلوم المناسبة لعلم الفراسة: حكم مهندس المياه ومستنبطها في البقاع السهليّة والجبليّة لإخراج الأنهار ورفعها إلى وجه الأرض. فإنّ هذه الصنعة فيما يعظم نفعها في عمارة البلدان وإحياء الموات من البقاع وذلك لأنّه لا يوجد في كل بقعة من بقاع الأرض مياه تنصب من شواهق الجبال إلى بطون الأودية، فحينئذٍ يحتاج هناك إلى مستنبط المياه من قعور الأرضين، ولا بُدَّ لصاحب هذه الصناعة من حسّ كامل وتخيُّل قوي، والأصل الذي عليه مدار هذه الصناعة معرفة ترب الأرض بألوانها وخواصها السهليّ فيها والجبليّ والرمليّ والصخريّ. (ف، ١٠٥، ٤)

- من العلوم المناسبة لهذا العلم (الفراسة) استنباط معادن الفِلِزّات، فإنّ معرفة معادن الذهب وغيره ليس إلّا بواسطة علم أو ظنّ بأحوال الجبال، ولا شكّ أنّه لا بُدّ وأن يحصل في عروق تلك الجبال علامات تدلُّ على حصول هذه الفِلِزّات. (ف، ١٠٥، ١٢)

علم الفروع

- إنّه تعالى قال في أول سورة النحل: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ (النحل: ٢) فقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ (النحل: ٢) إشارة إلى علم الأصول. وقوله: ﴿فَٱتَّقُونِ﴾ (النحل: ٢) إشارة إلى علم الفروع. (أسر، ٢٩، ٢)

علم كلّي

- أما أنّ العلم الكلّي يستحيل الانقسام عليه فلأنّه لو انقسم لكان انقسامه إلى أجزاء مختلفة الحقائق أو متساوية الحقائق. فإن كان الأول لم يكن كل واحد من تلك الأجزاء متألّفًا من أجزاء مختلفة الحقائق، وإلّا لزم أن تكون حقيقة ذلك العلم متقوّمة من أجزاء غير متناهية، وذلك محال بتقدير أن يكون محالًا فإنّه لا بدّ وأن يكون فيها ما لا يكون متألّفًا عن أجزاء أُخَر بل يكون بسيطًا، لأنّ كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ الواحد لا بدّ وأن يكون موجودًا فيها. وإذا كان كذلك بطل أن يكون العلم منقسمًا دائمًا إلى أقسام مختلفة الطبائع. وأما القسم الثاني وهو أن ينقسم العلم إلى أجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل (حيث يتبيّن أن الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوّعة) ولما بطل القسمان ثبت أن العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم أن يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب. (ش١، ١٦٤، ١٦)

- الشيء إمّا أن يجب حصوله في المادة، أو يمتنع حصوله فيها. أو تارة يحصل في المادة وتارة يتجدّد عن المادة. أمّا الذي يجب حصوله في المادة، فإمّا أن يجب حصوله في مادة معيّنة، أو لا يجب ذلك. لكن يجب حصوله في مادّة - أي مادّة كانت - فأمّا التعيّن فغير واجب. فهذه أقسام أربعة: أحدها: الذي يجب حصوله في مادة معيّنة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الطبيعي. وثانيها: الذي يجب حصوله في مادة معيّنة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الرياضي. وثالثها: هو الذي يمتنع حصوله في المادة. والعلم الباحث عنه هو المسمّى بعلم الربوبيّة. ورابعها: هو الشيء الذي تارة يكون في المادة، وأخرى يكون مجرّدًا عن المادة. وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلّية والجزئيّة والعليّة والمعلوليّة والكمال والنقصان. فإنّ هذه المعاني تارة توجد في المجرّدات وتارة في المجسّمات. ثم ههنا يختلف الكلام. فمن زعم أنّ العلوم النظريّة ثلاثة، ضمّ هذا القسم إلى القسم الثالث. وسمّي مجموعهما بالعلم الإلهي، تسمية العلم بأشرف أسمائه وأعزّ أقسامه. ومن زعم أنّ العلوم النظرية أربعة سمّي هذا القسم الرابع بالعلم الكلّي، لأنّه بحث كلّي عن لواحق الوجود، من حيث إنّه موجود. (شر٢، ١٨، ٨)

- وأمّا القسم الثالث (من العلوم): وهو الذي قد يكون في مادّة، وقد لا يكون، فالعلم الباحث عن هذا القسم هو المسمّى بالعلم الكلّي، وهو كالعلم بالوحدة، والكثرة، والعلّية، والمعلوليّة، والتمام والنقصان. (لو، ٢٨٦، ٢٠)

علم كلّي ومجرّد

- العلم المتعلّق بالإنسان من حيث هو إنسان هو العلم الكلّي المجرّد لا لأن العلم في ذاته كلّي أو مجرّد، بل لأن العلم به كلّي ومجرّد. فلهذا السبب سمّى المتقدّمون مثل هذا العلم كلّيًا ومجرّدًا على طريق المجاز تعويلًا على فهم المتعلّمين. (ش١، ١٤٠، ٣٠)

علم لدنيّ

- جواهر النفس الناطقة مختلفة بالماهيّة، فقد تكون النّفس نفسًا مشرقة نورانيّة إلهيّة علويّة قليلة التعلّق بالجواذب البدنيّة والنّوازع الجسمانيّة، فلا جرم كانت أبدًا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية والأنوار الإلهية، فلا جرم فاضت عليها من عالَم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعِلم اللّدنيّ . . . وأمّا النفس التي ما بلغت في صفاء الجوهر وإشراق العنصر فهي النّفس النّاقصة البليدة التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم إلّا بمتوسّط بشري يحتال في تعليمه وتعلّمه، والقسم الأول بالنسبة إلى القسم الثاني بالنسبة إلى الأضواء الجزئيّة وكالبحر بالنسبة إلى الجداول الجزئيّة وكالروح الأعظم بالنسبة إلى الأرواح الجزئيّة. (مفا٢١، ١٥٠، ١٧)

علم المنطق

- العلم إمّا أن يكون علمًا بما لا يكون وجوده باختيارنا وفعلنا، وهو الحكمة النظرية، أو بما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا، وهو الحكمة العملية، أمّا الحكمة النظرية فهي إمّا أن تكون وسيلة أو مقصودة بالذات، أمّا الوسيلة فهي علم المنطق، وحاصله يرجع إلى إعداد الآلات التي بها يمكن الإنسان من اقتناص التصوّرات والتصديقات المحمولة على وجه لا يقع في الغلط إلّا نادرًا. (لو، ٢٨٦، ٧)

علم نظري

- العلم. إمّا أن يطلب ليكون له معونة في تحصيل سائر العلوم، وهو المنطق. أو لذاته، وهو إمّا أن يكون علمًا بما لا يكون وجوده باختيارنا. وهو العلم النظري، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي. (شر١، ٤٩، ٩)
- العلم النظريّ: ما يتضمّنه النظر الصحيح في الدلالة. (ك، ٢٠، ١٧)
- إنّ علمنا بوجود الشيء إمّا أن يكون ضروريًا أو نظريًا، لا جائز أن يقال العلم بوجود الإله ضروري، لأنّا نعلم بالضرورة أنّا لا نعرف وجود الإله بالضرورة، فبقي أن يكون العلم نظريًا، والعلم النظري لا يمكن تحصيله إلّا بالدليل، ولا دليل على وجود الإله إلّا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبِّر يدبِّره وموجود يوجده ومربٍ يربيه ومبقٍ يبقيه. (مفا١، ١٧٩، ١٧)

علم يقيني

- علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، قالوا: إنّ اليقين لا يحصل إلّا إذا اعتقد أنّ الشيء كذا وأنّه يمتنع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو إمّا بديهيّة الفطرة وإمّا نظر العقل. (مفا٢، ٢٠٦، ١٦)
- لأن العِلم اليقيني المبرّأ عن جهات الريب يكون جاريًا مجرى الرؤية في القوّة والظهور، وكان عمر يقول: لا يقولنّ أحد قضيت بما أراني الله تعالى، فإنّ تعالى لم يجعل ذلك إلّا لنبيِّه، وأمّا الواحد منّا فرأيه يكون ظنًّا ولا يكون علمًا. (مفا١١، ٣٣، ١٣)
- ذكرنا أن الكمالات النّفسانية محصورة في

نوعين: العِلم اليقيني والعمل الصالح، فإن أهل التحقيق قالوا كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ورأس المعارف اليقينيّة ورئيسها معرفة الله ... ورأس الأعمال الصالحة ورئيسها أن يكون الإنسان مستقيمًا في الوسط غير مائل إلى طرفي الإفراط والتفريط. (مفا٢٧، ١٢١، ١٢)

علماء

- العلماء على ثلاثة أقسام: العلماء بالله. والعلماء بصفات الله، والعلماء بأحكام الله. أما العلماء بالله، فهم الحكماء ... وأما العلماء بصفات الله تعالى فهم أصحاب الأصول، وأما العلماء بأحكام الله فهم الفقهاء. (مفا٢٧، ١٢٥، ١٨)

علوم

- العلوم كلّها ضرورية، لأنّها إمّا ضرورية ابتداءً، أو لازمة عنها لزومًا ضروريًّا، فإنّه إن بقي إحتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علم، وإذا كان كذلك كانت بأثرها ضرورية. (مح، ٨٠، ١٠)
- التفاوت لا يقع في نفس العِلم بل في طريقه؛ فإنّ العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدّليل الدّال عليه أكثر مقدّمات فيكون الوصول إليه أصعب، وإلى ما يكون أقلّ مقدّمات فيكون الوصول إليه أقرب، وهذا هو الآية البيّنة. (مفا٣، ١٩٩، ٢٣)
- أمّا الكلام بالعلم والقدرة، فقد عرفت، أنّ الأرواح البشريّة لها أنّها قابلة، ولها أنّها فاعلة، فإذا توجّهت إلى العالم الإلهي كانت قابلة، وإذا توجّهت إلى العالم الهيولاني الجسماني كانت فاعلة. فأمّا كونها قابلة من العالم الإلهيّ، فتارةً تكون قابلة للوجود، وتارةً تكون قابلة للجلايا القدسيّة والصور الروحانيّة، وهي العلوم. وأمّا كونها فاعلة في العالم الهيولانيّ، فذاك لكونها متصرّفة في هذا العالم بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة. ولما كان لا نهاية لمراتب العلم والقدرة فلذلك لا نهاية لمراتب حب الإنسان بهذين الأمرين، ولا نهاية للخوض على تحصيل هذين المطلوبين، لكنه يمتنع أن يحصل للإنسان علوم لا نهاية لها وقدرة على مقدورات لا نهاية لها. بل العلوم الحاصلة للأرواح البشريّة وإن كثرت فهي متناهية، والقدرة على الموجودات الهيولانيّة وإن كثرت فهي متناهية، لا جرم لا تنتهي النفس الإنسانيّة في العلم والقدرة إلى درجة إلّا وكان الحاصل منها أمورًا غير متناهية. (نفس، ٢٢، ١٨)

علوم أوليّة

- إنّ إعطاء الحواس كالمقدم على إعطاء العقل والأمر كذلك لأن الإنسان خُلِقَ في مبدأ الفطرة خاليًا عن معرفة الأشياء، إلّا أنّه أعطاه آلات تعينه على تحصيل تلك المعارف، وهي الحواس الظاهرة والباطنة، فإذا أحسّ بالمحسوسات تنبّه لمشاركات بينها ومباينات، ينتزع منها عقائد صادقة أولية، كعلمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنّ الكل أعظم من الجزء، وهذه العلوم الأولية هي آلة العقل لأنّ بتركيباتها يمكن التوصّل إلى استعلام المجهولات

النظريّة، فثبت أنّ الحسّ مقدّم في الوجود على العقل، ولذلك قيل من فقد حِسًّا فقد عِلمًا. (مفا٣٠، ٢٣٧، ٢٤)

علوم بديهيّة

- إنّ النّفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم، إلّا أنّه تعالى خلق السّمع والبصر، فإذا أبصر الطّفل شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في خياله ماهيّة ذلك المبْصَر، وكذلك إذا سمع شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في سمعِه وخيالِه ماهيّة ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سببًا لحضور ماهيّات المحسوسات في النفس والعقل، ثم إنّ تلك الماهيّات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجبًا تامًّا في جزم الذّهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل أنّه إذا حضر في الذهن أنّ الواحد ما هو، وأنّ نصف الإثنين ما هو كان حضور هذين التصوّرين في الذهن علّة تامّة في جزم الذهن بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الإثنين، وهذا القسم هو عين العلوم البديهيّة. (مفا٢٠، ٩٠، ٣)

- أمّا العقل فإنّه عبارة عن العلوم البديهيّة، وهذه العلوم هي رأس المال والنظر، والفكر لا معنى له إلّا ترتيب علوم ليتوصّل بذلك الترتيب إلى تحصيل علوم كسبيّة، فتلك العلوم البديهيّة المسمّاة بالعقل رأس المال وتركيبها على الوجوه المخصوصة يشبه تصرّف التاجر في رأس المال وتركيبها على الوجوه بالبيع والشراء، وحصول العِلم بالنتيجة يشبه حصول الربح، وأيضًا حصول القدرة على الأعمال يشبه رأس المال، واستعمال تلك القوّة في تحصيل أعمال البرّ والخير يشبه تصرّف التاجر في رأس المال، وحصول أعمال الخير والبِرّ يشبه الربح. (مفا٢٦، ٢٥٦، ١٣)

علوم دينيّة

- إنّ العلوم الدينية إمّا نظرية وإمّا عملية. أمّا النظريّة فهي معرفة الإله تعالى ومعرفة الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، وهذا الكتاب مشتمل على شرائف هذه العلوم ولطائفها، وأمّا العملية فهي إمّا أن تكون عبارة عن تهذيب الأعمال الظاهرة وهو الفقه، أو عن تهذيب الأحوال الباطنة وهي علم التصفية ورياضة النفس، ولا نجد كتابًا في العالم يساوي هذا الكتاب (القرآن) في هذه المطالب، فثبت أنّ هذا الكتاب مشتمل على أشرف المطالب الروحانيّة وأعلى المباحث الإلهيّة، فكان كتابًا مُحْكَمًا غير قابل للنقض والهدم. (مفا١٧، ١٧٨، ١٤)

علوم عقليّة

- أما أنّ العلم الكلّي يستحيل الانقسام عليه فلأنّه لو انقسم لكان انقسامه إلى أجزاء مختلفة الحقائق أو متساوية الحقائق. فإن كان الأول لم يكن كل واحد من تلك الأجزاء متألّفًا من أجزاء مختلفة الحقائق، وإلّا لزم أن تكون حقيقة ذلك العلم متقوّمة من أجزاء غير متناهية، وذلك محال بتقدير أن يكون محالًا فإنّه لا بدّ وأن يكون فيها ما لا يكون متألّفًا عن أجزاء أُخَر بل يكون بسيطًا، لأنّ كل كثرة سواء كانت متناهية أو

غير متناهية فإنّ الواحد لا بدّ وأن يكون موجودًا فيها. وإذا كان كذلك بطل أن يكون العلم منقسمًا دائمًا إلى أقسام مختلفة الطبائع. وأما القسم الثاني وهو أن ينقسم العلم إلى أجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل (حيث يتبيّن أن الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوّعة) ولما بطل القسمان ثبت أن العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم أن يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب. (ش١، ١٦٤، ٣٦)

علوم كسبيّة

- العلوم النظريّة، مثل أنّه إذا حضر في الذّهن أنّ الجسم ما هو وأنّ المُحْدَث ما هو، فإنّ مجرّد هذين التصوّرين في الذهن لا يكفي في جزم الذّهن بأنّ الجسم مُحْدَث، بل لا بدّ فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة. والحاصل: أنّ العلوم الكسبيّة إنّما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهيّة، وحدوث هذه العلوم البديهيّة إنّما كان عند حدوث تصوّر موضوعاتها وتصوّر محمولاتها. وحدوث هذه التصوّرات إنّما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها، فظهر أنّ السّبب الأول لحدوث هذه المعارف في النّفوس والعقول هو أنّه تعالى أعطى هذه الحواس، فلهذا السبب قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ (النحل: ٧٨) ليصير حصول هذه الحواس سببًا لانتقال نفوسكم من الجهل إلى العِلم بالطريق الذي ذكرناه، وهذه أبحاث شريفة عقلية محضة مدرجة في هذه الآيات. (مفا٢٠، ٩٠، ٦)

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدًّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٦)

علوم لدنيّة

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدًّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى

الحسية والخيالية ضعيفة فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ١٣)

علوم مكتسبة نظريّة

- إنّ كمال النفس الناطقة في أنْ تعرف الحق لذاته والخيْر لأجل العمل به، لكن عمل الخيْر مشروط أيضًا بنور العرفان، فأهم المهمّات للنفس اكتساب العرفان، إلّا أنّها خلقت في مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء، لكنّها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة، حتى أنّ النفس إذا أحسَّت بواسطة هذه الحواس بالمحسوسات تنبّهت لمشاركات بينها وبين مباينات فتميَّز عند جوهر النفس عمّا به اشتراك تلك الأشياء وعمّا به امتيازها، وحينئذٍ يحصل في النفس تلك الصورة المجرّدة. ثم أنّ تلك الصورة على قسمين: منها ما يكون مجرّد تصوّراتها موجبًا جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات. ومنها ما لا يكون كذلك، والأوّل هو البديهيات، ولا بدَّ من الإعتراف بوجودها. إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن في كل قضية إلى الاستعانة بغيرها، فيلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل. القسم الثاني: وهو الذي لا يكون مجرّد تصوّرها موجبًا جزم الذهن فيها بالنفي والإثبات. وهي العلوم المكتسبة النظريّة، فثبت أنّه لولا هذه الحواس لما تمكّنت النفس من تحصيل المعارف البديهيّة ولا النظرية. ولذلك قيل: من فقد حسًّا فقد علمًا، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس، وأمّا معونتها في تكميل جوهر البدن وذلك لأنّا لمّا بيّنا أنّ البدن بكونه حارًّا رطبًا يكون أبدًا في التحليل والذبول، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلّل عنه، ولا بدّ من التمييز بين ما يكون ملائمًا وبين ما يكون منافيًا. فهذه الحواس لها معونة في أنْ يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضرُّه، فحينئذٍ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضارّ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن. (نفس، ٨٠، ٤)

علوم نظريّة

- العلوم النظريّة، مثل أنّه إذا حضر في الذّهن أنّ الجسم ما هو وأنّ المُحْدَث ما هو، فإنّ مجرّد هذين التصوّرين في الذهن لا يكفي في جزم الذّهن بأنّ الجسم مُحْدَث، بل لا بدّ فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة. والحاصل: أنّ العلوم الكسبيّة إنّما يَمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهيّة، وحدوث هذه العلوم البديهيّة إنّما كان عند حدوث تصوّر موضوعاتها وتصوّر محمولاتها. وحدوث هذه التصوّرات إنّما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها، فظهر أنّ السّبب الأول لحدوث هذه المعارف في النّفوس والعقول هو أنّه تعالى أعطى هذه الحواس، فلهذا السبب قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ (النحل: ٧٨) ليصير حصول هذه الحواس سببًا لانتقال نفوسكم من الجهل إلى العلم بالطريق الذي ذكرناه، وهذه أبحاث

شريفة عقلية محضة مدرجة في هذه الآيات. (مفا٢٠، ٩٠، ٤)

- أمّا العلوم النّظرية فهي تحصل في النفس والعقل من غير كسب وطلب، مثل تصوّرنا الألم واللذّة، والوجود والعدم، ومثل تصديقنا بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الواحد نصف الإثنين. (مفا٢١، ١٥٠، ٤)

عليّة العلّة

- عليّة العلّة لا يمكن أن تكون وصفًا ثبوتيًا زائدًا على ذات العلّة وإلّا لكانت عليّة العلّة لتلك العلّة زائدة ذات العلّة وذلك يوجب التسلسل. فإذًا عليّة العلّة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول. (مب١، ٣٦٠، ٣)

عليّة المشابهة

- أمّا قياس الشَبَه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم، ثمّ لما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته على حصول المساواة في الحكم، ومثاله أنّ النيّة واجبة في التيمّم وغير واجبة في غسل الثياب، والوضوء واقع بينهما، فلمّا تأمّلنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب، وذلك لأنّ المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمّم من وجوه كثيرة. أحدها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة، وأمّا غسل الثياب فليس كذلك. وثانيها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان في أعضاء معيّنة وغسل النجاسات ليس كذلك. وثالثها أنّ الوضوء والتيمّم يُنتقَضان بأحداث معيّنة، وغسل النجاسات ليس كذلك، فثبت أنّ المشابهة بين الوضوء والتيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثوب عن النجاسات، فكان إلحاق الوضوء بالتيمّم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات. إذا ثبت هذا فنقول أن عليّة المشابهة تدلّ على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم، فلهذا قياس المعنى هو الذي يكون الجامع فيه راعية المصالح والمفاسد، وقياس الشبه هو الذي تكون علّة المشابهة دالّة على استواء الأوصاف المصلحيّة، وقياس الطرد هو الذي لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة، فثبت أنّ الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة في غاية الظهور. (منا، ٢٨، ١١)

عليم

- العليم: من صفات المبالغة التّامة في العِلم، والمبالغة التامة لا تتحقّق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات، وما ذاك إلّا هو سبحانه وتعالى، فلا جرم ليس العليم المطلق إلّا هو. (مفا٢، ٢٠٩، ٢٦)
- أمّا العليم فهو مبالغة في العِلم. (مفا٢٧، ٢٩، ١٧)
- العليم وهو إشارة إلى كمال العِلم، واعلم أنّ كمال العِلم والقُدرة إذا حصل كان الموصوف به قادرًا على خلق جميع الممكنات. (مفا٢٧، ١٩٦، ٢١)

عمل

- الصُنع أقوى من العمل لأنّ العمل إنّما يُسمّى صناعة إذا صار مستقرًا راسخًا متمكّنًا. (مفا١٢، ٣٩، ٢٥)

- إنّ العمل لا يوجب دخول الجنّة لِذَاته، وإنّما يوجبه لأجل أنّ الله تعالى بفضله جعله علامةً عليه ومعرفةً له، وأيضًا لمّا كان الموفي للعمل الصّالح هو الله تعالى كان دخول الجنّة في الحقيقة ليس إلّا بفضل الله تعالى. (مفا١٤، ٨٢، ١٥)
- اعلم أنّ اليد آلة لأكثر الأعمال والبصر آلة لأقوى الإدراكات، فحسن التعبير عن العمل باليد وعن الإدراك بالبصر. (مفا٢٦، ٢١٩، ٢٤)
- إذا لم يقبل الله العمل لا يكون له وجودٌ لأنّ العمل لا بقاء له في نفسه بل هو يعدم عقيب ما يوجد في الحقيقة، غير أنّ الله تعالى يكتب عنده بفضله أنّ فلانًا عمل صالحًا وعندي جزاؤه فيبقى حكمًا، وهذا البقاء حكمًا خير من البقاء الذي للأجسام التي هي محلّ الأعمال حقيقة، فإنّ الأجسام وإن بقيت غير أنّ مآلها إلى الفناء، والعمل الصالح من الباقيات عند الله أبدًا. (مفا٢٨، ٣٧، ٢١)

عمل الجوارح

- اعلم أنّ العمل الصالح إمّا أن يكون عمل القلوب وهو المعرفة، أو عمل الجوارح وهو سائر الطاعات. (مفا٢٧، ١٢٦، ١٧)

عمل صالح

- ذكرنا أن الكمالات النّفسانية محصورة في نوعين: العِلم اليقيني والعمل الصالح، فإن أهل التحقيق قالوا كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ورأس المعارف اليقينيّة ورئيسها معرفة الله ... ورأس الأعمال الصالحة ورئيسها أن يكون الإنسان مستقيمًا في الوسط غير مائل إلى طرفي الإفراط والتفريط. (مفا٢٧، ١٢١، ١٢)

عَمَه

- العَمَه مثل العمى إلّا أنّ العمى عام في البصر والرأي، والعَمَه في الرأي خاصة، وهو التردّد والتحيُّر لا يدري أين يتوجّه. (مفا٢، ٧١، ٣٠)

عموم

- الاسمُ الذي يفيدُ العمومَ لأجلِ أنّهُ دخلَ عليهِ ما جعلَهُ كذلكَ - فهو: إمّا في الثبوتِ، أو في العدمِ. أمّا الثبوتُ - فضربان: "لامُ الجنسِ الداخلةُ على الجمعِ"، كقولِكَ: "الرجالُ" والإضافةُ كقولِكَ: "ضربتُ عبيدِي". وأمّا العدمُ - "فكالنكرةِ في النفي". (محص١، ٥١٨، ٥)
- الإسمُ الذي يُفيدُ العمومَ - على البدلِ - "فأسماء النكرات" على اختلافِ مراتبِها في العمومِ والخصوصِ. (محص١، ٥١٨، ١٠)
- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلّ"، و"جميع"، و"أيّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهامِ. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلى أنّها للعمومِ فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ. (محص١، ٥٢٣، ٤)
- الواحدُ المعرَّفُ بلامِ الجنسِ لا يُفيد العمومَ: خلافًا للجبائيِّ، والفقهاءِ، والمبرِّدِ. لنا وجوه: الأوّل: أنَّ الرجلَ إذا قالَ: "لبستُ الثوبَ، وشربتُ الماءَ" - لا يتبادرُ إلى الفهمِ

الاستغراقُ. الثاني: لا يجوزُ تأكيدُهُ بما يُؤكَّدُ به الجمعُ - فلا يقالُ: "جاءني الرجلُ كلُّهم أجمعون". الثالث: لا يُنعتُ بنعوتِ الجمعِ - فلا يقالُ: "جاءني الرجلُ القصارُ"، و"تكلَّمَ الفقيهُ الفضلاءُ" ... الرابع: البيعُ جزءٌ من مفهوم "هذا البيعِ"، وإحلالُ هذا البيعِ يتضمّن إحلالَ البيعِ - فلو كانَ لفظُ البيعِ مقتضيًا للعمومِ - لَزِمَ من إحلالِ هذا البيعِ إحلالُ كلِّ بيعٍ؛ ومعلومٌ أنَّ ذلكَ باطلٌ. (محصل١، ٥٩٩، ٢)

- حيث لا يتبيّنُ التخصيصُ نعلمُ العمومَ. (محصل١، ٦٤١، ١)

عموم السلب

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: ليس كل، وبين قولنا: كل ليس. فقولنا: ليس كل: يفيد سلب العموم. وقولنا: كل ليس: يفيد عموم السلب. وهذا بحسب التركيب اللفظي (قضيّة) موجبة معدولة. (شرا، ١٤٣، ١٨)

عناصر

- أما العناصر فمعلوم أنها على قسمين: أحدهما ما يقبل الأشكال المختلفة بسهولة، وثانيها ما يقبلها بعسر. (ش١، ٤٥، ٧)

عناصر أربعة

- (العناصر الأربعة): هي الأصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا، وإنها هي الأركان الأول. واعلم أن اعتبار كونها أصولًا للكون والفساد لأنّ الركن جسم بسيط هو جسم ذاتيّ للعالَم وأصل الكون والفساد هو الذي يكون محلًا لهما. فكون هذه الأربعة أركانًا أمر يعرض لها بالنسبة إلى العالَم. وكونها أصولًا للكون والفساد أمر يعرض لا بالنسبة إلى العالَم بل بالنسبة إلى الكون والفساد. (ش١، ١١٠، ٢)

عناية

- المفهوم من العناية هو أن يفعل الفاعل فعلًا لينتفع به غيره. (ش٢، ٧٨، ٢)

عنديّة

- لا يجوز أن يكون المراد بالعنديّة الحيّز بل المراد بها الشرف. والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن ربِّ العزّة "أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي". وقوله "أنا عند ظنّ عبدي بي". (أس، ٢٠١، ٢)

عنصر

- إن المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة، ولكل عنصر حيّز معيّن. (ش١، ١٢٧، ٥)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدَئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢٢، ٥)

عنو

- لفظ العنو أخذوا العاني وهو الأسير، يقال عنا يعنو عناء إذا صار أسيرًا. (مفا٢٢، ١٢٠، ٥)

عهد

- "العهد": قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٨٧) العهد هو قول لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٢، ١٧)
- العَهد ... يجري مجرى الوعد والخبر. (مفا٣، ١٤٢، ٢٥)
- يصحّ إطلاق لفظ العَهد على الحجّة، بل الحق أنّه لا عَهد أوكد من الحُجّة، والدّلالة على ذلك أنّ من حَلَف على الشّيء فإنّما يلزمه الوفاء به. (مفا١٩، ٤٠، ١٥)

عهد الإمامة

- إنّ عهد الإمامة أقلُّ درجةً من عهد النبوّة، فإذا لم يصل عهد الإمام إلى المذنب العاصي، فبأن لا يصل عهد النبوّة إليه أولى. (ع، ١٠، ٣)

عوارض

- اعلم: أنّ التقسيمات التي ذكرناها للموجود، منها ما هو له كالأنواع. وهي: كالجوهر والكمّ والكيف. فإنّه ليس يحتاج الموجود في انقسامه إليها إلى أن ينقسم قبلها إلى أشياء أخر. فأمّا الانقسام إلى الواحد والكثير والكلّي والجزئيّ والعلّة والمعلول، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة. والأمر فيه ظاهر. (شر٣، ٩، ٢٣)

عوارض عارضة للموجود

- العوارض العارضة للموجود. تارة تكون عارضة له من حيث أنّه موجود، وتارة من حيث أنّه موجود مخصوص. (شر٣، ٣، ١٧)

عوالم المكاشفات

- اعلم أنّ عوالم المكاشفات لا نهاية لها، لأنّها عبارة عن سفر العقل في مقامات جلال الله، ومدارج عظمته، ومنازل آثار كبريائه، وقدسه، ولمّا كان لا نهاية لهذه المقامات، فكذلك لا نهاية للسفر في تلك المقامات. (لو، ١٣٨، ١٣)

عوَذ

- العوذ، وله معنيان: أحدهما: الالتجاء والاستجارة، والثاني: الالتصاق، يقال "أطيب اللحم عوَذه" وهو ما التصق منه بالعظم، فعلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أي: ألتجئ إلى رحمة الله تعالى وعصمته، وعلى الوجه الثاني معناه ألتصق نفسي بفضل الله وبرحمته. (مفا١، ٦٤، ٨)

عِوَض

- العِوَض: ما يقوم مقام معاملة في غرض من يفوت عليه مقابلة، قيامًا يقتضي رضاه به وميله وإليه. إمّا مطلقًا، أو بحسب الوقت والحال. (ك، ٦٠، ٢٣)

عيلة

- العيلة الفقر. يقال: عال الرجل يعيل عيلة إذا افتقر. (مفا١٦، ٢٦، ٢٢)

غ

غائب وشاهد

- الغائب والشّاهد. قال بعضهم: الغائب هو المعلوم، والشّاهد هو الموجود. وقال آخرون: الغائب ما غاب عن الحسّ، والشّاهد ما حضر، وقال آخرون: الغائب ما لا يعرفه الخلق، والشاهد ما يعرفه الخلق. (مفا١٩، ١٦، ١٩)

غائط

- الغائِط المكان المطمئِن من الأرض وجمعه الغيطان. وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطًا من الأرض يحجبه عن أعين الناس، ثم سُمّيَ الحدث بهذا الإسم تسميةً للشيء باسم مكانه. (مفا١٠، ١١٢، ١٠)

غابر

- في إستعمال الغابر في المهلك وجهان، وذلك لأنّ الغابر لفظٌ مشتركٌ في الماضي، وفي الباقي يقال فيما غبرَ من الزمان أي فيما مضى، ويقال الفِعل ماضٍ وغابرٍ أي باقٍ. (مفا٢٥، ٦٠، ٢٧)

غافر

- الألفاظ المشتقّة من المغفرة: إعلم أنّ الألفاظ المشتقّة من المغفرة ورد أكثرها في حق الله سبحانه فأجدها الغافر، قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ (غافر: ٣). وثانيها الغفور قال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الكهف: ٥٨) ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ (البروج: ١٤) . . . وثالثها: الغفّار قال تعالى: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ (طه: ٨٢) . . . فقد ثبت بنص الكتاب أنّ هذه الأسماء الثلاثة المشتقّة من المغفرة لله تعالى. (لو، ٢٢٠، ٣)

غايات

- إنّ الغايات إمّا إتفاقية وإمّا ضرورية فاعلم الآن أنّ الغايات الضرورية إمّا ذاتية وإمّا عرضية. (مب١، ٥٣٨، ١٤)

غاية الشيء

- غاية الشيء ما إليه يتحرّك، ومتى وصل إليه وقف، وأما المبدأ فهو المؤثّر. (ش٢، ٢، ٣)

غدر

- معنى لم نغادر لم نترك، يقال غادره وأغدره إذا تركه، ومنه الغَدْر ترك الوفاء، ومنه الغدير لأنّه ما تركته السيول، ومنه سُمّيتْ ضفيرة المرأة بالغديرة لأنّها تجعلها خلفها. (مفا٢١، ١٣٣، ١٤)

غرض

- إنّ الإنسان إذا علم، أو ظنّ؛ أو اعتقد أنّ له في فعل مخصوص خيرًا راجحًا، فإنّه يصير ذلك العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ، حاملًا له على الفعل فأشبه ذلك كون ذلك العلم، أو الاعتقاد، أو الظن، داعيًا له إلى ذلك الفعل، فيُسمّى هذا العلم، أو الاعتقاد، أو

الظنّ بالداعي، لأجل هذه المناسبة. وقد يُسمّى الداعي: بالغَرَض. والفرق: هو أنّ الغَرَض: إسم لتلك المنفعة المعلومة، أو المظنونة. وأمّا الداعي: فهو ذلك العلم أو الظنّ. والحكماء يسمّونه: بالعلّة الغائيّة. وقد يسمّونه أيضًا: بالعلّة التامّة. (مطل٣، ١٠، ٣)

غُرْم

- أصل الغرم في اللغة لزوم ما يشقّ والغرام العذاب اللازم، وسمّي العشق غرامًا لكونه أمرًا شاقًّا ولازمًا، ومنه: فلان مُغْرَم بالنساء إذا كان مولعًا بهنّ، وسمّي الديْن غرامًا لكونه شاقًّا على الإنسان ولازمًا له، فالمراد بالغارمين المديونون. (مفا١٦، ١١٢، ٢٥)

غشاوة

- أمّا الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الإبصار. (مفا٢، ٥٢، ٧)

غضب

- الميل إلى الجذب يُسمّى الشهوة، والميل إلى الدفع يُسمّى بالغضب. (شر٢، ٢٥٦، ٢١)
- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٥، ١)
- الغضب عبارة عن التغيّر الذي يَعْرِضُ للإنسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه، وذلك محال في حق الله تعالى. (مفا٣، ١٨٤، ٢٠)
- الرّحمة هي إرادة الخير، والغضَب هو إرادة الانتقام. (مفا١٢، ١٦٥، ١٣)
- إنّ الغَضَب حالة نفسانيّة تحدث عند إرادة دفع المنافر. (مفا٢١، ٤٧، ٤)
- معنى الغَضَب في حق الله إرادة العِقاب، ومعنى الانتقام إرادة العِقاب لجُرم سابق. (مفا٢٧، ٢١٩، ٢٧)
- قوة الغضب ومسكنها القلب وهي تجري في العروق المتحرّكة إلى جميع أطراف البدن. (نفس، ٨٤، ٤)

غفّار

- الألفاظ المشتقّة من المغفرة: إعلم أنّ الألفاظ المشتقّة من المغفرة ورد أكثرها في حق الله سبحانه فأحدها الغافر، قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ (غافر: ٣). وثانيها الغفور قال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الكهف:٥٨) ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ (البروج: ١٤) ... وثالثها: الغفّار قال تعالى: ﴿وَإِنِّي

لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ (طه: ٨٢) ... فقد ثبت بنص الكتاب أنّ هذه الأسماء الثلاثة المشتقّة من المغفرة لله تعالى. (لو، ٢٢٠، ٩)

- لا يجوز تفسير المغفرة بالستر، وإذا ثبت هذا فنقول مغفرة الله تعالى مفسّرة بالعفو والصفح على سبيل المجاز، من حيث إنّ المستور والزائل يشتركان في عدم الظهور، والمشاركة في الوصف أحد أسباب حسن التجاوز، والعفو عبارة عن إسقاط العقوبة وتركها، قال أصحابنا فعلى هذا الغافر من صفات الفعل، وهذا أيضًا فيه نظر لأنه عبارة عن ترك الفعل، لا عن الفعل. وأمّا الغفور فهو أبلغ من الغافر، لأن هذا البناء للمبالغة كالصفوح والضحوك والقتول، والغفّار أبلغ من الغفور، لأنّه وضع للتكثير، ومعناه أنه يغفر الذنب بعد الذنب أبدًا. (لو، ٢٢٣، ٦)

غفران

- إنّ الاستغفار طلب الغفران، والغفران هو الستر على القبيح، ومن عصم فقد ستر عليه قبائح الهوى، ومعنى طلب الغفران أن لا تفضحنا. (مفا٢٨، ٦١، ٢٢)

غفلة

- الغَفلة شيء من الغطاء كاللبس وأكثر منه لأنّ الشّاك يلتبس الأمر عليه، والغافل يكون الأمر بالكليّة محجوبًا قلبه عنه وهو الغلف. (مفا٢٨، ١٦٥، ٩)

غفور

- الألفاظ المشتقّة من المغفرة: إعلم أنّ الألفاظ المشتقّة من المغفرة ورد أكثرها في حق الله سبحانه فأحدها الغافر، قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ (غافر: ٣). وثانيها الغفور قال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الكهف:٥٨) ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ (البروج: ١٤) ... وثالثها: الغفّار قال تعالى: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ (طه: ٨٢) ... فقد ثبت بنص الكتاب أنّ هذه الأسماء الثلاثة المشتقّة من المغفرة لله تعالى. (لو، ٢٢٠، ٥)

- لا يجوز تفسير المغفرة بالستر، وإذا ثبت هذا فنقول مغفرة الله تعالى مفسّرة بالعفو والصفح على سبيل المجاز، من حيث إنّ المستور والزائل يشتركان في عدم الظهور، والمشاركة في الوصف أحد أسباب حسن التجاوز، والعفو عبارة عن إسقاط العقوبة وتركها، قال أصحابنا فعلى هذا الغافر من صفات الفعل، وهذا أيضًا فيه نظر لأنه عبارة عن ترك الفعل، لا عن الفعل. وأمّا الغفور فهو أبلغ من الغافر، لأن هذا البناء للمبالغة كالصفوح والضحوك والقتول، والغفّار أبلغ من الغفور، لأنّه وضع للتكثير، ومعناه أنه يغفر الذنب بعد الذنب أبدًا. (لو، ٢٢٣، ٥)

- الغفور، البليغ المغفرة وهو إشارة إلى دفع المضارّ، ذو الرحمة الموصوف بالرحمة، وإنما ذكر لفظ المبالغة في المغفرة لا في الرحمة، لأنّ المغفرة ترك الإضرار، وهو تعالى قد ترك مضار لا نهاية لها مع كونه قادرًا عليها، أمّا فِعل الرحمة فهو متناه لأن ترك ما لا نهاية له ممكن، أمّا فِعل ما لا نهاية له فمحال. (مفا٢١، ١٤٢، ١٣)

غلّ

- الغلول هو الخيانة، وأصله أخذ الشيء في

الخفية، يقال أغلّ الجازر والسالخ إذا أبقى في الجلدِ شيئًا من اللحم على طريق الخيانة، والغِل الحقد الكامن في الصدر، والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب، والغلل الماء الذي يجري في أصول الشّجرة لأنّه مستتر بالأشجار، وتغلل الشّيء إذا تخلّل وخفي. (مفا٩، ٦٩، ١٧)

- اعلم أنّ نزع الشّيء قلعه عن مكانه، والغِلّ الحقد. قال أهل اللغة: وهو الذي يغلّ بلطفه إلى صميم القلب، أي يدخل، ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة، ويقال: انْغل في الشّيء، وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطافة، كالحب يدخل في صميم الفؤاد. (مفا١٤، ٧٩، ٢٥)

غلام

- إنّ الغُلام هو الشّاب وأصله من الاغتلام وهو شدّة الشّبق، وذلك إنّما يكون في الشباب. (مفا٢١، ١٥٥، ٣)

غلوّ

- الغلو نقيض التقصير. ومعناه الخروج عن الحدّ، وذلك لأنّ الحق بين طرفي الإفراط والتفريط، ودين الله بين الغلوّ والتقصير. (مفا١٢، ٦٢، ٢٤)

غمّ

- إنّ الشيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته أحد أمرين: إمّا اللذّة، وإمّا السرور. وإنّ الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته: إمّا الألم وإمّا الغمّ. وأمّا كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذّة والسرور، فإنّه يكون مطلوب الحصول لغيره، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ، فهو مطلوب لغيره. (مطل٣، ٢٢، ٢)

- الغمّ عبارة عن تألُّم القلب بسبب قوة نفع كان موجودًا في الماضي. (مفا٢٧، ١٢٢، ١٩)

غمرة

- غمرات الموت جمع غَمرَة وهي شدّة الموت، وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه، ومنه غَمرَة الماء، وغَمرَة الحرب، ويقال غمره الشيء إذا علاه وغطّاه. (مفا١٣، ٨٥، ٣)

غنيّ

- الغني وهو الذي لا يفتقر إلى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الإضافة كاللون والشكل، أو كانت ذات إضافة كالعلم والقدرة. (ش٢، ٣، ٣٣)

غنيّ تام

- الغني التام هو الذي يكون غير معلّق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكّنة من ذاته، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته. فمن احتاج إلى شيء آخر خارجًا عنه حتى يتمّ له ذاته أو حال متمكّنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير يحتاج إلى كسب. (ش٢، ٣، ١٨)

غواية

- الغواية أن لا يكون له (السالك) طريق إلى المقصد مستقيم، يدلّك على هذا أنّك تقول للمؤمن الذي ليس على طريق السداد إنّه سفيه غير رشيد، ولا تقول إنّه ضالّ، والضالّ كالكافر، والغاوي كالفاسق. (مفا٢٨، ٢٨٠، ١٠)

غيّ

- الغي نقيض الرشد، يقال غوى يغوى غيًا وغواية، إذا سلك غير طريق الرُشد. (مفا٧، ١٥، ١٩)

غيابة

- الغيابة كل ما غيّب شيئًا وستره، فغيابة الجب غوره، وما غابَ منه عن عينِ النّاظر وأظلم من أسفله. (مفا١٨، ٩٥، ٢٢)

غيب

- إنّ الغيب هو الذي يكون غائبًا عن الحاسّة، ثمّ هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه دليل. (مفا٢، ٢٧، ٢٣)

غير

- الغير هو مقابل الهو هو. (مب١، ٩٨، ١٩)

غير متناهٍ بحسب الدوام والبقاء

- أمّا كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقاء، فإنّ تفسيره هو الوجه الثاني، وهو أنّا إذا استحضرنا في أوهامنا، وخيالاتنا أيًا من السنين؟ كم سنينًا من الأعداد؟ فإنّا لا ننتهي إلى طرف وحد إلّا ويحكم العقل بأنّه تعالى كان موجودًا قبل ذلك، وهذا الحكم باقي أبد الآباد. (مطل٢، ٧٨، ١)

غير متناهٍ بحسب الذات

- اعلم أنّ هذا اللفظ (غير متناه) يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب ذاته، وتارة بحسب دوام وجوده، وتارة بحسب صفاته، وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول: إنّ قولنا للشيء: إنّه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول. أمّا بمعنى السلب فهو أن يكون المراد: أنّ الماهيّة القابلة لمعنى الحدّ والنهاية مسلوبة عنه. وذلك لأنّ النهاية عبارة عن طرف مقدار الشيء ومقطعه، وإذا كان خاليًا عن المقدار وجب خلوّه عن طرف المقدار، لأنّ عند انتفاء المقدار، يستحيل حصول طرف المقدار، وأمّا بمعنى العدول، فهو أن يكون الشيء له حجميّة ومقدار، إلّا أنّه لا ينتهي مقداره إلى مقطع واحد، بل كلّما عددته أو قدّرته، فإنّك تجد خارجًا عنه شيئًا آخر منه من غير حاجة إلى التكرير. إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: إنّ ذات الله تعالى غير متناهي، فإنّا نريد به معنى السلب. نعني: أنّه منزّه عن المقدار والحجميّة والوضع والحيّز، وإذا كان الأمر كذلك فالمعنى الذي لأجله يصحّ وصف الشيء بأنّ له حدًّا أو طرفًا، مسلوب عن ذات الله تعالى، فكأنّ ذاته غير متناهية بهذا التفسير. وهذا عند من يقول إنّه تعالى منزّه عن المقدار والجسميّة والوضع والحيّز، أمّا عند من يقول بهذه المذاهب، فإنّه نفس كونه تعالى غير متناهي، إمّا في جميع الجهات، أو في بعض الجهات بالتفسير الثاني. وهذا

هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي، بحسب الذات. (مطل٢، ٧٧، ٢٠)

غير متناهٍ بحسب الصفات

- أمّا كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول: إنّه تعالى قادر على ما لا نهاية له، ولا نريد به أنّ تلك المعدودات أعداد متشخِّصة بحيث يكون كل واحد منها في نفسه متميِّزًا عن الآخر، وأنّه تعالى قادر عليها، كما يقوله القائلون: بأنّ المعدوم شيء بل المراد منه: أنّه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين إلى حدّ. إلّا ويبقى بعد ذلك قادرًا على الإيجاد والتكوين كما كان قبل ذلك، وهذا هو المراد من قولنا: إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له. (مطل٢، ٧٨، ١٦)

غَيْران

- إنّا نقول (الرازي) إنّ عنيتم (المعتزلة) بالغيرين أشياء مستقلّة بالذات والحقيقة فلا نُسلِّم أنّ الذات والصفة غيران على هذا التفسير، وإن عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلّين أو كان أحدهما صفة للآخر والآخر موصوفًا به، فلم قلتم أنّ إثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل، فإنّ النزاع ما وقع إلّا فيه. (أر، ١٦٥، ٣)

- اختلف المتكلّمون في الغيرين، فالمعتزلة قالوا الشيئان، وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إمّا بمكان أو بزمان أو وجود وعدم، والخلاف لفظيّ محض. (مح، ١٠٦، ١٢)

غيض

- الغَيْض هو النقصان سواء كان لازمًا أو متعدّيًا يقال: غاض الماء وغضته أنا. (مفا١٩، ١٥، ١٧)

ف

فؤاد

- لعلّ الفؤاد إنّما جُمِع على بناء جمع القلّة تنبيهًا على أنّ السمع والبصر كثيران، وأنّ الفؤاد قليل، لأنّ الفؤاد إنّما خُلِق للمعارف الحقيقيّة والعلوم اليقينيّة، وأكثر الخلق ليسوا كذلك بل يكونون مشغولين بالأفعال البهيميّة والصفات السبعيّة، فكأن فؤادهم ليس بفؤاد، فلهذا السبب ذكر في جمعه صيغة جمع القلّة. (مفا٢٠، ٩٠، ١٥)

فئة

- الفئة: الجماعة، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض فصاروا جماعة ... فالفئة الفرقة من الناس، كأنّها قطعة منهم. (مفا٦، ١٨٥، ٨)

فاحش

- نقول التعطيل عقيدة فحشاء لأنّ الفاحش هو القبيح الظاهر القبح. (مفا٢٥، ٧٣، ٢٢)

فاحشة

- إنّ الفاحِشة وإن كانت بحسب أصل اللّغة إسمًا لكل ما تفاحش وتزايد في أمرٍ من الأمور، إلّا أنّه في العرف مخصوص بالزيادة. والدليل عليه أنّه قال في الزّنا: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾ (النساء: ٢٢) ولأنّ لفظ الفاحشة إذا أُطلق لم يفهم منه إلّا ذلك، وإذا قيل فلان فحّاش: فُهِمَ أنّه يشتم النّاس بألفاظ الوقاع، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزّنا فقط. (مفا١٤، ٦٥، ٢٢)

- نقول الفاحشة هو القبيح الظاهر قبحه، ثمّ إنّ الشّهوة والغضب صفتا قبح لولا مصلحة ما كان يخلقهما الله في الإنسان، فمصلحة الشّهوة الفرجية هي بقاء النوع بتوليد الشّخص، وهذه المصلحة لا تحصل إلّا بوجود الولد وبقائه بعد الأب، فإنّه لو وجد ومات قبل الأب كان يفنى النوع بفناء القرن الأول، لكن الزنا قضاء شهوة ولا يفضي إلى بقاء النوع، لأنّا بيّنا أنّ البناء بالوجود وبقاء الولد بعد الأب، لكنّ الزنا وإن كان يفضي إلى وجود الولد ولكن لا يفضي إلى بقائه ... فإذن الزِنا شهوة قبيحة خالية عن المصلحة التي لأجلها خلقت، فهو قبيح ظاهر قبحه حيث لا تستره المصلحة فهو فاحشة. (مفا٢٥، ٥٨، ٧)

فارقليط

- أما الفارقليط ففي تفسيره وجهان: أحدهما أنه الشّافع المشفع وهذا أيضًا صفته (النبي) عليه الصّلاة والسّلام، الثاني قال بعض النصارى: الفارقليط هو الذي يفرّق بين الحق والباطل وكان في الأصل فاروق كما يقال راووق للذي يروق به وأما "ليط" فهو التّحقيق في الأمر كما يقال شيب أشيب ذو شيب. (مفا٣، ٣٨، ٢٤)

فاسد

- الفاسد: ما لا يوافق الشرع. أو: هو الذي لا يفيد المقصود من وضعه. وعلى هذا يصحّ

أن يكون التصرّف الواحد صحيحًا باعتبار وضعه الضروريّ. كالصلاة حالة المسابقة، وحالة اشتباه القبلة على المصلّي، ولا يكون صحيحًا بالإضافة إلى الوظيفة المستحقّة في الوقت المفروض على الجملة. والحجّ إذا فسد بارتكاب محظور يجب المضي فيه. فيكون صحيحًا بالإضافة إلى الخطاب المتوجّه على المكلّف ومطابقة التكليف الحالي. وليس بصحيح بالنظر إلى وظيفة العمر وحجّة الإسلام. فما عُرّي عن الوضعين وفائدتيهما، فهو الباطل، وما عرّي عن الوضع الأصلي دون الضروريّ، فهو الفاسد. (ك، ٢٣، ٥)

فاسق

- مذهبنا (الرازي) أنّه تعالى وإنْ عذّب الفسّاق من أهل الصلاة إلّا أنّه لا يتركهم في النار دائمًا مؤبّدًا بل يخرجهم إلى الجنّة. وقالت المعتزلة إنّ الفاسق يبقى في النار دائمًا. والمعتمد لنا في هذه المسئلة أنّ هذا الفاسق إمّا أنْ لا يكون مستحقًّا للعقاب أو يكون مستحقًّا للعقاب، لكنّه مع ذلك أيضًا مستحقّ للثواب ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون العقاب منقطعًا. (أر، ٤١٣، ١١)
- المخطئ لا يُسمّى فاسقًا، وكيف والفاسِق في أكثر المواضع المراد به من خرج عن ربقة الإيمان. (مفا٢٨، ١١٩، ٢٢)

فاطر

- أمّا الفاطِر فاشتقاقه من الفطر وهو الشقّ، ويشبه أن يكون معناه هو الأحداث دفعة. (مفا١، ١٣٦، ٦)
- كونه فاطرًا فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع، فكونه تعالى خالقًا إشارة إلى صفة العِلم، وكونه فاطرًا إشارة إلى صفة القُدرة، وكونه تعالى ربًّا ومربّيًا مشتمل على الأمرين، فكان ذلك أكمل. (مفا١٢، ١٤٥، ٢٤)
- إنّ لفظ الفاطِر قد يظنّ أنّه عبارة عن تكوين الشّيء عن العدم المحض بدليل الاشتقاق الذي ذكرناه، إلّا أنّ الحقّ أنّه لا يدلُّ عليه ويدلُّ عليه وجوه: أحدها: أنّه قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (فاطر: ١) ثم بيّن تعالى أنّه إنّما خلقها من الدّخان حيث قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت: ١١) فدلّ على أنّ لفظ الفاطر لا يفيد أنّه أحدث ذلك الشّيء من العدم المحض. وثانيها: أنّه تعالى قال: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠) مع أنّه تعالى إنّما خلق الناس من التراب. (مفا١٨، ٢١٧، ٢٣)
- اعلم أنّ المشهور في قوله: ﴿فَطَرَنِى﴾ (يٓس: ٢٢) خلقني اختراعًا وابتداعًا. (مفا٢٦، ٥٦، ١٩)

فاعل

- إنّ القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها، وكذا المنفعل. فالمُحرِق هو النار لا الحرارة، والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به، ولكن تهيّؤ الذات إما للفاعليّة أو للمنفعلية لا بدّ وأن يكون لأجل هذه القوى القائمة بها. فهذه القوى تكون مهيّئة للذوات نحو الفعل والانفعال، أي يكون عللًا لتهيّؤ الذات الفاعلية أو لتهيّئها للمنفعلية. (ش١، ٩٨، ١٦)

- إنّ الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والإرادة، وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية. أما القسم الأول فغاية فعله لا بدّ وأن تكون حادثة، فأما القسم الثاني فغايته لا بدّ وأن لا تكون حادثة، فإنهم يقولون إنّه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول. (ش١، ١٩٤، ٦)

- إنّ الفاعل إن لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب، وإن كان له تأثير فهو محال لأن تأثير الفاعل في إخراجه من العدم إلى الوجود، لكن إخراجه من العدم إلى الوجود حال بقائه محال، فاستحال افتقاره إلى الفاعل. (ش١، ٢١٦، ٣)

- الأثر إذا حدث بعد إن لم يكن. فله أمور ثلاثة: أحدها: الوجود الحاصل في الحال. والثاني: العدم السابق. والثالث: كون هذا الوجود مسبوقًا بذلك العدم. إذا عرفت هذا فنقول: الفاعل لا تأثير له في العدم السابق، لأنّ ذلك العدم نفيٌ محض وسلب صرف. والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت. فالقول بأنّ هذا الأثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال. وأيضًا: الفاعل لا تأثير له في كون هذا الوجود مسبوقًا بذلك العدم، لأنّ مسبوقيّة هذا الوجود، متى حصل، فإنّه يجب لذاته أن يكون مسبوقًا بالعدم، وما بالذات لا يكون ما بالغير. ولما بطل هذان القسمان، ثبت: أنّه لا تأثير للفاعل إلّا في الوجود فقط. وهذا القدر هو المذكور في الكتاب (عيون الحكمة). والمقصود منه: أنّ دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلًا وكون الفاعل فاعلًا. وذلك لأنّه لمّا ثبت أنّه لا تأثير للفاعل البتّة إلّا في إعطاء الموجود لما يكون في ذاته ممكن الوجود. فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائمًا، أو متجدّدًا، فوجب أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله. (شر٣، ٤٩، ٤)

- الفاعل موجود له أثر في الغير. (مب١، ١٠، ١٩)

- كون العبد صانعًا فاعلًا، قادرًا على الفعل والتّرْك، والخير والشر. ويبالغ فيه، فإنّه إن ألقى إليهم الخير المحض تركوه، ولم يلتفتوا إليه. ويبيّن لهم (النبي) أيضًا: أنّه وإن كان الأمر كذلك، إلّا أنّ الكل بقضاء الله - تعالى - وقدره، فلا يعزب عن علمه وحكمه: مثقال ذرّة في السموات والأرض. (مطل٨، ١١٧، ٥)

- اعلم أنّ كل حيوان يفعل فعلًا. فهو إنّما يفعل ذلك الفعل. إذا اعتقد أنّ فِعْله خيرٌ له من تَرْكه. فإن لم يحصل هذا الاعتقاد، امتنع إقدامه عليه. ولأجل هذا المعنى فإنّه يسمّى هذا المؤثّر فاعلًا. لأنّ المختار هو الذي يكون طالبًا. ولا يكون خيرًا إلّا بحسب اعتقاده وتخيّله. (مطل٩، ٣٩، ١٢)

- المختار عندنا أنّ عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلًا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقَدَرِه. والدليل عليه أنّ القدرة الصالحة للفعل إمّا أن تكون صالحة للتّرْك أو لا تكون، فإن لم تصلح للتّرْك كان خالق تلك القدرة خالقًا لصفة موجبة لذلك الفعل، ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلّا هذا. وأمّا إن كانت القدرة صالحة للفعل وللتّرْك، فإمّا أن يتوقّف رجحان أحد الطرفين على الآخر على

مرجِّح أو لا يتوقّف، فإن توقّف على مرجِّح، فذلك المرجِّح إمّا أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا بمُؤثِّر. فإن كان الأوّل فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل، وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب، وإنْ كان من العبد عاد التقسيم الأول، ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى، ولزم التسلسل. وأمّا إن حدثت تلك الداعية لا بمُحدِث أو نقول إنّه ترجّح أحد الجانبين على الآخر لا لمُرجِّح أصلًا، كان هذا قولًا باستغناء المُحدَث عن المُحدِث استغناء المُمكن عن المُؤثِّر، وذلك يوجب نفي الصانع. (مع، ٦١، ٦)

- إنّا لمّا اعترفنا بأنّ الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلًا وجاعلًا، فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى. (مع، ٦٢، ١١)

- إنّ العلم بكون العبد فاعلًا علم ضروريّ موقوف على تلخيص معنى كون العبد فاعلًا، فنقول إن عنيتم به أنّ العبد قادر على الفعل وعلى التّرك، وأنّ نسبة قدرته إلى الطرفين على السوِيّة، ثم أنّه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خصّ ذلك القادر ذلك الطرف بمُرجِّح وبمُخصِّص البتّة، فلا نسلّم إنّ هذا القول صحيح، بل كان بديهة العقل تشهد ببطلانه. وإن عنيتم به أنّ عند حصول الداعية المُرجِّحة صدر عنه هذا الأثر فهذا هو قولنا ومذهبنا، ونحن لا ننكره البتّة. (مع، ٦٣، ٥)

- أمّا الكلام بالعلم والقدرة، فقد عرفت، أنّ الأرواح البشريّة لها أنّها قابلة، ولها أنّها فاعلة، فإذا توجّهت إلى العالم الإلهي كانت قابلة، وإذا توجّهت إلى العالم الهيولاني الجسماني كانت فاعلة. فأمّا كونها قابلة من العالم الإلهيّ، فتارةً تكون قابلة للوجود، وتارةً تكون قابلة للجلايا القدسيّة والصور الروحانيّة، وهي العلوم. وأمّا كونها فاعلة في العالم الهيولانيّ، فذاك لكونها متصرِّفة في هذا العالم بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة. ولما كان لا نهاية لمراتب العلم والقدرة فذلك لا نهاية لمراتب حب الإنسان بهذين الأمرين، ولا نهاية للخوض على تحصيل هذين المطلوبين، لكنه يمتنع أن يحصل للإنسان علوم لا نهاية لها وقدرة على مقدورات لا نهاية لها. بل العلوم الحاصلة للأرواح البشريّة وإن كثرت فهي متناهية، والقدرة على الموجودات الهيولانيّة وإن كثرت فهي متناهية، لا جرم لا تنتهي النفس الإنسانيّة في العلم والقدرة إلى درجة إلّا وكان الحاصل منها أمورًا غير متناهية. (نفس، ٢٢، ١٤)

فاعل بالإختيار

- إنّ الفاعل بالاختيار إنّما يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد إلى تكوين الشيء لا يتحقّق إلّا عند عدمه أو حال حدوثه، وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان مُحْدَثًا، والقديم لا يكون مُحدثًا، فيمتنع أن يكون المؤثِّر في وجود القديم فاعلًا مختارًا. (أر، ١٧، ٢)

فاعل بالإرادة

- إنّ الفاعل بالإرادة لا يمكن أن يريد فعلًا

دون فعل إلّا إذا علم أو ظنّ أو اعتقد أنّ ذلك الفعل أولى له من عدمه. (ش١، ١٨٨، ٣٣)

فاعل بالذات

- الفاعل بالذات هو أن يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو أن لا يكون كذلك. (مب١، ٥٤٣، ١٨)

فاعل بسيط

- الفاعل البسيط هو الشيء الأحديّ الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركّب منه ما تكون مؤثّريته لاجتماع عدّة أمور إمّا متّفقة النوع كعدّة يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحسّاسة. (مب١، ٥٤٥، ٢٠)

فاعل بالعرض

- الفاعل بالذات هو أن يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو أن لا يكون كذلك. (مب١، ٥٤٣، ١٩)

فاعل بعيد

- الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء. (مب١، ٥٤٤، ١٨)

فاعل بالقوّة

- الفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصحّ اشتعالها لها فيه القوة قد تكون قريبة كقوة المعلّم على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها. (مب١، ٥٤٦، ٧)

فاعل جزئي

- الفاعل الجزئي هو العلّة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره، والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة. (مب١، ٥٤٥، ١٤)

فاعل خاص

- الفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد، والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين. (مب١، ٥٤٥، ٦)

فاعل عام

- الفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد، والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين. (مب١، ٥٤٥، ٧)

فاعل في الحقيقة

- في شرح أنّ العبد كيف يكون فاعلًا؟ الذي نذهب إليه ونقول به (الرازي): إنّ مجموع القدرة مع الداعية المعيّنة مُستلزِم لحصول الفعل. وقولنا: مستلزم: قَدْر مشترك بين أن يكون ذلك المجموع سببًا معدًّا لحصول ذلك الفعل وبين أن يكون سببًا مؤثّرًا فيه. ولمّا

كان موجِّه القدرة والداعي هو الله تعالى، وثبت أنّ مجموعهما مستلزم لحصول الفعل، فحينئذٍ يكون العبد فاعلًا في الحقيقة، لأنّ المؤثّر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته، وتكون أفعال العباد واقعة بأسرها بقضاء الله، ولا يعزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرّة في السموات والأرض وبرهانه: أنّه ثبت أنّ رجحان أحد الطرفين يتوقّف على المرجّح. وثبت أنّ ذلك المرجّح فعل الله تعالى قطعًا. للتسلسل. وثبت أنّ حصول الرجحان عند حصول المرجّح واجب. وحينئذٍ يحصل المطلوب. (مطل٣، ٧٣، ٩)

فاعل قريب

- الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء. (مب١، ٥٤٤، ١٧)

فاعل كلّي

- الفاعل الجزئي هو العلّة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره، والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة. (مب١، ٥٤٥، ١٦)

فاعل مختار

- إنّ الله تعالى فاعل مختار، والفاعل المختار يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح، فإن الهارب من السبع الضاري إذا عنّ له طريقان متساويان في جميع الأمور المعتبرة فإنّه لا بدّ وأن يسلك أحدهما لا لمرجّح؛ وكذلك العطشان جدًّا إذا خُيِّر بين قدحين من الماء متساويين من الوجوه فإنه يختار أحدهما لا لمرجّح وكذلك الجائع المخيّر بين رغيفين إلى غير ذلك من الصور. (ش١، ٢٤٢، ١٤)

- إنّ المؤثّر في الشيء إمّا أن يؤثّر فيه مع وجوب أنّه يؤثّر، وإمّا أن يؤثّر فيه لا مع وجوب أن يؤثّر، بل مع جواز أن يؤثّر. والقسم الأول هو الموجِب بالذات. والقسم الثاني هو الفاعل المختار. أمّا الموجب بالذات، فكالنار الموجبة للتسخين، والماء الموجب للتبريد. وأمّا الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منّا فاعلًا لأفعاله الاختياريّة. (شر٣، ١٢٥، ٢٠)

- إنّ تشريح بدن الإنسان دالّ على أنّ خالق هذا البدن في غاية الرحمة والإحسان والحكمة. وأنّه تعالى فاعل مختار. وأنّه لو كان موجِبًا، لكانت نسبة تأثيره إلى المادة التي منها يتولّد القلب، كنسبة تأثيره إلى المادّة التي منها يتولّد سائر الأعضاء، وحينئذٍ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة. وإذا ثبت أنّه سبحانه فاعل مختار، وجب أن يكون عالمًا بالأشياء. لأنّ الفاعل المختار هو الذي يقصد إلى إيجاد الأشياء، والقاصد إلى إيجاد الأشياء لا بدّ وأن يكون مقصورًا للماهيّات، يستحيل منه القصد إلى إيجادها. وإذا حضر عنده تصوّر الماهيّات، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقًا. لأنّ تلك الماهيّات إمّا أن تكون

من حيث هي هي واجبة الانتساب إلى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز. فإن كانت واجبة الانتساب إلى الأخرى بالثبوت. فتلك الماهيّة لما هي هي، موجبة لذلك الانتساب بواسطة أو بلا واسطة. وعلى التقديرين فالعالِم بتلك الماهيّة عالِم بما يوجبه ذلك الانتساب، والعالِم بالموجِب عالم بالأثر، فالعلم بتلك الماهيّة يوجب العلم بذلك التصديق إيجابًا كان أو سلبًا. وأمّا إن كان انتساب بعض تلك الماهيّة إلى غيرها بالجواز. كان ذلك الجواز أيضًا من لوازم تلك الماهيّات، وحينئذٍ يعود الكلام المذكور من أنّ العالِم بتلك الماهيّة عالم بذلك الجواز. فثبت: أنّه سبحانه فاعل مختار، وإذا ثبت أنّ الفاعل المختار عالم بالتصوّرات، وثبت: أنّ العالم بالتصوّرات عالم بالتصديقات. سبحانه عالم بالكل. (شر٣، ١٢٨، ١٢)

- لمّا ثبت أنّه (الله) فاعل مختار وهو إنّما يفعل بواسطة القصد إلى الإيجاد، فلا بدّ وأن يحضر عنده تصوّر معنى الموجود، لأنّه لو لم يعرف أنّ الموجود ما هو؟ امتنع منه أن يقصد إلى الإيجاد، وإذا عرف أنّ الموجود ما هو؟ والموجود من حيث أنّه موجود يقبل الإنقسام إلى الواجب والممكن، وجب أن تعرف هذا الانقسام، وإذا عرفت هذا الانقسام، فقد عرفت أنّ الواجب ما هو؟ وأنّ الممكن ما هو؟ وبهذا الطريق عرفت كليًّا، ومتى عرفت كليًّا، فقد عرفت انقسامه إلى جزئيّاته، لما ثبت أنّ تصوّر كل ماهيّة من حيث هي هي، موجب لانتقال الذهن منها إلى لوازمها، ثم من تلك اللوازم إلى لوازم تلك اللوازم بالغة ما بلغت. فهذا طريق حسن. يمكن تقويته بالمباحث المنطقية، المفرّعة على أنّ العلم بالماهيّة يوجب العلم بلازمه القريب. (مطل٣، ١١٨، ١٣)

- إنّ الفاعل المختار، هو الذي يفعل بواسطة القصد، والقصد إلى إيجاد الشيء حال بقائه: محال معلوم الامتناع بالبديهة. (مطل٤، ٢٧٣، ٢٣)

- القديم إمّا أن يكونُ واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. فإن كان واجبًا لذاته، امتنع عليه العدم. لأنّ المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة للعدم. وما كان كذلك، امتنع العدم عليه. وأمّا إن كان ممكنًا لذاته، فنقول: كل ما كان ممكنًا لذاته، فله مؤثّر. وذلك المؤثّر، إمّا أن يكون فاعلًا مختارًا، وإمّا أن يكون موجبًا بالذات. والأول باطل. لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد. والقصد إلى تكوين الشيء حال بقائه محال. بل القصد إلى التكوين: إنّما يمكن إمّا حال عدمه، وإمّا حال حدوثه. وعلى التقديرين، فكل ما يقع بالفاعل المختار، فهو حادث. والقديم ليس بحادث. فامتنع إسناد القديم إلى الفاعل المختار. (مطل٤، ٢٩٧، ١٦)

- اعلم: أنّ الأفعال الإنسانية لها مبادئ ثلاثة، مرتّبة بعضها على بعض. فأعلاها وأبعدها عن وقوع الفعل: العلم والإدراك. وذلك لأنه ما لم يقع في قلبه: أن الفعل الفلاني راجح النفع، أو خالص النفع، فإنّه لا يفعله. وما لم يقع في قلبه أن الفعل الفلاني راجح الضرر أو خالص الضرر أو معادل الضرر، فإنه لا يتركه. وقد بالغنا في تقرير هذه

القاعدة في باب "الدواعي والصوارف" من هذا الكتاب. ولأجل أنّ الإنسان لا يفعل فعلًا، إلّا لطلب الخير، سُمّي هذا الفاعل فاعلًا مختارًا. والمرتبة الثانية - وهي المرتبة المتوسطة - أنّه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح، ترتّب عليه على سبيل اللزوم: حصول ميل قوي متأكّد في الفعل. وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتّب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متأكّد في الترك. والمرتبة الثالثة - وهي المرتبة الأخيرة القريبة المتّصلة بالفعل - أنّ الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك. فإذا انضمّ ذلك الميل المتعيّن إلى تلك القدرة القائمة بالعضو، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة: مؤثّرًا في حصول الفعل، وهذا كلام ملخّص معلوم قد سبق تقريره في باب الدواعي والصوارف". (مطل٧، ٣٢٩، ١١)

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة لا شعور لها بآثارها، ولا علم، ولا إدراك وأمّا المؤثّرات الاختياريّة فهي إنّما تؤثّر بواسطة العلم والشعور والإدراك فإنّه ما لم يحصل تصوُّر كون ذلك الفعل مفضيًا إلى حصول اللذيذ، أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصوّر كونه مُفضِيًا إلى حصول المؤلم والضارّ لم يترك. ولهذا السبب: سُمّي هذا الفعل فعلًا اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. لأنّه إنّما يفعل إذا تصوّر خيرًا. فلأجل أنّ هذا الفعل لا يحصل إلّا عند تصوُّر الخير، سُمّي هذا الفعل اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. (مطل٩، ٢٦، ١٨)

- إنّ الفاعل المختار إنّما يفعل بواسطة القصد والإختيار، وكل من كان كذلك كان فعله مُحدَثًا. (مع، ٣٢، ٢)

- كان قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ١) تصريحًا بأن المؤثّر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة. وليس علّة موجبة له إيجاب العلّة لمعلولها. (مفا١٢، ١٤٢، ٢٠)

فاعل مركّب

- الفاعل البسيط هو الشيء الأحديّ الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول، والمركّب منه ما تكون مؤثّريته لاجتماع عدّة أمور أمّا متّفقة النوع كعدّة يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحسّاسة. (مب١، ٥٤٥، ٢١)

فالق

- أقول: الفَطر هو الشّق، وكذلك الفلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا إنفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدع الموجِد من العدم إلى الوجود، فكأنّه بحسب التّخيل والتوّهم شقّ ذلك العدم وفلقه. وأخرج ذلك المحدَث من ذلك الشقّ. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجِد والمُحْدِث والمُبْدِع. (مفا١٣، ٩٠، ٥)

فتّاح

- الفتّاح في وصفك لله يحتمل معنيين: أحدهما: أنّه الحاكم بين الخلق، وذلك أنّ الحاكم يفتح الأمر المستغلق بين الخصمين،

والله تعالى ميّز بين الحق والباطل، وأوضح الحق وبيّنه، ودحض الباطل وأبطله، فهو الفتّاح. الثاني: أنّه الذي يفتح أبواب الخير على عباده، ويسهل عليهم ما كان صعبًا، ثم تارة يكون هذا الفتح في أمور الدين وهو العلم، وأخرى في أمور الدنيا فيغني فقيرًا وينصر مظلومًا، ويزيل كربة. (لو، ٢٣٦، ١٥)

- الفتّاحة الحكومة، والفتّاح الحاكم لأنّه يفتح المُسْتغلَق. (مفا٢٤، ١٥٥، ٢٤)

فتق

- إنّ العدم نفي محضٌ، فليس فيه ذوات مميّزة وأعيان متباينة. بل كأنه أمرٌ واحد متّصل متشابه، فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكوّن يتميّز بعضها عن بعض وينفصل بعضها عن بعض، فبهذا الطريق حَسُنَ جعل الرتق مجازًا عن العدم والفتق عن الوجود. (مفا٢٢، ١٦٣، ١٤)

فتنة

- اعلم أنّ لفظ الفتنة محتمل لجميع أنواع المفاسد. (مفا١١، ٢٣٣، ٢٤)

- أصل الفِتنَة الاختبار يقال: فتَن الصائغ الذّهب إذا أدخله النار وأذابه لتميّز جيّده من رديئه، ثم استعملوه في كل من أزال الشيء عن حدّه وجهته. (مفا٢١، ٢٠، ٢٧)

- إنّ الفتنة تشديد المحنة، يقال فُتِن فلان عن دينه إذا اشتدّت عليه المحنة حتى رجع عن دينه. (مفا٢٢، ٥٥، ٩)

فتوى

- الفتوى هي الجواب في الحادثة اشتُقَّت على طريق الاستعارة من الفتي في السن. (مفا٢٤، ١٩٥، ١٤)

فجر

- إنّ الفجر إسم للنور الذي ينفي به ظلام المشرق، فالفجر إنّما يكون فجرًا لو كانت الظلمة باقية في الهواء، فأما إذا زالت الظلمة بالكليّة واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرًا. (مفا٤، ١٣٦، ١٦)

فجور

- الفسق في اللغة خروج الإنسان عمّا حُدَّ له، قال الله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ (الكهف: ٥٠)، وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة، وقد يقرب من معناه الفجور لأنّه مأخوذ من فجور السّد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يُفسد إذا صار إليه. (مفا٣، ٢٠٠، ١٠)

فحشاء

- الفحشاء هو الزّنا. الثاني: السوء مقدّمات الفاحشة من القُبْلة والنظر بالشّهوة. والفحشاء هو الزّنا. (مفا١٨، ١٢١، ٩)

فحوى الخطاب

- فحوى الخطاب: إفادة اللفظ مثل حكمه حيث يكون المعنى الذي لأجله عُرف ثبوت حكمه في محل النطق أزيد أو أرجح. أو مشاركة المسكوت للمنطوق في حكم اللفظ

عند ترجّحه على محل النطق فيما لأجله علم ثبوت الحكم من سياق النظم. مثل: علمنا بتحريم ضرب الوالدين وسبّهما. مستفادًا من تحريم التأفيف بقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣) لمعنى الأذى الذي علم تحريم التأفيف لأجله من سياق الكلام، حيث حثّ فيه على تعظيم الوالدين وأمر بتوقيرهما. (ك، ٤٠، ١٣)

فدية

- الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم على الشيء. (مفا٥، ٨١، ٢٣)
- اعلم أنّ الفدية ما يفتدى به فهو يتناول الإيمان والتوبة والمال، وهذا يدلّ على أن قبول التوبة غير واجب عقلًا على ما تقوله المعتزلة لأنّه تعالى بيّن أنّه لا يقبل الفدية أصلًا. والتوبة فِدية. (مفا٢٩، ٢٢٧، ١٤)

فِراسة

- الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. وتقرير هذا الكلام أنّ المزاج إمّا أن يكون هو النفس وإمّا أن يكون آلة النفس في أفعالها، وعلى كلا التقديرين فالخَلق الظاهر والخُلُق الباطن لا بدّ وأن يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخَلق الظاهر على الخُلُق الباطن جاريًا مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر، ولا شكّ أنّه نوع من الاعتبار صحيح. (ف، ٩٤، ٩)
- الفراسة: وهي الاستدلال بالخَلق الظاهر على الخُلق الباطن، وقد نبّه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (الحجر: ٧٥) وقوله تعالى: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ (البقرة: ٢٧٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ (محمد: ٣٠) واشتقاقها من قولهم: فرس السّبع الشّاة، فكأن الفراسة اختلاس المعارف، وذلك ضربان: ضرب يحصل للإنسان عن خاطره ولا يعرف له سبب، وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي، وإيّاه عني النبي صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "إن في أمتي لمحدثين وإن عمر لمنهم"، ويُسمّى ذلك أيضًا النفث في الروع، والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلّمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، وقال أهل المعرفة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ (هود: ١٧) إنّ البيّنة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح، والشاهد هو القسم الثاني وهو الإستدلال بالأشكال على الأحوال. (مفا٢، ٢٠٨، ١٢)

فرح

- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو

شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٤، ٢٠)

فرد

- إذا ثبت أنّه تعالى فرد في ذاته، فهذه الفردانيّة لها لا زمان. أحدهما: أنّه ليس في الوجود شيئان يصدق على كل واحد منهما أنّه واجب لذاته، وإلّا لاشتركا في الوجوب الذاتي، وتباينا بالتعيّن، فتقع الكثرة في ذات كل واحد منهما. والثاني: أنّه تعالى لمّا كان فردًا امتنع أن يكون متحيّزًا، لأنّ كل مُتحيّز فهو منقسم بالقسمة المقداريّة عند قوم، وبالقسمة العقليّة عند الكل، لأنّه يشارك المتحيّزات في كونها متحيّزة، ويمايزها بخصوصيّة، فيحصل التركيب في الماهيّة، وإذا لم يكن متحيّزًا لم يكن في الجهة البتّة. (لو، ٣٠٨، ٢٤)

فرد على الإطلاق

- إنّه (الله) فرد على الإطلاق، فهو غنيٌّ عن الجزء المقوّم. (مطل١، ٣٧، ٩)

فردانيّة

- كلمة لا إله إلّا الله، وهي صفة وحدانيّته وفردانيّته في ذاته وجلاله وعزّته، ألا تستقلّ بإفناء آثار العصيان عن قلب العبد وإنارة روحه بنور المعرفة والهداية. (أسر، ٥٢، ١٤)

- الوحدانيّة المطلقة بمعنى كونه منزّهًا عن الأجزاء والأبعاض، والفردانيّة بمعنى كونه منزّهًا عن الضدّ والندّ، والصاحبة والولد. (مطل٨، ١١٥، ١٦)

فردوس

- الفردوس هو الجنّة بلسان الحبشة، وقيل بلسان الروم، وروى أبو موسى الأشعري عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "الفردوس مقصورة الرحمن فيها الأنهار والأشجار" وروى أبو أمامة عنه عليه السلام أنّه قال: "سلوا الله الفردوس فإنّها أعلى الجنان، وإن أهل الفردوس يسمعون أطيط العرش". (مفا٢٣، ٨٢، ٢٢)

فرديّة

- إنّ الزوجية والفَرْديّة ليستا من الأمور الذاتية لأنّهما مقولتان على الأعداد المختلفة بالنوعيّة. فلو كانتا ذاتيّتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيّتين لكل ما يدخل فيهما إذ لا مزية لبعضها على البعض. ولو كان كذلك لكنّا لا نعرف عددًا إلّا ونعرف بالبداهة أنّه زوج أو فرد وليس كذلك، فإنّ العدد الكثير لا نعرف فرديّته أو زوجيّته إلّا بالتأمّل والنظر فعرفنا أنّه ليس واحد منهما ذاتيًا لما تحته. (مب١، ٤٢٩، ٢)

- المفهوم من الزوجيّة الإنقسام بمتساويين ومن الفردية اللاإنقسام وهو أمر عدمي. (مب١، ٤٢٩، ٩)

فرض

- للعلماء كلام طويل في القَرْضِ. ونحن نقول: إن كان فَرَضُ الكلام في طرف لم يتناوله السؤال بحال. ففي مثله لا بدّ من البناء. ولا يكفيه قوله: الخلاف في الصورتين واحد. وإن كان في طرف شمله سؤال السائل، يُنظر في الفرض. فإن كان قد خُصِّص ذلك الطرف بالجواب، صحّ فَرضَه عند الدلالة. ولو أجابه بجواب عام. ثم أراد أن يفرض بعده. منهم من قال: لا يسمع منه ذلك، لأنّه بتعميم الجواب، التزم تعميم الدلالة. ومنهم من قال: يجوز ذلك. - ولعلّه صحيح - وهل يلزمه بناء سائر الصور عليه؟ منهم من قال: يلزمه. كما في الصورة الأولى. وهي الفَرَضُ في صورة لم يتناولها سؤال السائل. ومنهم من قال: لا يلزمه؛ لأنّ جميع أطراف المسألة، كالطرف المثبت بالدليل. وأطراف المسألة: أجزاؤها. فإذا ثبت بعضها كان كافيًا. وهذا يؤكّد سؤال عدم التأثير. (ك، ١٠٣، ٦)

- معنى فرضَ في اللغة ألزم وأوجب، يقال: فَرَضْتُ عليك كذا أي أوجبته وأصل معنى الفرض في اللغة الحزّ والقطع. (مفا٥، ١٦٢، ٢٢)

فرق

- الفرق: وهو سؤال صحيح عند جماهير العلماء، لم ينكره إلّا الشذوذ. وهو على ضربين: أحدهما - وهو المتّفق على صحّته -: الفرق بين الأصل والفرع. والنوع الثاني من الفرق: هو الفرق بين الوصف والحكم. وهذا مختلف فيه بين القائلين بصحّة القسم الأول. وقد ذهب الأستاذ "الإمام" إلى ردّ هذا النوع من الفرق. فقال: الفرق نقيض الجمع، وضدّه. والجمع وقع بين الفرع والأصل، لا بين الوصف والحكم، فيجب أن يكون اعتراض المعترض متّجهًا نحو ما قصد المستدرك إثبات الجمع فيه. وقال أيضًا: جمع الجامع يبقى بعد فرق الفارق بين الوصف والحكم، فلا يقدح ذلك في جمعه. (ك، ١١٠، ٢٣)

- أمّا الفَرْق. فهو بعد القَلْب؛ لأنّ القالِب يدّعي المشاركة مع المعلّل في العلّة وأصلها، وأمّا الفرق فهو مقدّم على المعارضة؛ لأنّ منها الفرق المعكوس في الفرع، المردود إلى أصل له شاهد. ومنها الفرق المرسل. وهو إبداء معنى يخصّ الأصل دون الردّ إلى أصل آخر. وكل واحد قادح في الجمع بالتعرّض لنقيض مقصود المعلّل. والمعارضة دلالة منفصلة مستندة إلى دلالة أخرى. والمعارضة آخر هذه الأقسام. (ك، ١٣٤، ١٢)

- الفرق الخوف، ومنه يقال: رجل فروق. وهو الشديد الخوف. (مفا١٦، ٩٦، ٧)

فرق بقياس الدلالة

- أمّا الفرق بقياس الدلالة: فتارة يفرّق بحكم، وأخرى يُفرّق بنظير. مثال الأول: أن يقول "الحنفي" في سجود التلاوة: إنّه سجود يجوز فعله في الصلاة، فيكون واجبًا، كسجود الصلاة. فيقول "الشافعي": المعنى في الأصل أنّه سجود، لا يجوز أداؤه على الراحلة من غير عذر، فهو كسجود النفل. (ك، ١١٤، ١٥)

فرق بقياس الشبه

- أمّا الفرق بقياس الشبه: مثاله: إذا قلنا: قرابة لا تجب بها النفقة مع إختلاف الدين، فلا يجب مع اتّفاق، كقرابة بنوّة العم. فإذا قال: المعنى أنّ تلك القرابة لا يتعلّق بها تحريم المناكحة. وهذه يتعلّق بها تحريم المناكحة، فهي كقرابة الولادة. وطريقه: أن يقابل هذا الفرق بجمع مثله. بأن يقال: وإن افترقا في تحريم النكاح، إلّا أنّهما استويا في الميراث. فإن كان افتراق الفرع والأصل في النكاح يوجب التفرقة في النفقة، فههنا افترقا في تحريم منكوحة أحدهما على الآخر، فيجب أن يفترقا في إسقاط النفقة. (ك، ١١٥، ٢)

فرق بالنظير

- الفَرْق بالنظير: مثل: أن يقول "الشافعي": حرٌّ مسلم فتجب الزكاة في ماله، كالبالغ. فيقول "الحنفي": البالغ يتعلّق الحجّ بماله، فجاز أن تتعلّق الزكاة بماله، بخلاف الصبي. (ك، ١١٤، ٢٢)

فرقان

- لا نزاع أنّ الفرقان هو القرآن وصف بذلك من حيث إنه سبحانه فرّق به بين الحق والباطل في نبوّة محمد صلّي الله عليه وسلّم وبين الحلال والحرام، أو لأنّه فُرِقَ في النزول. (مفا٢٤، ٤٥، ٩)

فروع

- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ. (محصر٢، ١١٧، ١٠)

فساد

- الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعًا به، ونقيضه الصلاح. (مفا٢، ٦٦، ١٤)

فساد الإعتبار

- أمّا فساد الاعتبار: فهو الجمع في محل فرق الشارع، أو الفرق في محل جمعه كإعتبار القطع بالغُرم والكفارة بالقضاء. فإنّ أحدهما مبني على الضيق، والاحتياط في التحصيل، والآخر على الدرّ أو السعي في الإسقاط. وكاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة. فإن أحدهما إعتاق، والثاني معاوضة محضة. وقد فرّق الشارع بينهما. (ك، ٩٩، ١٨)

فساد التقليد

- إنّه تعالى ذمّ التقليد فقال حكاية عن الكفّار: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). وقال: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (البقرة: ١٧٠). ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٧٤). وقال: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَآ أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ (الفرقان: ٤٢). وقال في والد إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾ (مريم: ٤٦). وكل ذلك يدلّ على وجوب النظر وفساد التقليد. (أسر، ٤٧، ٦)

فساد الوضع

- أمّا فساد الوضع: فهو وضع التعليل فيما لا يُعلَّل. وتعليق الحكم بما يُخيِّل نقيضه. مثل: من يقول في القتل العمد: إنّه كبيرة، ربط بها القتل. فلا تربط بها الكفّارة. فيقال: إنّ كونه كبيرة يقتضي المؤاخذة، فجعل ما يقتضي المؤاخذة علّة، لإسقاطها، مناقضة في التعليل. (ك، ٩٩، ١٣)

فسخ

- الفسخ: حلّ العقد من أوله بإنشائه من حينه، مستندًا إلى سبب انكشف ثبوته حين العقد أو قبل القبض. وهو شبيه بالبداء؛ فإنّه لا يتبيّن به انتفاء ظنّ الصلاح أو اعتقاده في العقد المنشأ أولًا. وهو الكافي في انعقاده، واستمراره أيضًا لو لم يتبيّن خلافه، أو عند رضى العاقد بالحاصلين يتبيّن خلافه، وإذا تبيّن أن ما ظنّه ليس كما ظنّه تسلّط إذ ذاك على فسخه، إن أراد. (ك، ٥٩، ١٦)

فسق

- الفُسق هو الخروج المضرّ، يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته. (مفا٣، ٩١، ٢٧)
- الفِسق في اللغة خروج الإنسان عمّا حُدَّ له، قال الله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ﴾ (الكهف: ٥٠)، وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة، وقد يقرب من معناه الفجور لأنّه مأخوذ من فجور السّد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يُفسد إذا صار إليه. (مفا٣، ٢٠٠، ٨)

فسوق

- أما الفسوق فاعلم أنّ الفسق والفسوق واحد، وهما مصدران لفسق يفسق، وقد ذكرنا فيما قبل أنّ الفسوق هو الخروج عن الطاعة. (مفا٥، ١٦٤، ٢٨)

فصائل

- إنّ القبيلة تحتها الشعوب، وتحت الشعوب البُطون وتحت البُطون الأفخاذ، وتحت الأفخاذ الفصائل، وتحت الفصائل الأقارب. (مفا٢٨، ١٣٨، ١٠)

فصاحة

- إنّ الفصاحة لا تحصل إلّا من دلالة الإلتزام. (ش٢، ١١٥، ١٢)
- أمّا الفصاحة فهي خلوص الكلام من التّعقيد. وأصله من الفصيح، وهو اللَّبَن الذي أُخِذت عنه الرّغوة، أو ذهب لِبَؤُهُ. وقد فَصُح وأفصَحَ إذا صار كذلك. وأفصحت الشاة: فَصُحَ لَبَنُها. ثم قالوا: فَصُح الأعجميُّ فصاحة، فهو فصيح، إذا خلصت لغته من اللُّكنة. (نها، ٨٩، ٥)
- إنّ المقصود من الأبحاث المتعلّقة بالدّلالة اللّفظيّة منحصر في أمرين: أحدهما: استقصاء القول في أنّ الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودهما إلى الدّلالة اللّفظية. والآخر في بيان أنّ الفصاحة، وإن كانت غير عائدة إلى الدّلالة اللّفظيّة، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللّفظ وإلى دلالته الوضعيّة ما يفيد

الكلام كمالًا وزينة وجمالًا، ثم تعديد تلك الأمور وتفصيلها وتحصيلها. (نها، ٩٤، ١)

- اعلم أنّ الذين يجعلون الفصاحة صفة للّفظ فالأظهر أنّهم يجعلونها صفة للألفاظ، لأجل دلالاتها الوضعيّة على مسمّياتها. ويحتمل احتمالًا بعيدًا أن يجعلوها صفة للألفاظ، لا باعتبار دلالاتها على مسمّياتها. وهنا أدلّة تبطل الاحتمال الأول خاصة، وأدلّة تبطل الاحتمال الثاني خاصة، وأدلّة تبطلهما جميعًا. (نها، ٩٥، ٩)

- لو كانت الفصاحة لأجل الدّلالة اللّفظية لكانت مقابلة اللّفظية بمرادفتها معارضة لها، كانت الترجمة معارضة لها. (نها، ٩٦، ٧)

- الفصاحة لو كانت صفة للّفظ لكانت إمّا ثابتة لآحاد الحروف، والعلم ببطلانه ضروريّ، أو لمجموع آحادها، وهو محال، فإنّ حصول المجموع لمّا كان ممتنعًا امتنع اتّصافه بصفة ثبوتيّة، لأنّ ما يكون ثابتًا لا يثبت له غيره. والثاني: لو كانت الفصاحة عائدة إلى الكلمة، من حيث تركّبها من الحروف، لكان الجاهل بالعربيّة إذا سمع الكلام الفصيح عرف فصاحته. (نها، ٩٦، ١٠)

- إنّ الفصاحة مزيّة تحصل بالمتكلّم، والأحكام الثابتة للألفاظ من حيث هي ألفاظ، فهي ثابتة لها لذواتها، ومن حيث دلالتُها على مسمّياتها، فهي بوضع الواضع دون المتكلّم. فالفصاحة غير عائدة إلى الألفاظ، من أحد هذين الوجهين. (نها، ٩٧، ٦)

- العالِم بلغة من اللّغات لا يحتاج في التلفّظ بمفرداتها إلى الرّويّة والفِكرة، ويحتاج في التكلّم بالكلام الفصيح بتلك اللّغة إلى الرّويّة. فالفصاحة غير متعلّقة بالمفردات. (نها، ٩٨، ١)

- لو كانت الفصاحة بسبب دلالات مفردات الكَلِم لبقيت الفصاحة كيفما تركّبت تلك المفردات، ولم يكن النّظم والترتيب معتبرًا أصلًا. ولمّا بطل ذلك بطل ما قالوه. ولهذا يظهر الفرق بين تركيب الكلام من الكَلِم وبين تركيب الكَلِم من الحروف. فإنّ ترتّب الكلمة في الكلام المفيد أمر عقليّ وترتّب الحروف في الكلمة أمر وضعيّ. (نها، ٩٨، ٢)

- إنّ الفصاحة عائدة إلى الدّلالات المعنويّة. (نها، ١٠٨، ١٣)

فصاحة وبلاغة

- إنّ المقصود من الأبحاث المتعلّقة بالدّلالة اللّفظيّة منحصر في أمرين: أحدهما: استقصاء القول في أنّ الفصاحة والبلاغة لا يجوز عودهما إلى الدّلالة اللّفظية. والآخر في بيان أنّ الفصاحة، وإن كانت غير عائدة إلى الدّلالة اللّفظيّة، لكن من الأمور العائدة إلى جوهر اللّفظ وإلى دلالته الوضعيّة ما يفيد الكلام كمالًا وزينة وجمالًا، ثم تعديد تلك الأمور وتفصيلها وتحصيلها. (نها، ٩٣، ١٤)

فصل

- الماهيّة إذا كانت مشاركة لغيرها من بعض الأجزاء المقوِّمة لها وكانت مخالفة لذلك الغير في جزء مُقوِّم لها، فمن المعلوم بالضرورة: أنّ الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة. فتمام الجزء المشترك هو الجنس، وتمام الجزء المميِّز هو الفصل، فإذا أشار الإنسان إلى ماهيّة معيّنة. وقال:

أي شيء هو؟ وعرفنا: أنّه يطلب المميّز الذاتيّ، لم يكن جوابه إلّا بكمال الجزء المميّز. وذلك هو الفصل. (شرا، ٧٤، ١٢)

- فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميّز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازًا عن النوع. وامتيازه عنه ليس إلّا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي. وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركّبًا. وذلك يوجب التسلسل. (شرا، ٧٧، ٢٠)

- الفصل قد يطلق على معنى عام، وعلى معنى خاص، وعلى معنى ثالث - وهو خاص بالخاص. (شرا، ٨٠، ٢١)

- الشيء الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان، لأنّ الفصل، هو كمال الجزء المميّز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى، فيمتنع وقوع التعدّد في الفصل. (شرا، ٨٢، ١٣)

- الكلّي الذي يصدق حمله على موضوعه إمّا أن لا يكون خارجًا عن الماهيّة أو يكون. والأوّل إمّا أن يكون تمام الماهيّة وهو النوع الحقيقي، أو جزء الماهيّة. وهو إمّا أن يكون تمام الجزء المشترك، وهو الجنس، أو تمام الجزء المميّز وهو الفصل. وأمّا الخارج فإمّا أن يكون مختصًّا بنوع واحد، وهو الخاصة. أو لا يكون، وهو العَرَض العام. وهذا التقسيم يخرج النوع الإضافي ويبقى النوع الحقيقي. (شرا، ٨٦، ٩)

- إنّ الفصل لا يجوز أن يكون داخلًا في ماهيّة الجنس. والدليل عليه: أنّ الجنس تمام ماهيّة الاشتراك بين الأنواع، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع. وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة، فيكون كل واحد منهما خارجًا عن ماهيّة الآخر. وبعبارة أخرى: كل ماهيّة يشترك فيها كثيرون، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهيّة يكون مشتركًا فيه بين تلك الكثرة. فلو كان الفصل جزءًا من ماهيّة الجنس، لزم من كون الجنس مشتركًا فيه بين تلك الكثرة، فلو كان الفصل جزءًا من ماهيّة الجنس، لزم من كون الجنس مشتركًا فيه، بين تلك الأنواع، كون ذلك الفصل مشتركًا فيها بينها. ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلًا. هذا خلف. (شر٣، ١٠٤، ١٨)

- الفصل قد يدخل في إنّية الجنس. وتقريره: إنّا بيّنا أنّ الفصل لا بدّ وأن يكون موجبًا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس. ومعناه: أنّ "الناطق" لا بدّ وأن يكون علّة للحيوانية التي هي خاصّة الإنسان. وإذا كان كذلك كان سببًا لوجود تلك الخاصة. وهذا هو المراد من قوله (إبن سينا): الفصل قد يدخل في إنّية الجنس. (شر٣، ١٠٥، ٥)

- فهو (الفصل) سبب لوجود النوع لأنّ الفصل جار مجرى الصورة. والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها وجود تلك الماهيّة المركّبة من تلك المادّة وتلك الصورة. (شر٣، ١٠٥، ١٦)

- إنّ الفصل لا يدخل في ماهيّة طبيعة الجنس، هذا حق، لأنّا قد دللنا على أنّه خارج عن ماهيّة الجنس، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق، أو الخاصّة المعيّنة. وقوله:

ويدخل في إنّية أحد الأنواع. فالمراد ما ذكرنا. لأنّ الفصل سبب لوجود النوع المُعيَّن. وإنّما قال (إبن سينا): أحد الأنواع. لأنّ الفصل المعيَّن لا يُقوِّم إلّا النوع الواحد. (شر٣، ١٠٥، ١٩)

- كل فصل فإنّه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوّم، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسّم (ل، ٦، ٤)
- الفصل هو الكلّي الذي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره (ل، ٦، ١٤)
- الفصل هو كمال الجزء المميّز (ل، ٦، ١٥)
- إنّ الفصل خارج عن ماهيّة الجنس وإلّا لم يكن مقسّمًا له وعلّة لوجوده، وإلّا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق. (مب١، ٢٨، ١١)
- الفصل عبارة عن كمال المميّز الذاتي. (مب١، ٦٥، ١٨)
- (الفصل) يجب أن يكون مقسّمًا وإلّا لم يكن فصلًا. (مب١، ٦٩، ١٢)

فصل خاص

- أمّا الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيّات. فإنّ هذا الانفصال يكون باقيًا أبدًا غير متغيّر. وهو مثل انفصال الإنسان عن الفرس بأنّه نادى البشرة، فإنّ هذا الانفصال لازم غير متغيّر، لكنّه بأمر عرضي لا بأمر ذاتي. (شر١، ٨١، ٩)

فصل خاص الخاص

- أمّا الفصل الذي يقال له خاص الخاص، فهو الفصل المقوّم للنوع وهو الذي ذكرنا أنّه كمال الجزء المميّز. وإذا عرفت هذا فنقول: قول الشيخ (إبن سينا): الفصل هو المقول على كلّي في جواب أي ما هو: هو تعريف الفصل بالمعنى الخاص، وجب أن يقال: هو الكلّي الذاتيّ المقول على الشيء في جواب أي ما هو. فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا: وهو أنّ الفصل هو كمال الجزء المميّز. (شر١، ٨١، ١٣)

فصل عام

- الفصل العام هو الذي يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه. ويجوز أيضًا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين. مثال ذلك: العوارض المفارقة كالقيام والقعود. فإنّ "زيدًا" قد ينفصل عن "عمرو" بأنّه قاعد، وعمرو ليس بقاعد. ثم مرّة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنّه قاعد، وأنّ زيدًا ليس بقاعد، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركًا بينهما. وكذلك قد ينفصل عن نفسه في وقتين بأن يكون مرّةً قاعدًا، ومرّةً ليس بقاعد. فهذا هو الفصل العام. (شر١، ٨١، ١)

فصل ووصل

- في الفصل والوصل: ... هذا الموضع أعظم أركان البلاغة، حتّى إنَّ بعضهم حَدَّها بأنّها معرفة الفصل والوصل، فلا بدَّ من تحقيق القول فيه. فنقول: فائدة العطف التّشريك بين المعطوف والمعطوف عليه، ثم من الحروف العاطفة ما لا يفيد إلّا هذا القَدْر، وهو الواو، ومنها ما يفيد مع ذلك فائدة زائدة، مثل الفاء، و"ثمّ"، فإنّهما يفيدان التّرتيب. أمّا الفاء فمن غير التّراخي، وأمّا "ثمّ" فمع التّراخي. و"أو" فإنّه يفيد التردّد. (نها، ٣٢١، ٢)

فضائل

- اعلم أنّ الفضائل على ثلاثة أقسام: النفسانيّة والبدنيّة والخارجيّة، والفضائل النفسانيّة محصورة في قسمين العِلم والعمل، أمّا العِلم فهو أن تصير النفس بالتصوّرات الحقيقيّة والتصديقات النفسانيّة بمقتضى الطاقة البشريّة، وأمّا العمل فهو أن يكون الإنسان آتيًا بالعمل الأصلح الأصوب بمصالح الدنيا والآخرة، فهذا هو الحِكمة، وإنّما سمّي هذا بالحِكمة لأن اشتقاق الحكمة من إحكام الأمور وتقويتها وتبعيدها عن أسباب الرخاوة والضعف، والاعتقادات الصائبة الصحيحة لا تقبل النسخ والنقض فكانت في غاية الأحكام، وأمّا الأعمال المطابقة لمصالح الدنيا والآخرة فإنّها واجبة الرعاية ولا تقبل النقض والنسخ، فلهذا السبب سمّينا تلك المعارف وهذه الأعمال بالحِكمة. (مفا٢٦، ١٨٧، ١٤)

- مراتب الفضائل، وهي ثلاثة: النفسانيّة - وهي العلوم، والأخلاق الفاضلة. والبدنيّة - وهي الصحّة والجمال. والخارجيّة - وهذه الخارجيّة منها قريبة وهي الطعام والشراب وهما يخدمان البدن، والبدن يخدم النفس، والنفس يستكمل بالعلوم والأخلاق الفاضلة، فهذان مخدومان على الإطلاق. ومنها بعيدة، وهي المال والمال خادم على الإطلاق فإن صرف المال إلى تحصيل العلوم وتهذيب الأخلاق كان محمودًا، وإن صرف إلى اللذّات الحسيّة التي عرفت كونها مذمومة كان مذمومًا. (نفس، ١١٠، ١٢)

فضائل خلقيّة

- إنّ الفضائل الخُلُقيّة ثلاث: الشجاعة والعفّة والحكمة ومجموعها العدالة. (مب١، ٣٨٥، ٢١)

فطر

- معنى فَطَر أخرجهما إلى الوجود، وأصله (الفطر) من الشقّ، يقال: تفطّر الشّجر بالورق والورد إذا أظهرهما، وأما الحنيف فهو المائل قال أبو العالية: الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته، وقيل إنّه العادل عن كل معبود دون الله تعالى. (مفا١٣، ٥٨، ٤)

- أقول: الفَطْر هو الشّق، وكذلك الفَلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا إنفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدِع الموجِد من العدم إلى الوجود، فكأنّه بحسب التّخيل والتوّهم شقّ ذلك العدم وفلقه. وأخرج ذلك المحدَث من ذلك الشقّ. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجِد والمُحْدِث والمُبْدِع. (مفا١٣، ٨٩، ٢٥)

- أصل الفَطر في اللّغة الشقّ يقال: فَطَر ناب البعير إذا بدا، وفطرت الشّيء فانفطر، أي شققته فانشقّ، وتفطرُ الأرض بالنبات، والشّجر بالورق إذا تصدّعت، هذا أصله في اللّغة، ثم صار عبارة عن الإيجاد، لأن ذلك الشّيء حال عدمه كأنّه في ظلمة وخفاء فلما دخل في الوجود صار كأنه انشقّ عن العدم وخرج ذلك الشّيء منه. (مفا١٨، ٢١٧، ١٩)

- الفَطر الذي هو الشّق. (مفا٢٦، ٥٦، ٢٣)

فطنة

- أمّا الفطنة فهي عبارة عن سرعة إدراك ما يراد

تفويضه على السامع وسرعة الإدراك مسبوقة بالجهل. (لو، ٤١، ١٧)

- الفِطنة: وهي عبارة عن التنبّه لشيء قصد تعريفه، ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والرموز. (مفا٢، ٢٠٧، ١٠)

فعّال

- اعلم أنّ الحيّ عبارة عن الدرّاك الفعّال، والدرّاك إشارة إلى العِلم التام، والفعّال إشارة إلى القدرة الكاملة. (مفا٢٧، ٨٤، ٢٢)

فعل

- الذين يقولون إنّ الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت القدرة وانضمّ إليها الداعي صار مجموعهما علّة موجِبة للفعل، وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة، وهو وإن كان يدّعي الغلوّ في الاعتزال حتى إدّعى أنّ العلم بأنّ العبد يوجِد ويستقل بالفعل ضروريّ، إلا أنّه لمّا كان من مذهبه أنّ الفعل موقوف على الداعي، فإذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحيّة أولى بالامتناع، وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح لأنّه لا خروج عن النقيضين، وهذا عين القول بالجَبْر لأنّ الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجِّح وممتنع الوقوع عند عدم المرجِّح، فثبت أنّ أبا الحسين كان شديد الغلوّ في القول بالجبر وإن كان يدّعي في ظاهر الأمر أنه عظيم الغلوّ في الاعتزال. (أر، ٢٢٧، ٧)

- إنّ العبد حال ما رجّح الفعل هل يصحّ منه ترجيح التَرْك بدلًا عن الفعل أو لا يصحّ، فإن كان حال كونه مصدرًا للفعل لا يصحّ منه التَرْك وحال كونه مصدرًا للتَرْك لا يصحّ منه الفعل، فحينئذٍ العبد غير مستقلّ لا بالفعل ولا بالتَرْك وذلك هو المطلوب. وأمّا إن صحّ منه الترك بدلًا عن الفعل فترجيح أحد الطرفين على الآخر إمّا أن يتوقّف على مرجّح أو لا يتوقّف، فإن توقّف على مرجّح فذلك المرجِّح إمّا أن يكون من العبد أو من الله تعالى أو لا من العبد ولا من الله، فإن كان من العبد عاد التقسيم الأول ويلزم التسلسل، وإن كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجِّح قد صار الفعل راجحًا على التَرْك، فنقول ذلك الرجحان إمّا أن يقال إنّه انتهى إلى حدّ الوجوب أو ما انتهى إلى حدّ الوجوب، فإن كان الأول وهو الحق لزم الجبر لأنّه على تقدير حصول ذلك المرجِّح صار الفعل واجب الوقوع، وعلى تقدير أن لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع، وإن كان الثاني هو الحق وهو أنّه ما انتهى إلى حدّ الوجوب فنقول إذا كان الأمر كذلك كان عند حصول ذلك المرجِّح لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارةً وعدم حصوله أخرى، وكلّما كان ممكنًا لا يلزم من فَرْض وقوعه محال، فلنفرض تارةً واقعًا وأخرى غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع إمّا أن يتوقّف على انضمام قيد زائد إليه أو لا يتوقّف، فإن توقّف لم يكن الذي حصل أوّلًا تمام المرجّح لأنّه كان لا بدّ معه من هذا القيد، لكنّا كنّا فرضنا ما حصل أولًا تمام المرجِّح هذا خلف، وأيضًا فإنّه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجِّح

الأول ومن هذا القيد، فإن لم يصر الرجحان واجبًا افتقر إلى مرجِّح آخر ولزم التسلسل وهو محال، وإن وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر، وأمّا إن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لا يتوقّف على انضمام قيد زائد إلى ما كان حاصلًا أوّلًا مع أن نسبة ذلك المرجِّح الذي كان حاصلًا أوّلًا إلى وقتي الوقوع واللاوقوع على السويّة، لزم رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجِّح وهو محال. (أر، ٢٢٨، ١٨)

- الفرق بين الشاهد والغائب أن صدور الفعل عن القادر موقوف على الإرادة، وهذه الإرادة في الشاهد مُحْدَثة، فافتقرت إلى مُحْدِث، فإن كان ذلك المُحْدِث هو العبد لزم التسلسل وهو محال، فوجب القول بانتهاء الإرادات إلى إرادة ضروريّة يخلقها الله تعالى في العبد ابتداء، وعند هذا يصير الجبر لازمًا، أمّا إرادة الله تعالى فهي قديمة عندنا فاستغنت تلك الإرادة لأجل قدمها عن إرادة أخرى، فظهر الفرق بين الصورتين. (أر، ٢٣٠، ٩)

- إنّا (الرازي) قد ذكرنا في مسئلة خلق الأفعال أنّ صدور الفعل عن العبد يتوقّف على الداعي، وبيّنا أن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وإذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجبًا لفعل الله تعالى ومعلولًا له، وإذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابًا، فوجب أن تكون طاعات العبد لا توجب الثواب على الله تعالى. (أر، ٣٨٩، ١٦)

- الثمامية: أتباع ثُمامة بن أشْرَس. وكان في زمن المأمون - ومن مذهبهم أنّ الفعل يصحّ من غير الفاعل. (إع، ٤٢، ٤)

- إنّ الفعل بدون الداعي محال. (ش١، ١٨٨، ٣٢)

- الذي لا يصحّ أن يخبر به البتّة هو الحرف. والذي يصحّ أن يخبر به على قسمين: فإنّه إمّا أن يدلّ ذلك اللفظ على الزمان المعيّن الذي لذلك المعنى وهو الفعل، أو لا يدلّ، وهو الإسم. (شر١، ١١٩، ٦)

- إنّ الإدراك إمّا أن يكون تصوّرًا، وإمّا أن يكون تصديقًا. فأمّا التصوّر فإنّه من باب الانفعال، فإنّه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلّا بالقبول. وهذا هو الافتعال، وأمّا التصديق فإنّه من باب الفعل. لأنّه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل. فثبت: أنّ الإدراك إمّا أن يكون إنفعالًا. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ. (شر٢، ٢٧١، ٢٠)

- إنّا نعلم بالضرورة أنّ القادر ما لم يمل قلبه إلى الفعل أو الترك لم يترجّح الفعل على الترك، ولا التّرك على الفعل، فنقول: ظهر أنّ الفعل موقوف على إرادة الفعل، وإرادة الفعل مُحْدَثة؛ فنقول: إن حدثت من غير مُحْدِث فقد لزم تجوّز حدوث الشيء من غير مؤثّر، وهو يفضي إلى نفي الصانع، وإن كان مُحْدِثها هو العبد افتقر في أحداث تلك الإرادة إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل، وإن كان مُحْدِثها هو الله تعالى، فقبل أن أحْدث الله تلك الإرادة لم يكن العبد متمكّنًا من ذلك الفعل، وبعد أن أحدثها لم يكن متمكّنًا من

ذلك الفعل، لأنّ عند حدوث إرادة الفعل لم تكن إرادة الترك حاصلة، ولو حصل الترك عند حصول إرادة الفعل يحصل الترك من غير إرادة الترك، وقد بيّنا أنّه محال، فإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بأنّ كل الأفعال منتسبة إلى قضاء الله وقدره. (لو، ١٧٥، ٥)

- إنّ الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان. (مب١، ٤٨٢، ٤)

- تعلُّقَ الفعلِ بفاعلِهِ أقوَى مِن تعلُّقِهِ بمفعولِهِ. (محص١، ٨٦، ٣)

- الفعلُ - بالنسبةِ إلى الوقتِ - يكونُ على أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ: الأوّل: أنْ يكونَ الفعلُ فاضلًا عن الوقتِ، والتكليفُ بذلكَ لا يجوزُ إلا إذَا جوّزنا تكليفَ ما لا يطاقُ. أو يكونُ المقصودُ إيجابَ القضاءِ، كما إذا طهرتْ الحائضُ، أو بلغَ الغلامُ وبقي من وقتِ الصلاةِ مقدارُ ركعةٍ، أو أقلّ. والثاني: أنْ لا يكونَ أزيدَ ولا أنقصَ، نحو الأمرِ بإمساكِ كلِّ اليومِ، وهذا لا إشكالَ فيه. والثالث: أنْ يكونَ الوقتُ فاضلًا عن الفعلِ، وهذا هو: الواجبُ الموسّع؛ واختلف الناسُ فيه: فمنهم من أنكره، وزعمَ: أنَّ الوقتَ لا يمكنُ أن يزيدَ على الفعلِ. ومنهم من سلّم جوازَهُ. (محص١، ٢٨٩، ٢)

- إنّ الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي. (مطل٣، ٥٥، ١٥)

- في بيان أنّ عند حصول الداعية المرجحّة، يصير الفعل واجب الوقوع: أن نقول: إنّ عند حصول الرجحان في جانب الوجود، إمّا أن يكون العدم ممتنعًا أو لا يكون. فإن كان ممتنعًا، فهذا هو المطلوب، لأنّ كل ما يمتنع عدمه، فقد ثبت وجوب وجوده، وإن لم يمتنع فنقول: كل ما يكون ممتنعًا لم يلزم من فَرْضِ وقوعه محال، فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الأثر تارة واقعًا، وتارة غير واقع، فتميّز وقت الوقوع، عن وقت اللاوقوع. إمّا أن يتوقّف على انضمام قيد زائد إليه لأجله صار أولى بالوقوع، أو لا يتوقّف. فإن توقّف الوقوع على انضمام قيد زائد إليه فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد الزائد إليه ممتنع الوقوع، فحين حكمنا عليه بأنّه كان أولى بالوقوع، فقد كان ممتنع الوقوع. هذا خلف. وإن لم يتوقّف على انضمام قيد إليه. فنقول: نسبة حصولِ تلك الأولوية إلى الوقتين أعني وقت حصول الأثر، ووقت عدم الأثر على السويّة، حاصلة في الوقتين على صورة واحدة، وكيفية واحدة، فاختصاص أحد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني، يكون رجحانًا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجّح. وذلك محال. لأنّ هذه المسألة مفرّعة على بيان أنّ القادر لا يصدر عنه الفعل إلّا عند حصول الداعية المرجّحة. وهذا أيضًا برهان قاطع في هذه المسألة. (مطل٣، ٥٦، ١٣)

- إنّ المؤثّر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى، مع قدرة العبد. ثم ههنا احتمالان: أحدهما: أن يقال: إنّ قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير وقدرة العبد أيضًا مستقلّة بالتأثير إلّا أنّ اجتماع المؤثّرين المستقلّين على الأثر الواحد: جائز. والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة

بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة. ويقال إنّ هذا القول هو مذهب الأستاذ "أبي إسحق" إلا أنّه يحكى عنه أنّه قال "قدرة العبد تؤثّر بمعنى". (مطل٩، ١٠، ١٢)

- إنّ حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأنّ القادر من حيث إنّه قادر يمكنه الفعل بدلًا عن التّرْك، وبالعكس. ومع حصول هذا الاستواء، يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود. وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا (الرازي). ثم القائلون بهذا القول، إمّا أن يقولوا: المؤثّر في دخول الفعل في الوجود: مجموع القدرة مع الداعي، وإمّا أن يقولوا: ليس المؤثّر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة والداعي. (مطل٩، ١١، ٥)

- إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة. (مطل٩، ١٢، ٤)

- إنّ المعتزليّ إمّا أن يقول: إنّ حصول الفعل عقيب مجموع القدرة والداعي: واجب. أو يقول: إنّه غير واجب. فإن قال: إنّه واجب. فقد بطل الاعتزال بالكليّة. لأنّ تلك الدواعي لا يمكن أن يستند كل واحد منها إلى داعية أخرى، لامتناع التسلسل والدور. بل لا بدّ من انتهائها إلى داعية تحصل بفعل الله تعالى. وإذا كان كذلك، فنقول: عند حصول القدرة والداعية، لما كان الفعل واجبًا، وعند فقدانها أحدهما لما كان الفعل ممتنعًا: فحينئذٍ يلزم الجبر، ولم يحصل للعبد استقلال، لا بالفعل ولا بالتّرْك في شيء. وأمّا إن قال المعتزلي: إنّ حصول الفعل عند حصول القدرة مع الداعي: غير واجب. فنقول: فعلى هذا التقدير. عند حصول مجموع القدرة مع الداعي، يمكن أن يحصل الفعل تارة، وأن لا يحصل أخرى لأنّ كل ما كان ممكنًا، لم يلزم من فَرْض وقوعه محال. فليفرض أن القدرة مع الداعي كان حاصلًا، واستمرّا. ثمّ تارة حصل الفعل، وأخرى لم يحصل. فهذا الحصول ما كان من العبد البتّة، بل كان لمحض الاتفاق من غير سبب. لأنّ مجموع القدرة والداعي لما حصل بتمامه. عند عدم الفعل تارة. وعند حصوله أخرى، ولم يتجدّد أمر من الأمور عند حدوث الفعل، حتى يقال: الفعل إنّما حدث في ذلك الوقت لأجله. فعلى هذا التقدير يكون حدوث الفعل في ذلك الوقت محض الاتفاق، ولم يكن له البتّة إلى إيقاع الفعل، بل إن اتّفق وقوعه مع ذلك القدر من القدرة والداعي، فقد وقع. وإن لم يتّفق وقوعه لم يقع. ولم يكن البتّة رجحان أحد الطرفين على الآخر، بأمر من جهة العبد البتّة. فثبت: أنّ المعتزليّ. إن قال: إنّ وقوع الفعل عقيب القدرة والداعي: واجب البتّة فقد قال بالجبر، من حيث لا يشعر به وإن قال: إنّه غير واجب. فقد قال أيضًا بالجبر، من حيث لا يشعر به فيثبت: أنّه لا يمكنه أن يُعبِّر عن نفي الجبر بعبارة معلومة، إلّا وتلك العبارة مشتملة على الجبر. (مطل٩، ١٣، ١٣)

- القادر على الفعل المخصوص. إمّا أن يصحّ منه التّرْك، وإمّا أن لا يصحّ. والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك

الفعل. وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع الفعل. فكان القول بالجبر لازمًا. وأمّا القسم الأول: فنقول: لمّا كانت تلك القدرة صالحة للفعل والتّرْك، كان رجحان أحد الطرفين على الآخر. إمّا أن يتوقّف على مرجِّح، أو لا يتوقّف. والقسم الثاني: يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر، لا لمرجِّح. وذلك يلزم منه نفي الصانع. وأيضًا: فعلى هذا التقدير يكون وقوع الفعل بدلًا عن التّرْك: محض الاتفاق، ولم يكن مستندًا إلى العبد. فيكون الجبر لازمًا. وأمّا القسم الأول: فنقول: ذلك المرجِّح. إمّا أن يكون من العبد، أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره. لا جائز أن يكون من العبد. وإلّا عاد التقسيم الأول فيه، ويلزم إمّا التسلسل وإمّا الجبر. والقسم الثالث: فنقول: أيضًا: باطل. لأنّه يقتضي جواز حدوث الشيء، لا لمُحْدِث، ولا لمؤثّر. ويلزم منه نفي الصانع. ويلزم منه أيضًا: القول الجبر - على ما بيّناه - ولما بطل هذان القسمان، ثبت: أنّ ذلك المُرجِّح، إنّما حدث بإحداث الغير. فنقول: ذلك المُرجِّح إنّما يكون مُرجِّحًا، إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب التّرْك، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل. وذلك لأنّ طرف التّرْك، حال كونه مساويًا لطرف الفعل، كان ممتنع الرجحان. فحال حصوله مرجوحًا، أولى أن يصير ممتنع الرجحان. وإذا صار المرجوح ممتنعًا، صار الراجح واجبًا. ضرورة أنّه لا خروج عن النقيضين فثبت: أنّ صدور الفعل عن العبد، موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجّح. واعلم: أنّه متى فعل ذلك الغير فيه ذلك المُرجِّح، وجب صدور الفعل عنه. فثبت: أنّ مجموع القدرة مع الداعي، يوجب الفعل، وأنّه تعالى، إن خلقهما: وجب الفعل. وإن لم يخلق مجموعهما: امتنع الفعل. فثبت: أنّ العبد غير مستقلّ بنفسه في الفعل وفي الترك. وهو مطلوب. (مطل٩، ٢٣، ٥)

- إنّا (الرازي) قد دللنا على أنّ الفعل يتوقّف على حصول الداعية والإرادة المُرجِّحة. ثمّ لمّا تأمّلنا أنّ كل ما للعبد من الدواعي والإرادات فهو مُحْدَث. فلا جرم افتقرت دواعي العباد وإرادتهم إلى مُرجِّح آخر. فأمّا إرادة الله تعالى فإنّها قديمة أزلية، فلا جرم استغنت عن إرادة أخرى. (مطل٩، ٢٧، ٣)
- إنّا لمّا اختبرنا أنفسنا، علمنا: أنّ عند حصول تعارض الدواعي يتعذّر الفعل. وذلك يدلّ على أنّ عند عدم الدواعي يمتنع صدور الفعل. (مطل٩، ٢٨، ٤)
- إنّ صدور الفعل عن القادر يتوقّف على حصول الداعية المخصوصة في قلبه. وحصول تلك الداعية بعينها في قلبه، ليس بداعية أخرى من قبل العبد وإلّا لزم التسلسل. بل لا بدَّ وأن يكون من الله، وحينئذٍ يلزم أن يكون العبد غير مستقلّ لا بالفعل ولا بالتّرْك. (مطل٩، ٢٩، ١)
- التّرْك تَرْك. وهذا يفيد أنّ العلم الضروريّ حاصل، بأنّ القادر إذا شاء الفعل، ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدَّ وأن يفعل. وإذا شاء التّرْك ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدَّ وأن يترك. ولا نرى في الدنيا عاقلًا يقول: إنّي إن شئت أن أفعل لم أفعل. وإن شئت أن لا

أفعل فعلت. فثبت: أنّ هذا دليل قاطع على أنّ جميع العقلاء يعلمون بالضرورة: أنّ القادر متى أراد الفعل، ولا مانع له عنه، فإنّه يفعله لا محالة. وإذا أراد التّرك، ولا مانع له عن التّرك، فإنّه يترك. وثبت: أنّ القول بحصول الفعل عند إرادة التّرك، وبحصول التّرك عند إرادة الفعل إذا كان لا مانع له عن المراد. أمر لا يُجوّزه عاقل أصلًا. (مطل٩، ٣٢، ١٩)

- إنّ المطلوب بالذات لكل حيوان، هو اللذّة والسرور. والمهروب عنه بالذات هو الألم والغمّ. وكل ما سوى هذين القسمين، فهو مطلوب بالغرض، لا بالذات، فالفعل الصادر عن الإنسان. إن كان هو تحصيل اللذّة، أو إزالة الألم. فهذا الشيء مطلوب. فتكون غايته وغرضه هو عين ذاته. وإن كان الفعل الصادر عن الإنسان يكون وسيلة إلى أحد هذين الأمرين، كان مطلوبًا بالغرض والتبع. وكان غرضه وغايته، أمرًا مغايرًا له. فثبت بهذا: أنّه لا يجوز أن يقال في كل فعل: إنّه إنّما فعله بشيء آخر. وإلا لزم إمّا التسلسل، وإمّا الدور. (مطل٩، ٣٩، ١٦)

- إنّا إذا تصوّرنا أمرًا: فإنْ كان ذلك التصوّر نفعًا، ترتّب على ذلك التصوّر طلب تحصيله. وإن كان ضررًا، ترتّب عليه هرب ونفرة. ثم إذا صار ذلك الشيء مطلوب الحصول، ترتّب عليه طلب جازم بأنّ المفضي إليه لا بدّ من تحصيله وهذا هو الإجماع الجازم والشوق التام إلى تحصيل الفعل. ثم إذا حصل هذا الإجماع والشوق تحرّكت الأعضاء. فههنا مراتب أربعة أقربها إلى الفعل: هو القوّة المُحرّكة للأعضاء. وهي التي سمّيناها بسلامة المزاج، واعتدال البنية. ويتقدّمها: الإجماع الجازم على الفعل. ويتقدّمه: الميل اللذيذ أو على الترتيب الذي ذكرناه، حتى يصدر الفعل عن الحيوان. (مطل٩، ٤٠، ١٥)

- إنّ الفعل إنّما يجب عند حصول الداعية الجازمة. فأمّا عند فتور الداعية، فالفعل ممتنع. (مطل٩، ٤٤، ١٨)

- مجموع القدرة مع الداعي مؤثّر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى، ولكون هذا المجموع مستلزمًا لحصول الفعل، صحّتْ هذه الإضافات والإسنادات. ولكون ذلك المجموع، موجبًا لوقوع هذه الأفعال، صحّ أنّ الكل بقضاء الله وبقدره، وبهذا الطريق يزول التناقض بين الدلائل العقلية وبين هذه الدلائل القرآنية. (مطل٩، ٣٠١، ١)

- إنّ عندنا (الرازي) مجموع القدرة والدّاعي، موجب للفعل. (مطل٩، ٣٢١، ٨)

- تأثير الشيء في غيره وهو الفعل. (مع، ٢٧، ٢)

- الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة. (مفا١، ١١، ٨)

- اعلم أنّ تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول: أن الكلمة إما أن يصحّ الإخبار عنها وبها، وهي الإسم، وإما أن لا يصحّ الإخبار عنها، لكن يصحّ الإخبار بها، وهي الفِعل، وإمّا أن لا يصحّ الإخبار عنها ولا بها، وهو الحرف، واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفِعل لا يصحّ الإخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصحّ الإخبار عنه. (مفا١، ٣٢، ٢٧)

- في بيان أنّ الفِعل فرع، والدليل عليه أنّ الفِعل عبارة عن اللفظ الدالّ على وقوع المصدر في زمان معيَّن، فوجب كونه فرعًا على المصدر. (مفا١، ٥٠، ١٦)

- إنّ الفِعل لا تدخل عليه الألف واللام والإضافة، فعند دخولهما على الإسم خرج الإسم عن مشابهة الفعل. (مفا١، ٥١، ٦)

- إنّ الإسم لفظ دالّ على الماهيّة، والفعل لفظ دالّ على حصول الماهيّة بشيء من الأشياء في زمان معيّن، فكان الإسم مفردًا والفعل مركّبًا، والمفرد سابق على المركّب بالذات والرتبة، فوجب أن يكون سابقًا عليه في الذكر واللفظ. (مفا١، ١١١، ٥)

- اعلم أنّه ثبت بالدلائل العقليّة أنّه لا حول عن معصية الله إلّا بعصمة الله، ولا قوّة على طاعة الله إلّا بتوفيق الله، ويدلّ عليه وجوه من العقل والنقل، أمّا العقل فمن وجوه: الأول: أنّ القادر متمكّن من الفعل والتّرْك على السويّة، فما لم يحصل المرجّح لم يحصل الرجحان، وذلك المرجّح ليس من العبد، وإلّا لعاد في الطلب، فهو من الله تعالى، فثبت أن العبد لا يمكنه الإقدام على الفِعل إلّا بإعانة الله. (مفا١، ٢٥٣، ٧)

- إنّ الإنسان قادر على الفِعل والتّرْك، ومع التّساوي يستحيل أن يصير مصدرًا لأحد هذين الأمرين إلّا عند انضمام الداعي إليه، والدّاعي عبارة في حق العبد عن عِلم أو ظنّ أو اعتقادٍ بكون الفِعل مشتملًا على مصلحة، فإذا حصل ذلك العِلم أو الظنّ بسبب منبّه نبّه عليه كان الفعل مضافًا إلى ذلك لما لأجله صار الفاعل بالقوّة فاعلًا بالفعل، فلهذا المعنى إنضاف الفِعل ههنا إلى الوسوسة. (مفا٣، ١٦، ٩)

- الإنسان إذا عِلِم أو ظنّ أو اعتقد أن له في فعلٍ من الأفعال جَلْب نَفْع أو دَفْع ضرّ ظهر في قلبه ميل وطلب، وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهي الإرادة فهذه الإرادة هي النيّة والباعث له على تلك النيّة ذلك العِلم أو الإعتقاد أو الظن، إذا عرفت هذا فنقول: الباعث على الفعل إمّا أن يكون أمرًا واحدًا، وإمّا أن يكون أمرين، وعلى التقدير الثاني فإما أن يكون كل واحد منهما مستقلًّا بالبعث، أو لا يكون واحد منهما مستقلًّا بذلك، أو يكون أحدهما مستقلًّا بذلك دون الآخر. (مفا٤، ٤، ٢٦)

- اعلم أنّ مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيّات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ (المائدة: ٣٥) وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة: ٣٥)، ولمّا كان ترك المنهيّات مقدّمًا على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدّمه تعالى عليه في الذكر. وإنّما قلنا: إنّ الترك مقدّم على الفعل لأنّ التّرْك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شكّ أنّ عدم جميع المُحْدَثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة. (مفا١١، ٢١٩، ١٢)

- إنّ التّرْك والفِعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تَرْكه هو المحرّمات، والذي يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضًا في الأخلاق، فالذي يجب حصوله هو

الأخلاق الفاضلة، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة، ومعتبران أيضًا في الأفكار فالذي يجب فعله هو التفكّر في الدلائل الدالّة على التوحيد والنبوّة والمعاد، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات، ومعتبران أيضًا في مقام التجلّي، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى، والتَرْك هو الالتفات إلى غير الله تعالى: وأهل الرياضة يسمّون الفعل والترك بالتحلية والتخلية، وبالمحو والصحو، وبالنفي والإثبات، وبالفناء والبقاء، وفي جميع المقامات النفي مقدَّم على الإثبات، ولذلك كان قولنا "لا إله إلا الله" النفي مقدّم فيه على الإثبات. (مفا١١، ٢١٩، ٢٠)

- إنّ كل فعل يصدر عن الإنسان فإنّما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه. لأنّ الفعل بدون الداعي محال، وحصول تلك الداعية ليس إلّا من الله تعالى. وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى. (مفا١٢، ١٧٢، ٢٠)

- إنّ الفعل يتوقّف على حصول الداعي وحصوله لا بدّ وأن يكون بخلق الله تعالى، والداعي عبارة عن علم أو اعتقاد أو ظنّ باشتمال ذلك الفعل على نفعٍ زائدٍ وصلاحٍ راجح، فهذا الداعي لا معنًى له إلّا هذا التزيين، فإذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزيِّن لا محالة هو الله تعالى. (مفا١٣، ١٧١، ٢)

- حكى تعالى عن أهل الجنّة أنّهم قالوا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ (الأعراف: ٤٣) وقال أصحابنا: معنى ﴿هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣) أنّه أعطى القُدرة، وضمّ إليها الدّاعية الجازمة، وصيّر مجموع القُدرة وتلك الدّاعية موجبًا لحصول تلك الفضيلة. فإنّه لو أعطى القُدرة، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر، ولو خلق الله الدّاعية المعارضة أيضًا لسائر الدواعي الصارفة، لم يحصل الفعل أيضًا. أمّا لما خلَق القُدرة، وخلَق الداعية الجازمة، وكان مجموع القدرة مع الدّاعية المعينة موجبًا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله. (مفا١٤، ٨٠، ٢٦)

- الفِعل لا يحصل إلّا عند حصول الداعية الجازمة، وحصولها ليس إلّا من قبل الله عزّ وجلّ، فيكون الكلّ من الله تعالى. (مفا١٤، ٢٠٩، ٢٤)

- إنّ الفِعل بدون الداعية محال. (مفا١٩، ١٨٨، ٢٢)

- إنّ صيغة الفِعل تدلّ على الحدوث والتجدّد، وصيغة الإسم على الدوام على ما بيّنه عبد القاهر النجوى في كتاب دلائل الإعجاز. (مفا٢٦، ١٨٥، ٢٦)

فعل اختياري

- لا شكَّ أنّ كل من أتى بفعل اختياري فلا بُدَّ له في ذلك الفعل من غرض، فمتى كان الغرض في الفعل واحدًا، سُمّي هذا الفعل إخلاصًا. فمن تصدَّق وكان غرضه محض الرياء فهو غير مخلص، ومن كان غرضه محضُ التقرُّب إلى الله فهو مُخْلِص، ولكنَّ العادة جارية بتخصيص إسم الإخلاص بتجريد قصد التقرُّب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب، كما أنّ الإلحاد هو الميل، ولكن خصَّصه العرف بالميل عن الحق. (أسر، ٦١، ١٧)

- اعلم: أنّه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعًا أو

ضارًّا، لم يقدم الحيوان على الفعل والترك. وإنّما سُمّي الفعل الحيواني فعلًا اختياريًّا، لأنّ الاختيار عبارة عن طلب الخير. وهذا إشارة إلى ما ذكرناه. فإذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارًّا أو لا اعتقاد كونه نافعًا، امتنع الإقدام على الجذب أو الدفع. بلى يبقى على الحال الموجودة. (شر٢، ٢٥٦، ١٣)

- إنّ المؤثّرات الطبيعية، لا شعور لها بما يصدر عنها، وأمّا المؤثّرات التي تؤثّر بالاختيار، فهي إنّما تؤثّر بواسطة العلم والشعور، فإنّه ما لم يحصل تصوّر أن ذلك الفعل يفيد نفعًا وخيرًا، لم يحصل الرغبة فيه. ولهذا السبب، سُمِّيَ هذا الفعل فعلًا اختياريًا، وسُمّي هذا الفاعل فاعلًا مختارًا. (مطل٤، ١١٣، ١٥)

- إنّ الفعل الاختياري عبارة عمّا إذا اعتقد في شيء كونه نافعًا، يتولّد من ذلك الاعتقاد ميل وإرادة. ويترتّب على ذلك الميل: صدور الفعل عن القادر. فلا بدَّ من شيء واحد يكون موصوفًا بجميع تلك الإدراكات الكلّيّة والجزئيّة ويكون موصوفًا بالميل والإدراكات ويكون هو الموصوف بالتحريك والتدبير. فهذا برهان قطعي يقيني لا مريّة فيه في أنّ الموصوف بجميع هذه الصفات، يجب أن يكون شيئًا واحدًا، وأن توزيع هذه القوى، وهذه الإدراكات على المحال المختلفة، والمواضع المتباينة: قول ضدّ مقتضى العقل. (مطل٧، ٢٥٥، ١٨)

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة لا شعور لها بآثارها، ولا علم ولا إدراك، وأمّا المؤثّرات الاختياريّة فهي إنّما تؤثّر بواسطة العلم والشعور والإدراك فإنّه ما لم يحصل تصوُّر كون ذلك الفعل مفضيًا إلى حصول اللذيذ، أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصوّر كونه مُفْضِيًا إلى حصول المؤلم والضارّ لم يترك. ولهذا السبب: سُمِّي هذا الفعل فعلًا اختياريًا، وسُمِّي هذا الفاعل مختارًا. لأنّه إنّما يفعل إذا تصوّر خيرًا. فلأجل أنّ هذا الفعل لا يحصل إلّا عند تصوُّر الخير، سُمِّي هذا الفعل اختياريًا، وسُمِّي هذا الفاعل مختارًا. (مطل٩، ٢٦، ١٧)

فعل الله

- إنّا دللنا على أنّ فعل العبد إنّما وقع لأنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجبه، وهو فعل الله تعالى، فاعل السبب فاعل للمُسَبَّب، ففعل العبد يكون فعلًا لله تعالى. (مع، ٩٢، ١٢)
- فعل الله تعالى لا يوجب شيئًا على الله تعالى. (مع، ٩٢، ١٤)

فعل بالعلم والقدرة

- إذا نظرت إلى ورقة واحدة من أوراق الورد وجدت أنّ أحد وجهيها في غاية الحمرة، والوجه الآخر في غاية الصفرة، مع أنّها تكون في غاية الرقّة، وقلّة الثخانة، ونحن نعلم بالضرورة أنّ نسبة تأثير الكواكب وحركات الأفلاك والطبائع إلى كلِّ واحد من وجهيّ تلك الورقة الرقيقة جدًّا من الورد نسبة واحدة. فاختصاص أحد وجهيّ تلك الوردة بالحمرة، والآخر بالصفرة لا بدَّ وأن يكون لأجل القادر المختار الذي يفعله بالعلم والقدرة، لا بالعليّة والطبيعة. (أسر، ٢٧، ٧)

فعل بالقصد والإرادة

- إنّ كل من فعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل. (ش٢، ٢، ١٠)

فعل الجوارح

- كمال السعادة لا يحصل إلّا بترك ما لا ينبغي وفِعل ما ينبغي، فالتّرك هو التقوى، والفِعل إمّا فِعل القلب، وهو الإيمان، أو فِعل الجوارح، وهو الصلاة والزكاة. (مفا٢، ٢٣، ٢١)

فعل العبد

- زعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب بل على صفة الإختيار. (مح، ١٤٦، ٩)
- نحن (الرازي) ندعي أنّ عند فقدان القدرة والداعي، يمتنع حصول الفعل. وعند حصولهما يجب الفعل. ومتى كان الأمر كذلك، لم يكن العبد مستقلًّا بالفعل. أمّا أنّه لا بدّ من القدرة، فلأنّ العاجز عن الفعل، لا يفعل. وأمّا أنّه لا بدّ من الداعية، فلمّا بيّنا في البرهان الأول: أنّ القادر إذا خلا عن الداعية، امتنع صدور الفعل عنه، وأمّا عند مجموع القدرة والداعي، يجب الفعل. فلأنّ عند حصول هذا المجموع، يحصل رجحان جانب الفعل. ومتى حصل الرجحان، فقد حصل الوجوب. للدلائل الجمّة التي قرّرناها في البرهان الأول. فثبت: أنّ عند فقدان مجموع القدرة مع الداعي، يمتنع الفعل. وثبت: أنّ عند حصولهما يجب الفعل. فإذا فعل الله ذلك المجموع، وجب الفعل وإذا لم يفعل ذلك المجموع، امتنع الفعل. فحينئذٍ لا يكون العبد مستقلًّا بالتكوين والإيجاد. (مطل٩، ٣٤، ٩)

- فعل العبد: ممكن. وكل ممكن فهو واقع بقدرة الله تعالى. ينتج: أنّ فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى. أمّا أنّ فعل العبد ممكن. فلا نزاع فيه. وأمّا أنّ كل ممكن فإنّه لا يقع إلّا بقدرة الله تعالى. فالدليل عليه: أنّ الإمكان من حيث إنّه هو إمكان: مفهوم واحد في كل الممكنات. والإمكان محوج إلى السبب. فإمّا أن يحوج إلى سبب بعينه، أو إلى سبب لا بعينه. بل يحوج إلى سبب ما مبهم، أيّ سبب كان. وهذا الثاني باطل. لأنّ المُبْهم في نفسه لا وجود له البتّة في الأعيان. لأنّ كل ما له حصول وثبوت في الأعيان، فله في نفسه تعيّن وتميّز، يمتاز به عمّا سواه. فثبت: أنّ كل ما كان موجودًا في الأعيان، فهو في نفسه مُعيّن. فما لا يكون في نفسه مُعيّنًا، امتنع كونه موجودًا في الأعيان، وما لا يكون موجودًا في الأعيان، امتنع أن يكون سببًا لوجود غيره في الأعيان. فثبت: أنّ الإمكان سبب للاحتياج إلى سبب، وثبت: أنّه يستحيل أن يكون سببًا للاحتياج إلى سبب مبهم، فوجب أن يكون سببًا للاحتياج إلى سبب معيّن. فإذا كان الإمكان أمرًا واحدًا في جميع الممكنات، لزم القطع بافتقار جميع الممكنات إلى ذلك الشيء الواحد بعينه، وما احتاج إليه كل الممكنات، لم يكن من الممكنات، وإلّا لزم افتقار الشيء إلى نفسه. فوجب أن يكون واجبًا لذاته. فثبت: أنّ جميع الممكنات لا يوجد شيء منها إلّا بإيجاد الواجب لذاته. (مطل٩، ٧٥، ٧)

- لو كان العبد موجدًا لفعله. لكان إمّا أن يقصد إيجاده فقط، أو يقصد إيجاده في الوقت المُعيّن. والأول باطل. لأنّه لو قصد مطلق الإيجاد من غير أن يقيّد ذلك الإيجاد بوقت مُعيَّن، لم يكن وقوع ذلك الفعل في بعض الأوقات، أولى من وقوعه في الوقت الآخر. فيفضي إلى أن يحصل حدوثه في كل الأوقات، أو إلى أن لا يقع حدوثه في شيء من الأوقات. والكل محال. وأمّا الثاني: وهو أن يقال: إنّه قصد إلى إيقاع الفعل في الوقت المُعيَّن. فهذا أيضًا باطل. لأنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها، عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة. وكل واحد من تلك الحصولات غير منقسم. فإذا كان لا ماهيّة للحركة إلّا حصولات غير منقسمة، متوالية في أحياز متلاصقة، غير منقسمة، كان القصد إلى إيجاد تلك الحركة: قصدًا إلى إيجاد تلك الحصولات الغير منقسمة في تلك الأحياز الغير منقسمة. والقصد إلى الشيء بدون العلم بماهيّة المقصود إليه: محال. فوجب أن يكون القاصد إلى تكوين الحركة عالمًا بالضرورة بأنّه يحدث ويدخل في الوجود حصولات متعاقبة غير منقسمة في أحياز متلاصقة غير منقسمة، ومعلوم أنّ هذا العلم: مقصود في حق الأكثرين. فثبت: أنّ موجد الحركة ومكوّنها، ليس هو العبد. (مطل٩، ٩٦، ٢)

- ثبت بالقرآن والبرهان: أنّ صدور الفعل عن العبد، موقوف على مشيئة لذلك الفعل، وثبت أيضًا بالقرآن والبرهان: أنّ حدوث تلك المشيئة في قلب العبد متوقّف على إن شاء الله إحداث تلك المشيئة في قلبه، وثبت في بدائه العقول: أنّ الموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على الشيء. فيلزم القطع بأن صدور الفعل عن العبد، موقوف على مشيئة الله. وذلك هو المطلوب. (مطل٩، ١٧٧، ٢٣)

- إنّا دللنا على أنّ فعل العبد إنّما وقع لأنّ مجموع القدرة مع الداعي يوجبه، وهو فعل الله تعالى، فاعل السبب فاعل للمُسَبّب، ففعل العبد يكون فعلًا لله تعالى. (مع، ٩٢، ١٢)

- قلنا (الرازي) لأنّ العبد فَعَله لغرض، وكل فِعْلٍ لغرض، فإنّ الغرض سابق على الفِعل في الإدراك، وذلك لأنّ من يبني بيتًا للسكنى يدخل في ذهنه أولًا فائدة السكنى فيحمله على البناء، لكن الغرض في الوجود لا يكون إلّا بعد فعل الواسطة، فنقول الاستعانة من العبد لغرض العبادة فهي سابقة في إدراكه، وأمّا الله تعالى فليس فِعْله لغرض، فراعى ترتيب الوجود، فإنّ الإعانة قبل العبادة. (مفا٢٥، ٨٤، ١٩)

فعل القلب

- كمال السعادة لا يحصل إلّا بترك ما لا ينبغي وفِعل ما ينبغي، فالتَّرْك هو التقوى، والفِعل إمّا فِعل القلب، وهو الإيمان، أو فعل الجوارح، وهو الصلاة والزكاة. (مفا٢، ٢٣، ٢٠)

فعل كل حيوان

- إنّ الحيوانات العُجم ليس لها عقل يدعوها إلى فعل الحسن أو يمنعها عن فعل القبيح، بل أفعالها لا تحصل إلّا على وفق أمزجتها ومقتضى طبائعها وأخلاقها الفطرية، فلا جرم

فعل كل حيوان يدلُّ على خُلُقه الباطن. ثم إنّا عرفنا أنّ الخُلُق الباطن والخَلق الظاهر معلولان للمزاج الأصلي، فإذا رأينا إنسانًا يشابه حيوانًا في أمر من الأحوال الظاهرة فحينئذٍ نستدلّ بتلك المشابهة على حصول المشابهة في الخُلُق الباطن استدلالًا بحصول أحد المعلولين على حصول المعلول الآخر. (ف، ١١٠، ٩)

فعل مُحْكَم

- كل من كان فعله محكمًا متقنًا، فإنّه يجب أن يكون عالمًا. فتقريره بالأمثلة الكثيرة: فإنّ الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه أن يأتي هذا العمل على وجه الإتقان، والجاهل بالخط لا يمكنه أن يأتي بالخط على وجه الإتقان. ولا سبب لذلك إلّا عدم العلم، فيثبت أنّ عدم العلم بالشيء ينافي الإتيان به على وجه الإحكام والإتقان. (مطل٣، ١٠٧، ١٥)

فعل وفاعل

- المتكلّمون زعموا أن علّة حاجة الفعل إلى الفاعل هي الحدوث، والحكماء زعموا أنها هي الإمكان. والمتكلّمون لا يطلقون إسم الفعل إلا على ما وُجد بعد العدم ولا يطلقون إسم الفاعل إلّا على ما أثّر في إيجاد الشيء بعد أن لم يكن مؤثرًا فيه. والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر إلى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر إليه الغير. (ش١، ٢١٥، ٢٧)

فقر

- أمّا الفقير فإنّه يدلُّ على الحاجة الشديدة لقوله عليه الصلاة والسلام "كاد الفقر أن يكون كفرًا" فثبت بهذا أنّ الفقر أشدُّ حالًا من المسكنة. (مفا١٦، ١٠٩، ١٣)
- إنّ الناس اتّفقوا على أن الفقر والغنى ضدّان، كما أن السواد والبياض ضدّان ولم يقل أحد إن الغنى والمسكنة ضدّان بل قالوا: الترفّع والتمسكن ضدّان؛ فمن كان منقادًا لكل أحد خائفًا منهم متحمّلًا لشرّهم ساكتًا عن جوابهم متضرّعًا إليهم. قالوا: إن فلانًا يظهر الذلّ والمسكنة، وقالوا: إنّه مسكين عاجز، وأما الفقير فجعلوه عبارة عن ضدّ الغني، وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينًا، إذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة، وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفّعًا عن التواضع والمسكنة، فثبت أنّ الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن إظهار التواضع، والأول ينافي حصول المال، والثاني لا ينافي حصوله. (مفا١٦، ١٠٩، ١٤)

فقه

- الفقه: جملة علوم بأحكام شرعيّة يستدلّ على أعيانها. (ك، ٢٠، ٢٠)
- أمّا الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلّم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل. (لو، ٤١، ٨)
- الفِقه وهو العِلم بغرض المخاطِب من خطابه. يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب. (مفا٢، ٢٠٥، ٢٦)
- إنّ العلوم الدينية إمّا نظرية وإمّا عملية. أمّا النظريّة فهي معرفة الإله تعالى ومعرفة

الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، وهذا الكتاب مشتمل على شرائف هذه العلوم ولطائفها، وأمّا العملية فهي إمّا أن تكون عبارة عن تهذيب الأعمال الظاهرة وهو الفقه، أو عن تهذيب الأحوال الباطنة وهي علم التصفية ورياضة النفس، ولا نجد كتابًا في العالم يساوي هذا الكتاب (القرآن) في هذه المطالب، فثبت أنّ هذا الكتاب مشتمل على أشرف المطالب الروحانيّة وأعلى المباحث الإلهيّة، فكان كتابًا مُحْكَمًا غير قابل للنقض والهدم. (مفا١٧، ١٧٨، ١٦)

- الفقه إسم لعلمٍ مخصوصٍ، وهو معرفة غرض المتكلِّم من كلامه. واحتجّوا بهذه الآية وهي قوله ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١) فأضاف الفقه إلى القول. ثم صار إسمًا لنوعٍ مُعيَّنٍ من علوم الدين، ومنهم من قال: إنّه إسمٌ لمطلق الفهم. يقال: أوتي فلان فقهًا في الدين، أي فهمًا. وقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين" أي يُفَهِّمه تأويله. (مفا١٨، ٤٩، ٧)

فقير

- الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئًا. (مفا١٦، ١٠٨، ٢٢)
- البائس الذي أصابه بؤس أي شدّة، والفقير الذي أضعفه الإعسار وهو مأخوذ من فقار الظهر. (مفا٢٣، ٢٩، ٢٩)

فكر

- استعداد الانتقال من تلك العلوم الأولية إلى العلوم النظرية إما أن يكون بحيث لا يحصل إلا عند الجد والطلب، وذلك هو الفكر لأنه لا معنى للفكر إلّا ما يكون الإجماع والعزم على الانتقال من الحاضر إلى المستحضر. (ش١، ١٥٤، ١٣)
- اعلم أن الحَدْس والفكر يشتركان في أمر ويفترقان في أمر آخر. فالذي يشتركان فيه فهو أن كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الأوسط إلى المطلوب. وأما الذي يفترقان فهو أن في الفكر يوضع المطلوب أولًا ثم يُطلب الحدّ الأوسط الذي يتجه ثانيًا، فربما يجده الطالب فحينئذٍ ينتقل منه إلى المطلوب وربما لا يجده وحينئذٍ يثبت فكره. وأما في الحَدْس، الحدّ الأوسط في الذهن أولًا ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب، وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل ذكر الوسط، فحينئذٍ يكون الشعور بالوسط متقدّمًا على الشعور بالمطلوب، وقد يكون لأجل شوق منه إلى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخّرًا عن الشعور بالمطلوب، إلا أن حصول الوسط في الذهن لا يتأخّر عن حصول الشوق إلّا قليلًا إلى تحصيله، وفي الفكر يتأخّر كثيرًا. (ش١، ١٥٦، ٤)
- الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسّل بها إلى تصديقات أخر. ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها، فهو الفكر الصحيح، وإلّا فهو الفكر الفاسد. (مح، ٤٤، ١)
- النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدّمات علميّة أو ظنّية ليُتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظنّ. مثاله إذا حضر في عقلنا أنّ هذه الخشبة قد مسّتها النار، وحضر أيضًا أنّ كل خشبة مسّتها النار فهي محترقة، حصل من مجموع

العلمين الأوّلين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة. فاستحضار العلمين الأوّلين لأجل أن يتوصّل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر. (مع، ٢٠، ١١)

- الفِكر: وهو انتقال الرّوح من التّصديقات الحاضرة إلى التّصديقات المستحضرة؛ قال بعض المحقّقين: إن الفِكر يجري مجرى التضرّع إلى الله تعالى في استنزال العلوم من عنده. (مفا٢، ٢٠٦، ٢٨)

- عمل القلب وهو الفِكر ينزل إليه. (مفا٢٥، ٣٤، ١٢)

- الفكر لا معنى له إلّا ترتيب علوم ليتوصّل بذلك الترتيب إلى تحصيل علوم كسبيّة. (مفا٢٦، ٢٥٦، ١٢)

فكرة

- الفكرة حركة ما للنفس في المعاني مستغنية بالتخيّل في أكثر الأمر يُطلب بها الحدّ الأوسط. (ل، ٧٢، ١٣)

فلاح

- الفلاح إسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب. (مفا١١، ٢٢٠، ٢١)

- الفلاح عبارة عن الوصول إلى المقصود والمطلوب، فمعنى أنّه لا يفلح هو أنّه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه، بل خاب وخسر. (مفا١٧، ١٣٤، ١٦)

- الفلاح الظفر بالمراد، وقيل البقاء في الخير، وأفلَح دخل في الفلاح كأبشَر دخل في البشارة. (مفا٢٣، ٧٧، ٢)

فلاسفة

- الفلاسفة الذين يثبتون مؤثّرًا موجبًا لا مختارًا. (مفا٢٣، ١٨، ١٢)

فلسفة أولى

- الماهيّة: إمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجيّ وفي الذهن - وهو العلم الطبيعيّ، وهو العلم الأسفل- وإمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجي لكنّها تكون غنيّة عنها في الوجود الذهني، بمعنى أنّ الذهن يمكنه إدراكها، مع قطع النظر عن مادّتها - وهو العلم الرياضي وهو العلم الأوسط - وإمّا أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن - وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى. (شر٢، ١٧، ٢)

فلك

- إنّ كل بسيط فإنّه يصحّ عليه الحركة المستديرة لأن الأجزاء المفروضة فيه لا بدّ وأن تكون متشابهة في تمام الماهية. وكل أجزاء هذا شأنها وجب أن يصحّ على كل واحد منها كل ما يصحّ على الآخر لأن المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم، وكل جزء يفرض ملاصقًا لجزئهما في حشوه أو مسامتًا له فإنه يلزم أن يصحّ على سائر الأجزاء تلك الملاقاة والمسامتة. وإذا كان كذلك كان الانتقال جائزًا على الفلك، فثبت أن الفلك يصحّ الحركة المستديرة عليه. (ش١، ٩١، ٤)

- إنّ للفلك مبدأ ذا إرادة جزئية. (ش١، ١٨٥، ١١)

- الفلك ليس موجودًا واحدًا بل هو مركّب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص، وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع. (ش٢، ٤٩، ٢٢)
- إنّ للفلك نفسًا هي قوّة جسمانية وهي مدركة للجزئيات. (ش٢، ١٢٩، ٢)
- إنّ الفلك يكون متشبّهًا بالأمور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحًا عنه الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالي لا من حيث أنّه أفاضه على السافل. ومبدأ ذلك هي التشكّلات المختلفة الكوكبية التي هي أسباب معدّة للمادة السفلية لقبول الآثار من الجواهر العقلية. (ل، ٩٩، ١٤)
- الفَلَك في كلام العرب كل شيء دائر وجمعه أفلاك، واختلف العقلاء فيه فقال بعضهم الفَلَك ليس بجسم وإنّما هو مدارُ هذه النّجوم وهو قول الضّحاك، وقال الأكثرون بل هي أجسام تدور النجوم عليها، وهذا أقرب إلى ظاهر القرآن. (مفا٢٢، ١٦٧، ٢٠)

فلك حاوٍ

- الفلك الحاوي لا تقدّم له على المحوي أصلًا. (ش١، ٧٦، ٣٢)

فهم

- أمّا الفهم فهو صريح في سابقة الجهل. (لو، ٤١، ١٢)
- الفهم وهو تصوّر الشّيء من لفظ المخاطب، والإفهام هو اتّصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. (مفا٢، ٢٠٥، ٢٥)

فواحش

- نقول الكبائر إشارةٌ إلى ما فيها من مقدار السيّئة، والفواحش إشارةٌ إلى ما فيها من وصف القُبْح كأنّه قال (الله) عظيمة المقادير قبيحة الصور، والفاحشُ في اللّغة مختصٌ بالقبيح الخارج قبحه عن حدّ الخفاء، وتركيب الحروف في التقاليب يدلّ عليه فإنّك إذا قلبتها وقلت حشف كان فيه معنى الرداءة الخارجة عن الحدّ، ويقال فشحت الناقة إذا وقفت على هيئة مخصوصة للبول فالفحش يلازمه القُبْح، ولهذا لم يقل الفواحش من الإثم وقال في الكبائر: ﴿كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ﴾ (الشورى: ٣٧) لأن الكبائر إن لم يميّزها بالإضافة إلى الإثم لما حصل المقصود بخلاف الفواحش. (مفا٢٩، ٧، ٢٤)

فوج

- الفوج الجماعة الكثيرة. (مفا٣٢، ١٥٧، ٢٦)

فيء

- ويتفيّأ يتفعّل من الفيء يقال: فاء الظّل يفيء فيئًا إذا رجع وعاد بعد ما نسخه ضياءُ الشّمس، وأصل الفيء الرجوع، ومنه فيء المولى، وذكرنا ذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٦) وكذلك فيء المسلمين لما يعود على المسلمين من مال من خالف دينهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ﴾ (الحشر: ٦). وأصل هذا كُلّه من الرّجوع. (مفا٢٠، ٤٠، ١٩)

ق

قائم بذاته

- إن الشيء إذا كان قائمًا بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته، وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على أنه لا معنى للتعقّل إلّا حصول المعقول للعاقل. فإذًا كل ما كان قائمًا بذاته فإنه لا بدّ وأن تكون حقيقته معقولة لذاته، وأما كل ما يكون قائمًا بغيره فإنه لا بدّ وأن لا تكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره، وإذا لم تكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالمًا بذاته. (ش١، ١٤٢، ٢)

قائم بغيره

- إن الشيء إذا كان قائمًا بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته، وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على أنه لا معنى للتعقّل إلّا حصول المعقول للعاقل. فإذًا كل ما كان قائمًا بذاته فإنه لا بدّ وأن تكون حقيقته معقولة لذاته، وأما كل ما يكون قائمًا بغيره فإنه لا بدّ وأن لا تكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره، وإذا لم تكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالمًا بذاته. (ش١، ١٤٢، ٣)

قابل

- القابل متقدّم على المقبول. (ل، ٨٩، ١)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركّب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدَئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢١، ٢١)

- أمّا الكلام بالعلم والقدرة، فقد عرفت أنّ الأرواح البشريّة لها أنّها قابلة، ولها أنّها فاعلة، فإذا توجّهت إلى العالم الإلهي كانت قابلة، وإذا توجّهت إلى العالم الهيولاني الجسماني كانت فاعلة. فأمّا كونها قابلة من العالم الإلهيّ، فتارةً تكون قابلة للوجود، وتارةً تكون قابلة للجلايا القدسيّة والصور الروحانيّة، وهي العلوم. وأمّا كونها فاعلة في العالم الهيولانيّ، فذاك لكونها متصرّفة في هذا العالم بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة. ولما كان لا نهاية لمراتب العلم والقدرة فذلك لا نهاية لمراتب حب الإنسان بهذين الأمرين، ولا نهاية للخوض على تحصيل هذين المطلوبين، لكنه يمتنع أن يحصل للإنسان علوم لا نهاية لها وقدرة على مقدورات لا نهاية لها. بل العلوم الحاصلة للأرواح البشريّة وإن كثرت فهي متناهية، والقدرة على الموجودات الهيولانيّة وإن كثرت فهي متناهية، لا جرم لا تنتهي النفس الإنسانيّة في العلم والقدرة إلى درجة إلّا

وكان الحاصل منها أمورًا غير متناهية. (نفس، ٢٢، ١٤)

قابليّة

- لمّا عرف حدوث الجسم عرف لا محالة حدوث هيولاه، لأنّ هيولاه لو كانت قديمة لكانت في الأزل قابلة للصور، لأنّ قابليتها لها لازمة لماهيّتها، ولو حصلت القابلية في الأزل لكان المقبول صحيح الوجود، لأنّ القابلية نسبيّة، وإمكان النسب متوقّف على إمكان المنتسبين، لكنّ المقبول لمّا كان ممتنع الوجود في الأزل فكانت القابلية كذلك، فكان القابل كذلك، فكان الكل كذلك. (ع، ٢٨، ٧)
- القابلية أمر إضافي نسبي. (مب١، ٥٥٧، ٣)
- إنّ الهيولى قابلة للصورة. فإمّا أن يكون كونها قابلة للصورة: عين تلك الذات، أو أمر زائد عليه. والأول باطل. لأن ذات القابل جوهر قائم بالنفس، والقابلية صفة نسبية، فوجب التغاير. وإذا ثبت التغاير. فنقول: هذا القبول لا يجوز أن يكون عدميًا لأنه نقيض اللاقبول، وهو عدم، ونقيض العدم: وجود. فيثبت: أن القبول صفة موجودة، مغايرة لتلك الذات. (مطل٤، ٣٨٥، ١٠)

قابليّة العدم

- إنّا بيّنا (الرازي) في مسئلة حدوث العالم أنّ كل ما سوى الله تعالى فهو مُحْدَث، وكل مُحْدَث فإنّ حقيقته قابلة للعدم والوجود، فهذه القابليّة من لوازم الماهيّة، وكل ما كان من لوازم الماهيّة فإنّه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهيّة، فإذًا قابليّة العدم من لوازم ماهيّة كل ما سوى الله تعالى، فهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى. (أر، ٢٧٩، ١٧)

قابليّة الوجود

- إنّ الماهيّة الموجودة قابلة للوجود. وقابلية الوجود سابقة على حصول الوجود. ثم نقول: قابليّة الوجود صفة خارجة عن الماهيّة، لأنّ قابلية الوجود نسبة مخصوصة بين الماهيّة وبين الوجود، والنسبة بين الأمرين مغايرة لذات كل واحد منهما، فقابليّة الماهيّة للوجود صفة خارجة عن الماهيّة لازمة لها، فتكون معلولة الماهيّة لقابليّة الوجود لا تكون مشروطة بالوجود، لأنّ الوجود متأخّر بالرتبة عن قابليّة الوجود، والمتأخّر لا يكون شرطًا للمتقدّم. فيثبت: أن اقتضاء الماهيّة لهذا الحكم، غير مشروط بالوجود، وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ اقتضاء الماهيّة للوجود لا يكون مشروطًا بوجود آخر. (مطل١، ٣١٠، ٣)

قادر

- إنّ القادر كما يجعل الماهيّة موجودة فهو يجعل الماهيّة ماهيّة، والحجّة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع الماهيّة بالفاعل فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل، فإنّه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل أن يخرج الوجود عن كونه وجودًا وهو محال، فإنّ التزموا أنّ الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا أنّ الواقع بالفاعل هو موصوفيّة الماهيّة بالوجود، أوردنا عليهم ذلك

الكلام في نفس تلك الموصوفيّة، وذلك يقتضي أن لا يقع بالفاعل لا الماهيّة ولا الوجود ولا موصوفية الماهيّة بالوجود، وذلك يوجب أن لا يكون للمؤثّر أثر البتّة، وهو يوجب نفي الصانع، فثبت أنّ هذه الحجّة ساقطة. (أر، ٦٨، ٤)

- إنّ الوجود له ماهيّة. فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهيّة لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود. فإن قيل تأثير القادر في كون الماهيّة موصوفة بالوجود. قلنا: موصوفيّة الماهيّة بالوجود يمتنع أن يكون أمرًا ثابتًا ويدلّ عليه وجوه. أحدها: أن اتّصاف الماهيّة بالوجود لو كان أمرًا ثابتًا مغائرًا للماهيّة والوجود لما كان جوهرًا مستقلًّا بنفسه قائمًا بذاته، بل كان صفة من صفات الماهيّة، فحينئذٍ يكون اتّصاف تلك الماهيّة بتلك الصفة زائدًا على الماهيّة وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل. (أر، ٦٩، ١٤)

- اعلم أنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والتّرْك بحسب الدواعي المختلفة، مثاله الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لا يمشي قدر عليه، أمّا تأثير النار في التسخين فليس كذلك، لأنّ ظهور التسخين من النار غير موقوف على إرادته وداعيته، بل هو أمر لازم لذاته. (أر، ١٢٢، ٢٣)

- إنّ الفعل واجب الحصول عند حصول كل المُرجّحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح، فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثّرات بأسرها يجب عقلًا أن يصدر عنه الأثر ويمتنع أن لا يصدر، وحال ما لم توجد المؤثّرات بأسرها يجب عقلًا أن لا يصدر عنه الأثر ويمتنع أن يصدر، وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتّة بين القادر والموجِب، بل الفرق أنّ شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغيُّر، فإذا حصلت بعد أن كانت معدومة صار القادر واجب التأثير، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة صار ممتنع التأثير، إلا أن هذا التغيّر إنّما يعقل في حق من تكون مؤثّريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته، والباري تعالى قبل تأثيره في غيره ليس موقوفًا على شرائط منفصلة عن ذاته، لأنّه تعالى مبدأ لكل ما سواه فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفًا على شيء منفصل عنه، فلا جرم كان تأثيره في غيره يخصّ ذاته وذاته ممتنعة التغيّر، فكان تأثيره في غيره أيضًا ممتنع التغيُّر، فهذا هو السؤال القويّ الذي عليه يُعوِّلون وبه يصولون (الفلاسفة). (أر، ١٢٤، ٤)

- التّرْك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي، فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدورًا لوجهين. الأول إنّ القدرة صفة مؤثّرة والعدم نفي محض فلا يكون للمقدور أثر فيه البتّة، فامتنع كون العدم مقدورًا. الثاني هو أنّ العدم الأصل باقٍ كما كان قبل ذلك، والباقي حال بقائه لا يكون مقدورًا، فإذًا الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورًا نظرًا إلى كونه عدمًا، ونظرًا إلى كونه باقيًا، فثبت أنّ التّرْك لا يصلح أن يكون مقدورًا البتّة، فلم يكن القادر قادرًا إلّا على الفعل ولا قدرة له على التّرْك البتّة، فثبت أنّ القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية التّرْك، فحينئذٍ ينقلب القادر موجبًا ولا يبقى بينه وبين الموجِب فرق البتّة، فهذه

مجموع أسئلة الفلاسفة في هذا المقام. (أر، ١٢٥، ١٣)

- للمتكلّمين في هذا المقام (الفعل والترك) قولان: أحدهما أنّ صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي، إلّا أنّ الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع، إلّا أنه لا ينتهي إلى حدّ الوجوب، فلأجل أنّه صار أولى بالوقوع صار الوقوع راجحًا على اللاوقوع، ولأجل أنّه ينتهي إلى حدّ الوجوب يبقى الفرق بين الموجِب والقادر. واعلم أنّ هذا الكلام ضعيف من وجهين: الأول وهو أنّ في الوقت الذي كان الفعل والتّرْك في حيِّز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعًا، فعندما صار أحد الطرفين مرجوحًا كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحًا أولى بالامتناع، لأنّه حال كونه مرجوحًا أضعف منه حال كونه مساويًا، وإذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعًا كان دخول الراجح في الوجود واجبًا ضرورة أنّه لا خروج عن طرفي النقيض، والثاني أنّ عند حصول كل مُرجِّحات الوجود إمّا أن يكون العدم ممتنعًا أو لا يكون، فإن كان ممتنعًا كان الوجود واجبًا وهو المطلوب، وإن لم يكن العدم ممتنعًا لم يلزم من فَرْض هذا العدم مُحال. (أر، ١٢٥، ١٦)

- نقول (المتكلّمون) الشيء إذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الإمكان هو المحوج إلى المقتضى، فأمّا ترجيح الفعل على التّرْك في حق القادر فذلك لا يحوج إلى المؤثِّر، والذي يدلّ عليه أنّ الفرق بين القادر المختار وبين العلّة الموجبة أمر معلوم بالضرورة، فإنّ كل أحد يفرّق بالضرورة بين كون الإنسان مختارًا في فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطًا بالطبع والنار صاعدة بالطبع، وتوقيف صدور الفعل عن القادر على المرجِّح يقتضي بأن لا يبقى بين الموجِب وبين المختار فرق البتّة، وكل نظري أفضى إلى فساد الضروري كان باطلًا، فعلمنا أنّه لا بدّ من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر لا يتوقّف على المرجِّح. (أر، ١٢٧، ١٩)

- إنّه ليس القادر عبارة عن الذي عند اختيار الفعل يُتصوَّر منه اختيار التّرْك، فإنّ ذلك يجري مجرى الجمع بين الضدّين وهو محال، بل القادر هو الذي يُتصوّر منه اختيار التّرْك بدلًا عن اختيار الفعل وبالعكس، وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى فكان قادرًا. (أر، ١٢٨، ٣)

- قادر أي أنّه يصحُّ منه الفعل والتّرْك. (أر، ٢١٩، ٢)

- إنّ الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز. (أر، ٢٢٢، ١٥)

- إنّ علّة صحة المقدوريّة هي الإمكان، والإمكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات، وإذا كانت العلّة مشتركة فيها كان الحكم كذلك، فإذًا كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصحّ أن تكون مقدورة لله تعالى، والمقتضى لكونه قادرًا على المقدور هو ذاته، ونسبة الذات إلى الكل على السويّة، فلمّا اقتضت الذات كونه تعالى قادرًا على البعض وجب أن تقتضي كونه قادرًا على الكلّ، فثبت أنّه تعالى قادر على كل الممكنات. (أر، ٢٣٨، ٤)

- أمّا أنّه سبحانه يجب أن يكون قادرًا عالمًا

على الوجه المذكور، فكما أنّه واجب لذاته، فلا تختصّ قدرته وعلمه ببعض المقدورات وبعض المعلومات دون البعض. (أسر، ٣٨، ١١)

- لمّا عرف (إبراهيم عليه السلام) حدوث الأجسام عرف أنّ مُحْدِثه قادر، وعرف أنّه إنّما صحّ منه أن يقدر على مقدور لكون ذلك المقدور ممكنًا، فعرف أنّ الإمكان هو المصحّح للمقدوريّة، فعرف أنّه لو وجد لها آلهان لقدر كل واحد منهما على عين مقدور الآخر لكنّه محال، لِما أنّه يقتضي وقوع مقدور من قادرين من جهة واحدة وهو محال، لأنّه يلزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، ولمّا كان ذلك باطلًا كان القول بحدوث الأجسام نافيًا للشرك من هذا الوجه، وهذه هي الأدلّة الدالّة على التوحيد المطلق ونفي الأضداد والأنداد في الذات والصفات والأفعال، وهو الله تعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في الخلق والإيجاد لا شبيه له. (ع، ٢٩، ١٣)

- إنّ الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات وحقيقته (الله) المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقة، وأمّا السلوب فهي قولنا ليس بجوهر ولا بعَرَض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته (الله) لا شكّ أنّها مغايرة لعدم هذه الأمور. وأمّا الإضافات فهي قولنا إنّه (الله) عالم قادر فإنّ المعلوم من كونه عالمًا أنّه موصوف بصفة ممّا لأجلها صحّ منه الإيجاد على نعت الأحكام، والمعلوم من كونه قادرًا أنّه مؤثّر في إيجاد الأثر على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة، وحقيقته (الله) المخصوصة ليست نفس هذه الإضافات فثبت أنّ المعقول منه ليس إلّا الوجود والسلوب والإضافات، وثبت أن شيئًا منها ليس هو نفس حقيقته المخصوصة، فثبت أنّ حقيقته المخصوصة غير معقولة للخلق. (لو، ٣٢، ١٩)

- قال تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ (الأنعام: ٦٥) وهو مشتقّ من القدرة، يقال. قَدِرَ يَقْدِر قدرة، فهو قادِر، وقد يجيء بمعنى المقدّر، يقال قَدَرْتُ الشيء وقدَّرته بمعنى واحد، قال تعالى. ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣) أي قدَّرنا فنعم المُقدِّرون، وعليه تأويل قوله ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (الأنبياء: ٨٧) أي لن نقدر عليه الخطيئة والعقوبة إذ لا يجوز على نبي الله أن يظنّ عدم قدرة الله في حال من الأحوال. (لو، ٣٢١، ١٠)

- اعلم أنّ من الألفاظ المجانسة للقادِر لفظين. أحدهما: القدير، ولم يرد هذا في الأسماء التسعة والتسعين. ولكنه ورد في القرآن، قال: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٢٠) وهو مبالغة من القادِر، كالعليم من العالم. والثاني المقتدر ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ (الكهف: ٤٥). (لو، ٣٢١، ١٥)

- أمّا القادر فهو المتمكّن من الفِعْل والتَرْك، والذي يصحّ منه الفعل والترك يجوز أن يقال: يا من يتمكّن من الفعل والترك يا من يصحّ منه الفعل والترك، لا شكّ أنّه لم يَرِدْ هذا اللفظ في الأخبار والقرآن، فمن قال: لا

بدّ من التوقيف امتنع منه، ومن قال لا حاجة إليه جوّز. (لو، ٣٦٢، ٦)

- ثبت افتقار العالَم إلى مُؤثِّر، فذلك المُؤثِّر إمّا أن يقال صدر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر أو صدر مع جواز أن لا يصدر، والأوّل باطل لأنّ تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقّف على شرط، لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه، وإن توقّف على شرط فذلك الشرط إن كان قديمًا عاد الإلزام، فإن كان مُحدَثًا كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأوّل، ولزم التسلسل إمّا معًا وهو محال، أو لا إلى أوّل. فيلزم منه حوادث لا أوّل لها وهو محال، ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نعني بالقادر إلّا ذلك. (مح، ١١٩، ١٦)

- قولنا (الرازي): القادر يجب أن يكون متردّدًا بين الفعل والتّرْك إنّما يصحّ أنْ لو كان الفعل والتّرْك مقدورين، لكنّ الترك محال أن يكون مقدورًا، لأنّ الترك عدم، والعدم نفي محض، ولا فرق بين قولنا لم يكن مُؤثِّرًا، وبين قولنا أثّر فيه تأثيرًا عدميًا، ولأنّ قولنا ما أوجد معناه أنّه بقي على العدم الأصليّ، فإذا كان العدم الحاليّ عين ما كان استحال استناده إلى القادر، لأنّ تحصيل الحاصل محال، فثبت أنّ التّرْك غير مقدور، وإذا كان كذلك استحال أن يقال القادر هو الذي يكون متردّدًا بين الفعل والتّرْك. فإن قلت التّرْك هو فعل الضدّ، فالقادر متردّد بين فعل الشيء وبين فعل ضدّه، قلت فيلزمك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدّين، فيلزمك إمّا قدم العالم أو قدم ضدّه وأنت لا تقول به. (مح، ١٢٠، ٢٣)

- قال أهل الملل والنحل: المؤثِّر إمّا أن يقع مع جواز أن لا يؤثِّر وهو القادر، أو يؤثِّر لا مع جواز أن لا يؤثِّر، وهو الموجِب، فهذا التقسيم يدلّ على أن كلّ مؤثِّر، فهو إمّا قادر، وإمّا موجب. ثم عند هذا قالوا: القادر هو الذي يصحّ منه أن يؤثِّر تارةً، وأن لا يؤثِّر أخرى، بحسب الدواعي المختلفة. هذا ملخّص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجِب. (مطل٣، ٧، ٥)

- في حدّ القادر: أجود ما قيل فيه: أنّه الذي يصحُّ منه أن يفعل تارة، وأن لا يفعل أخرى، بحسب الدواعي المختلفة. (مطل٣، ٩، ٣)

- إنّ قول القائل: القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل، وأن لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مُشكِل. وذلك لأنّ قولنا: إنّه لم يفعل: إشارة إلى أنّه نفي للعدم الأصلي، كما كان. والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل. لأنّ القدرة صفة مؤثِّرة، والعدم نفي محض، وسلب صرف. فالقول بأنّ العدم وقع بالفاعل والقادر محال. وأيضًا: الشيء حال بقائه يمتنع إسناده إلى الفاعل. لمّا ثبت أنّ تكوين الكائن محال، وإذا كان الأمر كذلك فالعدم الباقي يمتنع إسناده إلى القادر لوجهين: الأول: إنّ كونه عدميًا يمنع من إسناده إلى الفاعل. والثاني: إنّ كونه باقيًا يمنع أيضًا من إسناده إلى الفاعل. فيثبت أنّ العدم الباقي يمتنع استناده إلى القادر من هذين الوجهين. ولمّا ثبت أنّ التّرْك لا معنى له إلّا البقاء على العدم الأصلي، وثبت أنّ البقاء على العدم الأصلي يمتنع إسناده إلى الفاعل يثبت حينئذٍ: أنّ القادر لا قدرة له على التّرْك

البتّة. وإذا كان كذلك كان قوله: القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك قولًا مشكلًا. ولهذا الكلام مزيد غور. (مطل٣، ١١، ١٢)

- ما المراد من قولكم (المعتزلة): إنّ القادر يجب أن يصحّ صدور الفعل منه؟ إن أردتم به: أنّ القادر هو الذي يصحّ صدور الفعل عنه بمجرّد كونه قادرًا، فهذا عين ما وقع النزاع فيه. فإنّ عندنا مجرّد كونه قادرًا لا يكفي في صحّة صدور الفعل عنه، بل ما لم ينضمّ إليه الداعي، فإنّه يمتنع صدور الفعل عنه، فقولكم: بأنّ مجرّد كونه قادرًا، يكفي في صحّة صدور الفعل عنه عين محل النزاع. وإن أردتم به: أنّ القادر هو الذي لا يصحّ صدور الفعل منه عند انضمام الداعي إليه، فهذا مُسلّم، إلّا أنّ هذا القدر لا يدلّ على أنّ مجرّد كونه قادرًا يكفي في صحة صدور الفعل عنه، فيثبت أن هذا الكلام مغالطة محضة. (مطل٣، ٤١، ٤)

- الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين: الأول: إنّ القادر حال حصول الداعية الجازمة في حقّه يجب صدور ذلك الأثر عنه، مع كونه عالمًا بكونه مصدرًا لذلك الأثر، والموجب ليس كذلك. والفرق الثاني: إنّ الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة لا أثرًا واحدًا ولا تتغيّر تلك الصفة وتلك الطبيعة البتّة، ولا يختلف حالها في الإيجاب. وأمّا القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه، فإنّه يجب صدور ذلك الأثر عنه، إلّا أنّ تلك الداعية سريعة الزوال، سريعة الانقراض والانقضاء، وعند زوال تلك الداعية المعيّنة يزول ذلك الأثر المعيّن، وعند حصول الداعي إلى ضدّ ذلك الفعل، يصير مصدر الضدّ ذلك الأثر. والإنسان إذا جرّب نفسه، واعتبر أحوال فِعْله وتَرْكِه، علم بالضرورة: أنّ الأمر كما ذكرناه، فإنّه إذا حصلت الداعية الخالية الجازمة عن القيود، والمعارض في قلبه، صار كالمُلْجَأ إلى ذلك الفعل. وإذا فرت تلك الداعية، صار تاركًا لذلك الفعل. (مطل٣، ٥٩، ١٦)

- إنّ القادر لا يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر، إلّا لداعية مرجِّحة. (مطل٣، ١٠٠، ١٠)

- اعلم أنّ أهمّ المهمّات في هذه المسائل البحث عن محل الخلاف. فنقول: لا شكّ أنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفعل. وهذه الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة، لأنّ المفهوم من هذه الصحة قد يعلمه من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة. وأيضًا: العالِم هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء، وتبيُّن به. وقد عرفت أنّ معنى الشعور والإدراك والتبيين لا يحصل البتّة إلّا عند حصول نسبة مخصوصة بين ذات العالِم وبين المعلوم. وهذه النسب والإضافات المسمّاة بالتعلّق لا بدّ من إثباتها، وإلّا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى قادرًا عالمًا، فإن كان المراد بقولنا: إنّه تعالى عالِم وله علم. وقادر وله قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتّة إلى إنكاره، وإن كان معنى العالِم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة، ومعنى القادر هو الذات الموصوفة بتلك الصحّة المخصوصة، كان نفي هذه النِسَب، وهذه الإضافات نفيًا لكونه عالمًا قادرًا. وإن كان

المراد منه معنى آخر وراء ما ذكرناه فذلك يستدعي بحثًا آخر. (مطل٣، ٢٢٣، ٥)

- الإيجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة، وذلك لأنّ القادر قد يكون قادرًا على أشياء مع أنّه لا يوجدها، ألا ترى أنّه تعالى قادرًا على خلق شموس كثيرة، وأقمار كثيرة، مع أنّه تعالى ما خلقها. فهو قادر عليها وغير خالق لها، فيثبت بهذا: أنّ التكوين صفة مغايرة للقدرة، ومغايرة للمكوّن وذلك هو المطلوب. (مطل٣، ٢٣٨، ٤)

- إنّ القادر هو الذي يكون متمكنًا من الفعل، ومن تركه، بدلًا عنه. (مطل٤، ٧٥، ٦)

- ذكرنا في باب الدواعي والصوارف: أنّ الفرق بين الموجِب، وبين المختار من وجهين: الأول: أنّ الموجِب لا شعور له بما يصدر عنه البتّة، والقادر المختار هو الذي يحصل له الشعور بالآثار الصادرة عنه. والثاني: أنّ الواحد منّا حال كونه متساوي القدرة والإرادة بالنسبة إلى وجود الفعل وعدمه، فإنّه يمتنع أن يصدر عنه الفعل، والعلم بذلك ضروريّ، أمّا إذا حصلت الداعية القوية، والإرادة الجازمة، وانضمّت إلى أصل القدرة، صار مجموع القدرة مع الداعية الجازمة موجبًا للفعل لا تلك الداعية الجازمة موجبًا للفعل، لا أنّ تلك الداعية الجازمة ليست واجبة الدوام والبقاء، بل سريعة التبدّل والزوال، وأمّا الطبيعة الموجبة فإنّها باقية غير متبدّلة. فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجِب. فأما إن أريد بالقادر أنّه حال كونه متساوي النسبة إلى الفعل والترك يكون مصدرًا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل. (مطل٤، ٧٨، ٦)

- إنّ القادر هو الذي يمكنه الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود، والقدرة على الشيء مشروطة بإمكان وجود ذلك المقدور في نفسه. (مطل٤، ١٠٤، ١٢)

- إنّ كل عاقل يجد من نفسه أنّه إن شاء الفعل فعل وإن شاء التّرْك ترك. وهذا يفيد العلم الضروري بأنّ القادر إذا شاء الفعل، ولم يكن هناك مانع البتّة، فإنّه لا بدّ وأن يفعل، وإذا شاء التّرْك، ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدّ وأن يترك. ونحن ما رأينا في الدنيا عاقلًا يقول: إنّي إذا شئت أن أفعل لم أفعل. وإذا شئت أن لا أفعل فعلت. فكان هذا دليلًا قاطعًا، على أنّ العقلاء ببدائه عقولهم يعلمون أنّ مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل، وعند اختلال أحد هذين القيدين يمتنع الفعل. فيثبت: أن قول من يقول: الفعل عند الداعية الخالصة يصير أولى بالحصول، ولا ينتهي إلى حدّ الوجوب: كلام باطل. وأما المذهب الثاني: وهو قول من يقول: القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح. فجوابه: قد سبق على الاستقصاء في الكلمات المتقدّمة. أما قوله: لو لم يكن الأمر كذلك، لم يبق فرق بين القادر المختار، وبين الموجب بالذات. فنقول: أما الفرق الذي ذكرتموه، فحاصله: يرجع إلى أن الممكن المتساوي الطرفين ويترجّح أحد طرفيه على الآخر، لا لمرجّح. (مطل٤، ١١١، ١٣)

- إنّ الفرق بين الموجب والقادر: أنّ القادر هو الذي يصحّ منه إيجاد هذا، بدلًا عن ذاك،

وبالضدّ. فلولا امتياز بعض هذه الماهيّات عن بعض، قبل دخولها في الوجود، وإلّا لما صحّ أن يقال: إنّه يقدر على إيجاد هذا بدلًا عن ذاك، فهذا يقتضي أن يكون تَعيُّن تلك الماهيّات، متقدّمًا على تعلّق القدرة بها، ولمّا كان المقدور أثرًا لتلك القدرة، لزم كونها متأخّرة عن تلك القدرة. أمّا الموجب، فإنّه لا تأثير له، إلّا وَقْع الأثر به، ولا يقتضي أن يكون تعيين تلك الماهيات، سابقًا على كونه مقتضيًا لها. فظهر الفرق. (مطل٤، ١١٦، ٥)

- إنّ القادر. لمّا كان متمكّنًا من الفعل والترك، امتنع أن يكون مجرّد القادريّة مؤثّر في وقوع الفعل، لأنّ كونها قدرة، يقتضي أن تكون نسبتها إلى الطرفين على السوية. وكونها مؤثّرة في وقوع الفعل بعينه، يقتضي أن يكون نسبتها إلى طرف الوجود راجحة على نسبتها إلى طرف العدم. والجمع بين هذين القولين: جمع بين النقيضين، وهو محال. فيثبت أنّ مجرّد القادرية لا تأثير له في وقوع المقدور البتّة. (مطل٤، ١٢٠، ٦)

- اعلم: أنّا نعلم بالضرورة: أنّ القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه، ولم يمنعه منه مانع. فإنّه يحصل ذلك الفعل. وهذا القدر معلوم. (مطل٩، ٩، ٤)

- إنّ حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأنّ القادر من حيث إنّه قادر يمكنه الفعل بدلًا عن التّرْك، وبالعكس. ومع حصول هذا الاستواء، يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود. وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا (الرازي). ثم القائلون بهذا القول. إمّا أن يقولوا: المؤثّر في دخول الفعل في الوجود: مجموع القدرة مع الداعي، وإمّا أن يقولوا: ليس المؤثّر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة والداعي. (مطل٩، ١١، ٦)

- التّرْك تَرْك. وهذا يفيد أنّ العلم الضروريّ حاصل، بأنّ القادر إذا شاء الفعل، ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدَّ وأن يفعل. وإذا شاء التّرْك ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدَّ وأن يترك. ولا نرى في الدنيا عاقلًا يقول: إنّي إن شئت أن أفعل لم أفعل. وإن شئت أن لا أفعل فعلت. فثبت: أنّ هذا دليل قاطع على أنّ جميع العقلاء يعلمون بالضرورة: أنّ القادر متى أراد الفعل، ولا مانع له عنه، فإنّه يفعله لا محالة. وإذا أراد التّرْك، ولا مانع له عن التّرْك، فإنّه يترك. وثبت: أنّ القول بحصول الفعل عند إرادة التّرْك، وبحصول التّرْك عند إرادة الفعل إذا كان لا مانع له عن المراد. أمر لا يُجوِّزه عاقل أصلًا. (مطل٩، ٣٢، ٢٢)

- إنّ القادر متمكِّن من الفعل والتّرْك على السويّة. (مفا١، ٢٥٣، ٥)

- إنّ القادر هو الذي يصحّ منه الفِعل وتَرْكه بحسب الإرادات. (مفا٤، ٢٧، ٢٠)

قادر على جميع الممكنات

- لمّا ثبت أنّه تعالى قادر على بعض المقدورات، وجب أن يكون ذلك الشيء، إنّما صار بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا له لإمكانه. لأنّا لو رفعنا الإمكان، لبقي: إمّا

الوجوب وإمّا الامتناع. وهما يحيلان المقدوريّة. وما يوجب امتناع كونه مقدورًا يمتنع أن يقتضي صحة كونه مقدورًا فثبت: أنّ المعنى الذي لأجله صار بعض الأشياء، بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا لله تعالى هو الإمكان. وبديهة العقل حاكمة بأنّ المفهوم من الإمكان مفهوم واحد في جميع الممكنات، فوجب القطع بأنّ ما لأجله صار بعض الممكنات بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا لله تعالى، فهو قائم في جميع الممكنات. وإذا حصل الاشتراك في المقتضى، وجب حصول الاشتراك في الأثر، فوجب القطع بأنّ جميع الممكنات بحيث يصحّ أن تكون مقدورة لله تعالى. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الله قادرًا عليها بأسرها، لأنّ كونه تعالى قادرًا، صفة من صفات ذاته. وتلك الصفة: نسبة مخصوصة، بين ذاته المخصوصة، وبين المقدورات، وهو كونه بحيث يصحّ منه إيجادها. وهذه الصحة ليست ذاتًا قائمة بنفسها، بل هي من باب النسب والإضافات، فتكون ممكنة لذاتها، فلا بدّ لها من مؤثّر، وذلك المؤثّر هو ذات الله تعالى، سواء قلنا: إنّ تأثير تلك الذات في هذه الصحة ابتداء، أو بواسطة وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته إلى حصول القدرة على بعض الممكنات، كنسبة ذلك الاقتضاء إلى البواقي. لأنّا بيّنا أنّ كل الممكنات متساوية في صحّة المقدوريّة. وإذا كانت النسبة متساوية، فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة، حصول الاقتدار على بعضها دون البعض. مع أنّا بيّنا أنّ النسبة متساوية فحينئذٍ يلزم رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجِّح، وهو محال. ولمّا بطل هذا باطل. لأنّا بيّنا: أن القول بالنبوّات، فرع على إثبات كونه تعالى قادرًا. والثاني: أن يكون قادرًا على الكل. وذلك هو الحق. لأنّه لمّا بَطُلَ ما عداه من الأقسام، وجب أن يكون هذا القسم هو الحق. فثبت: أنّه تعالى قادر على جميع الممكنات. (مطل٨، ٩٥، ٢)

قادر على الفعل

- إنّ البنية السليمة، والمزاج الصحيح، هو الذي، لو انضمّت إليه داعية الفعل، ولم يكن هناك مانع، فإنّه يحصل ذلك الفعل. ولو انضمّت إليه داعية الترك، ولم يكن هناك مانع، فإنّه يحصل التّرك، فتكون الأعضاء سليمة. وهذا التفسير هو المراد من كون الحي قادرًا على الفعل. (مطل٩، ٤٠، ٥)

قادر على الفعل المخصوص

- القادر على الفعل المخصوص. إمّا أن يصحّ منه التّرك، وإمّا أن لا يصحّ. والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك الفعل. وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع الفعل. فكان القول بالجبر لازمًا. وأمّا القسم الأول: فنقول: لمّا كانت تلك القدرة صالحة للفعل والتّرك، كان رجحان أحد الطرفين على الآخر. إمّا أن يتوقّف على مرجِّح، أو لا يتوقّف. والقسم الثاني: يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر، لا لمرجِّح. وذلك يلزم منه نفي الصانع. وأيضًا: فعلى هذا التقدير يكون وقوع الفعل

بدلًا عن التّرْك: محض الاتفاق، ولم يكن مستندًا إلى العبد. فيكون الجبر لازمًا. وأمّا القسم الأول: فنقول: ذلك المرجِّح. إمّا أن يكون من العبد، أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره. لا جائز أن يكون من العبد. وإلّا عاد التقسيم الأول فيه، ويلزم إمّا التسلسل وإمّا الجبر. والقسم الثالث: فنقول: أيضًا: باطل. لأنّه يقتضي جواز حدوث الشيء، لا لمُحْدِث، ولا لمؤثِّر. ويلزم منه نفي الصانع. ويلزم منه أيضًا: القول الجبر - على ما بيّناه - ولما بطل هذان القسمان، ثبت: أنّ ذلك المُرجِّح، إنّما حدث بإحداث الغير. فنقول: ذلك المُرجِّح إنّما يكون مُرجِّحًا، إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب التّرْك، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل. وذلك لأنّ طرف التّرْك، حال كونه مساويًا لطرف الفعل، كان ممتنع الرجحان. فحال حصوله مرجوحًا، أولى أن يصير ممتنع الرجحان. وإذا صار المرجوح ممتنعًا، صار الراجح واجبًا. ضرورة أنّه لا خروج عن النقيضين فثبت: أنّ صدور الفعل عن العبد، موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجِّح. واعلم: أنّه متى فعل ذلك الغير فيه ذلك المُرجِّح، وجب صدور الفعل عنه. فثبت: أنّ مجموع القدرة مع الداعي، يوجب الفعل، وأنّه تعالى، إن خلقهما: وجب الفعل. وإن لم يخلق مجموعهما: امتنع الفعل. فثبت: أنّ العبد غير مستقلّ بنفسه في الفعل وفي الترك. وهو مطلوب. (مطل٩، ٢١، ٨)

قادر فاعل

- إذا كان الفعل راجح المَفْسَدة في اعتقاد الفاعل لزم التّرْك، وإذا لم يحصل أيضًا فيه اعتقاد حصول الصلاح يجب التّرْك. إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا معنى للتّرْك إلّا بقاء الشيء على العدم الأصلي، فإن كان على تقدير أن يحصل اعتقاد رجحان المفسدة لم يحصل إلّا التّرْك وعلى تقدير عدم اعتقاد الرجحان، لا في الفعل ولا في التّرْك، لم يحصل إلّا التّرْك فعند هذا يظهر أنّه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة أثر البتّة. بل إنْ حصل اعتقاد أنّه راجح الفعل حصل الفعل، وإنْ لم يحصل هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الأصلي، بناء على أنّ علّة العدم هي عدم العلّة، فحينئذٍ لا يكون لاعتقاد أنّ هذا الفعل راجح المفسدة أثرٌ في التّرْك البتّة. فهذا يدلّ على أنّ اعتقاد كونه راجح المفسدة، لا أثر له البتّة في التّرْك وكنّا قد دللنا في أول هذا الباب على أن القدرة لا أثر لها البتّة في التّرْك، فقد ظهر بالبحث الذي ذكرناه: أنّ القدرة لا أثر لها البتّة في الترك. وأن الداعية لا أثر لها البتّة في التّرْك. وذلك يقرّر ما ذكرناه من أنّ المستند إلى القادر الفاعل ليس إلّا وجود الفعل. فأمّا عدمه فلا تأثير للقدرة فيه، ولا تأثير للداعي فيه. والله أعلم. (مطل٣، ٢٩، ١)

قادر فاعل مختار

- الدليل على أنّه تعالى قادر لا موجِب أنّه لو كان الباري تعالى موجِبًا بالذات لكان تأثيره في وجود العالم إمّا أن لا يكون موقوفًا على شرط، وإمّا أن يكون موقوفًا على شرط، فإن

لم يكن موقوفًا على شرط لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان، وأمّا إن كان موقوفًا على شرط فذلك الشرط إن كان قديمًا لزم أيضًا قدم العالم، وإن كان حادثًا كان الكلام فيه كما في الأول، فيفضي إلى التسلسل وهو أنْ يكون كل حادث مسبوقًا بحادث آخر قبله، وذلك قول بحوادث لا أوّل لها وقد أبطلناه في مسئلة حدوث الأجسام، فثبت أنّ القول بكونه تعالى موجِبًا بالذات يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلًا، وإذا بطل هذا ثبت أنّه تعالى قادر فاعل مختار. (أر، ١٢٨، ١٦)

قادر مختار

- إنّ القادر المختار يمكنه أن يرجِّح أحد المقدورين على الآخر من غير مرجِّح، كما أنّ الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنّه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجِّح، والعطشان إذا خُيِّر بين قدحين متساويين فإنّه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجِّح. (أر، ٤٣، ٨)

- نقول (المتكلّمون) الشيء إذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الإمكان هو المحوج إلى المقتضى، فأمّا ترجيح الفعل على التّرْك في حق القادر فذلك لا يحوج إلى المؤثّر، والذي يدلّ عليه أنّ الفرق بين القادر المختار وبين العلّة الموجبة أمر معلوم بالضرورة، فإنّ كل أحد يفرّق بالضرورة بين كون الإنسان مختارًا في فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطًا بالطبع والنار صاعدة بالطبع، وتوقيف صدور الفعل عن القادر على المرجِّح يقتضي بأن لا يبقى بين الموجِب وبين المختار فرق البتّة، وكل نظري أفضى إلى فساد الضروري كان باطلًا، فعلمنا أنّه لا بدّ من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر لا يتوقّف على المرجِّح. (أر، ١٢٧، ١٩)

- إذا نظرت إلى ورقة واحدة من أوراق الورد وجدت أنّ أحد وجهيها في غاية الحمرة، والوجه الآخر في غاية الصفرة، مع أنّها تكون في غاية الرقّة، وقلّة الثخانة، ونحن نعلم بالضرورة أنّ نسبة تأثير الكواكب وحركات الأفلاك والطبائع إلى كلّ واحد من وجهيّ تلك الورقة الرقيقة جدًّا من الورد نسبة واحدة. فاختصاص أحد وجهيّ تلك الوردة بالحمرة، والآخر بالصفرة لا بدَّ وأن يكون لأجل القادر المختار الذي يفعله بالعلم والقدرة، لا بالعليّة والطبيعة. (أسر، ٢٧، ٦)

- إنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق. فنقول: أمّا تصوّر الحقائق والماهيّات فحاصل لله تعالى. والدليل عليه: هو أنّه قد ثبت أنّه قادرٌ مختار، والقادر المختار إنّما يفعل بواسطة القصد إلى التكوين والتخليق، والقصد إلى التكوين والتخليق مشروط بتصوّر تلك الحقائق، فإن لم يكن متصوّرًا لماهيّة من الماهيّات امتنع منه القصد إلى تكوينها وتخليقها. والعلم بذلك ضروريّ فيثبت أنّه تعالى متصوّر لهذه الماهيّات. (مطل٣، ١١٧، ٩)

- إنّ العبد يمكنه أن يأتي بالأزيد مما أتى به، وبالأنقص عمّا أتى به، وبفعل آخر مغاير لما أتى به. فلمّا كان قادرًا على الكلّ، كان رجحان بعض هذه الممكنات على البعض،

لا بدّ أن يكون لأجل أنّ القادر المختار: خصّص ذلك النوع، وذلك المقدار بالوقوع. دون المغاير، ودون الأزيد والأنقص. لكن القصد إلى إيقاع الشيء بقدر خاص، وكيفيّة خاصة، مشروط بالعلم بذلك القَدْر. لأنّ القصد إلى الشيء، بدون الشعور بماهيّته: محال. فثبت: أنّ خالق الشيء لا بدَّ وأن يكون قاصدًا إليه، وثبت: أنّ القاصد إلى الشيء عالم بماهيّة ذلك الشيء، الذي قصد إليه. وذلك يدلّ: على أنّ خالق الشيء، لا بدّ وأن يكون عالمًا به. (مطل٩، ٨٥، ٨)

قادريّة

- باعتبار صفة القادريّة يصحّ الإيجاد وباعتبار صفة العالِميّة يصحّ الاتقان. (أر، ١٥٧، ٨)
- إنّ المراد من القادريّة كونه بحيث يصحّ منه الإيجاد والترك. والمراد من العالِميّة هذه النسبة المخصوصة والإضافة المخصوصة، فنقول من المعلوم بالضرورة: أنّ هذه الصحة المخصوصة، وهذه النسبة المخصوصة لا تكون ذوات قائمة بأنفسها مستقلّة بحقائقها، فهي لا بدّ وأن تكون ممكنة لذواتها، وكل ممكن فلا بدَّ له من سبب. وذلك السبب إما تلك الذات أو غيرها. والأول باطل وإلّا لكانت تلك الذات مفتقرة في لوازمها إلى غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته فيثبت أن الموجب لهذه الأحكام والنسب هو ذاته المخصوصة، إلّا أنه بقي ههنا بحث آخر، وهو: أنّ اللوازم على قسمين لوازم بغير وسط ولوازم بوسط. فهذه العالِميّة والقادريّة لا يبعد أن يكون موجبها هو عين ذات الله، ولا يبعد أيضًا أن يقال: إنّ ذات الله تعالى توجب أمرًا، وذلك الأمر يوجب هذه العالِميّة والقادريّة، سواء قلنا: تلك الواسطة واحدة، أو وسائط كثيرة، فكل واحد من الوجهين محتمل. إلّا أنّا نقول: لمّا كان لا بدّ من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات. إما بواسطة وإما بغير واسطة، وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الأولى والأخلق حذف هذه الواسطة من البين. والاعتراف بكون الذات المخصوصة موجبة لها. (مطل٣، ٢٣٣، ٣)

قاضٍ

- القاضي معناه القاطع للأمور المُحْكِم لها، وقولهم انقضى الشيء إذا تمّ وانقطع، وقولهم: قضى حاجته، معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دَيْنَه إذا أدّاه إليه كأنّه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه، أو انقطع كل منهما عن صاحبه. (مفا٤، ٢٥، ٢٨)

قانت

- القانت هو القائم بما أمره الله تعالى به. (مفا٢٠، ١٣٥، ٤)

قبح

- إنّ أفعال العباد إمّا اضطراريّة وإمّا اتفاقيّة، وعلى التقديرين فالقول بالحُسْن والقبح العقليين باطل. بيان المقدمة الأولى أنّ صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي إمّا أن يكون واجبًا أو لا، فإن كان واجبًا كان فعل العبد اضطراريًا لأنّ حصول القدرة

والداعي ليس بالعبد وإلّا لزم التسلسل، وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبًا، وعندما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعًا، فكان الاضطرار لازمًا لا محالة، وأمّا إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبًا فإمّا أن يتوقّف رجحان الفعل على التّرْك على مرجِّح أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجِّح واجبًا، وإلّا عاد الكلام الأول ولزم التسلسل، وإذا كان واجبًا عاد القول بأنّ حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطراري، وأما إنْ لم يتوقّف رجحان الفعل على التّرْك على مُرجِّح كان رجحان الفعل إتفاقيًّا بمعنى أنّه اتّفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثِّر أصلًا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد. فثبت أنّ أفعال العباد إمّا اضطراريّة وإمّا اتفاقيّة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحُسْن والقُبْح العقلي باطلًا، أمّا على قولنا فظاهر وأمّا على قول المعتزلة فلأنّ كل واحدة من هاتين الحالتين ينافي الاختيار، وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحُسْن والقُبْح. (أر، ٢٤٧، ٤)

- إن هذا الحُسْن والقُبْح عبارتان عن رغبة الطَّبْع ونفْرتَه، ولا نزاع في أن هذا معلوم بالعقل، إنّما النزاع في أنّ كون الفعل متعلّق الذمّ والعقاب أو متعلّق المدح والثواب، هل هو لأجل صفة قائمة بالفعل وما ذكرتموه (المعتزلة) لا يدلّ على ذلك. (أر، ٢٤٩، ١٢)

- الحُسْن والقُبْح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال ونقصان. وهما بهذين المعنيين عقليّان، وقد يراد به كون الفعل موجبًا للثواب والعقاب والمدح والذمّ، وهذا المعنى شرعيّ عندنا خلافًا للمعتزلة. (مح، ١٥٣، ٢١)

- لو قَبُحَ الشيء لَقَبُحَ إمّا من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل. أمّا أنّه لا يقبح من الله فمتّفق عليه، وأمّا أنّه لا يقبح من العبد فلأنّ ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الإضطرار لما بيّنا أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلّا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجبًا، وبالإتفاق لا يقبح من المضطرّ شيء. (مح، ١٥٤، ٢)

- إنّه لا معنى للقُبْح الشرعي إلّا أن الشرع يقول له: إنّك إن فعلت الفعل الفلاني صرت معاقبًا عليه، فيقول عقله: هل نقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب أو لا نقضي بذلك؟ فإن قضي بذلك، فالحُسْن والقُبْح العقليان قد ثبتا، وإن لم يقض عقله بذلك فحينئذٍ يحتاج إلى أن يوجب الشرع عليه الاحتراز عن العقاب. والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال. (مطل٣، ٢٩٠، ١)

- إنّه لا شكّ أنّ عندنا مطلوبًا أو مكروهًا. ولا يجوز أن نقول: إن كل مطلوب أو مكروه إنّما كان مطلوبًا أو مكروهًا لأجل شيء آخر، وإلّا لزم التسلسل أو الدور، فلا بدّ من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبًا لذاته، وبوجود شيء يكون مكروهًا لذاته. ثمّ لمّا تأمّلنا علمنا: أنّ اللذّة والسرور مطلوبتان بالذات. وأنّ الألم والغم مكروهان بالذات. فهذا الحكم ثابت في محض العقول، سواء

حصلت الشريعة أو لم تحصل فيثبت بما ذكرنا: أنّ العقل يقضي بحُسْن بعض الأشياء ويقبح بعضها. فهذه الوجوه دالّة على أنّ الحُسْن والقُبْح بمقتضى العقل في حق العباد معتبر. (مطل٣، ٢٩٠، ١٢)

- إنّ الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعًا، أو مؤدّيًا إليه، والذي عقلناه من معنى القبح، ما يكون ضررًا أو مؤدّيًا إليه، والرغبة في المنفعة، والرهبة عن المضرّة إنّما يعقل حصولهما في حق من يصحّ عليه النفع والضرر. ولمّا كان ذلك في حق الله تعالى محالًا، كان القول بثبوت الحُسْن والقُبْح في حق الله محالًا. (مطل٣، ٢٩٠، ١٥)

- اعلم أنّ مذهبنا أنّ الحُسْنَ والقُبْحَ ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأما في حقّ الله تعالى فهو غير ثابت البتّة. (مع، ٦٦، ١٥)

- إنّ القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسّروا القبح بأنّه الذي يلزم من فعله حصول العقاب، فيقال لهم وهل تسلّمون أنّ العقل يقتضي وجوب الاحتراز عن العقاب أو تقولون أنّ هذا الوجوب لا يثبت إلّا بالشرع. فإن قلتم بالأوّل فقد سلّمتم أنّ الحُسْنَ والقُبْحَ في الشاهد ثابت بمقتضى العقل، وإن قلتم بالثاني فحينئذٍ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلّا بإيجاب آخر، وهذا الإيجاب معناه أيضًا ترتيب العقاب، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل، فثبت أنّ العقل يقضي بالحُسْن والقُبْح في الشاهد. (مع، ٦٧، ٦)

قبض

- المراد بالقبض الإزالة والإعدام. (مفا٢٤، ٨٩، ٣)

- إنّ التوفي الاستيفاء، والقبض هو الأخذ والإعدام المحض ليس بأخذ. (مفا٢٥، ١٧٦، ٢٨)

قبليات

- القبليّات والمعيّات والبعديّات أمور زائدة على الذاوت موجودة. وظاهر أنّها ليست أمورًا مستقلّة بأنفسها مستبدّة بذواتها، بل هي نسب وإضافات. ولا بدّ لها من أمور تكون هذه القبليّات والبعديّات والمعيّات عارضة لها. ثم نقول: هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيّات والبعديّات، قد يكون معروضة لها بالذات، وقد يكون معروضة لها بالتّبع والعَرَض. فإنّا إذا قلنا: هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى، قضى صريح العقل بأنّها اتّصفت بالقبليّة، لأجل أنّها حصلت في زمان متقدّم على حصول هذه الحركة المتأخّرة. حتى أنّا لو فرضنا أنّ هذه الحركة المتأخّرة حصلت في ذلك الزمان المتقدِّم، وتلك الحركة المتقدِّمة حصلت في الزمان المتأخّر، لكنّا نقضي على تلك الحركة المتقدِّمة بأنّها متأخّرة. وبالعكس فثبت: أنّ الذي نحكم عليه بكونه متقدّمًا ومتأخّرًا، قد يكون كذلك تبعًا لغيره، وقد يكون كذلك بالذات. ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدّمًا ومتأخّرًا، فإنّه يكون كذلك تبعًا لغيره، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. فلا بدّ من الانتهاء إلى موجود يكون قبلًا لذاته وبعدًا لذاته. وأنّ الذي يكون يمتنع عقلًا أن يصير

بَعْدُ وبالعكس. وذلك هو الزمان. وهذه الحجّة قوية في إثبات أصل الزمان. (شر٢، ١٢١، ١٥)

قبليّة

- إنّ المفهوم من القبليّة لا يعقل أن يكون صفة ثبوتيّة ويدلّ عليه وجوه. أحدها أنّكم سلّمتم أنّ كل مُحْدَث كان عدمه قبل وجوده، فقد جعلتم القبليّة صفة للعدم، وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة، فالقبليّة صفة غير موجودة. وثانيها أنّ التقدُّم إضافة لا تعقل إلّا بالإضافة إلى التأخّر، والمضافان يوجدان معًا، فلو كان التقدُّم صفة موجودة لاستحال وجودها إلّا مع وجود التأخُّر، وإذا كان حصول التقدُّم والتأخُّر معًا، لزم أن يكون حصول المتقدِّم والمتأخِّر معًا، ولكن المعيّة تنافي التقدُّم والتأخُّر، فإذًا القول بأنّ القبليّة صفة موجودة يفضي إلى هذا المحال فيكون ذلك محالًا. (أر، ٥٣، ٣)
- إنّ القبليّة والبعديّة ليستا من الأمور الثبوتية. (ش١، ٢٢٢، ٢٧)
- اعلم أن الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران، وقد يكون بعد غيره بالذات، ومثل هذا البُعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد. ثم هذا على قسمين: أحدهما أن تكون القبلية علّة للبعدية كحركة اليد فإنها علّة كحركة الكم، والثاني أن لا تكون كذلك كالواحد فإنه متقدّم على الاثنين وإن لم يكن علّة له. (ش١، ٢٣٠، ٣٨)
- إنّ القبليّة الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لأن الذي وُجد في الزمان المتقدِّم كان يصحّ حصوله في الزمان المتأخّر وبالعكس. (ش١، ٢٣١، ٣٦)
- القبليّة والبعديّة إذا كانتا بحسب العلّية والمعلولية، فحيث لم يكن علّية ولا معلولية لم يكن قبلية ولا بعدية. (ش٢، ٤١، ١٣)
- إنّ هذا الزمان. إمّا أن يكون حادثًا، أو قديمًا. فإن كان حادثًا كان عدمه قبل وجوده، وهذه القبليّة لا تكون بالزمان، لأنّ هذا الكلام إنّما وقع في العدم الذي هو متقدِّم على وجود كل الزمان، وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود فقد حصل معنى القبليّة والتقدُّم من غير حصول الزمان، فعلمنا أنّ حصول القبليّة والتقدُّم، لا يتوقّف على وجود الزمان. (مطل٥، ١١، ١٩)
- إنّ صريح العقل يحكم بأنّ كل مُحدَث، فإنّه مسبوق بعدمه، وأنّ عدمه سابق على وجوده. وهذا يقتضي كون القبليّة والسبق والتقدُّم وصفًا للعدم، وما كان وصفًا للعدم، امتنع أن يكون صفة موجودة، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض والنفي الصرف. فثبت: أنّ القبليّة والبعديّة ليست من الصفات الموجودة. (مطل٥، ٤٢، ٨)

قبول

- إنّ الهيولى قابلة للصورة. فإمّا أن يكون كونها قابلة للصورة: عين تلك الذات، أو أمر زائد عليه. والأول باطل. لأن ذات القابل جوهر قائم بالنفس، والقابلية صفة نسبية، فوجب التغاير. وإذا ثبت التغاير. فنقول: هذا القبول لا يجوز أن يكون عدميًا لأنه نقيض اللاقبول، وهو عدم، ونقيض العدم: وجود. فيثبت: أن القبول صفة

موجودة، مغايرة لتلك الذات. (مطل٤، ٣٨٥، ١٢)

قبيح

- القبيح: ما يستحقّ فاعله الذمّ بفعله. (ك، ٢٣، ١)
- الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمُخْبَر عنه. والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المُخْبَر عنه، ومن المعلوم أنّ الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر. فإنّ الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام، والكلام عبارة عن اللفظة المؤلّفة من الحروف، المتعاقبة المتوالية. والموجود منها أبدًا، ليس إلّا الحرف الواحد، وعند انقضائه يحصل الحرف الثاني. وعلى هذا الترتيب، حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة، وحينئذٍ تتمّ الكلمة، فعلى هذا: الكلمة لا وجود لها البتّة في شيء من الأحوال والأزمنة وإنّما الموجود منها هو الحرف الواحد، والحرف الواحد ليس، كلامًا واحدًا. إذا ثبت هذا فنقول: الحرف الواحد ليس بخبر ولا بصدق ولا بكذب، فيمتنع أن يوجب كونه حسنًا أو قبيحًا، وأمّا بمجموع الكلمة فلا وجود له البتّة، وما لا وجود له البتّة يمتنع أن يكون علّة لكونه حسنًا، أو لكونه قبيحًا. فيثبت بهذا البرهان: أنّ الكلام يمتنع أن يكون حسنًا أو قبيحًا لكونه صدقًا أو لكونه كذبًا. (مطل٣، ٣٣٥، ٢٢)

قبيلة

- إنّ القبيلة تحتها الشعوب، وتحت الشعوب البُطون وتحت البُطون الأفخاذ، وتحت الأفخاذ الفصائل، وتحت الفصائل الأقارب. (مفا٢٨، ١٣٨، ٩)

قتل

- القتل عبارة عن إبطال الإنسان بعد دخوله في الوجود. ودخوله في الوجود مقدّم على إبطاله وإعدامه بعد وجوده. (مفا٢٠، ١٩٩، ٢٠)
- اعلم أنّ الأصل في القتل هو الحرمة المغلظة، والحلّ إنّما يثبت بسبب عارضي، فلما كان الأمر كذلك لا جرم نهى الله عن القتل مطلقًا بناء على حكم الأصل، ثم استثنى عنه الحالة التي يحصل فيها حلّ القتل وهو عند حصول الأسباب العرضية فقال: ﴿إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣). (مفا٢٠، ١٩٩، ٢٣)
- أمّا القتل فهو عبارة عن إعدام الناس بعد دخولهم في الوجود، فثبت أنّ النهي عن الزنا والنهي عن القتل يرجع حاصله إلى النهي عن إتلاف النفوس. (مفا٢٠، ٢٠٤، ٨)

قَدَر

- القضاء ... هو الحكم الواحد الذي يترتّب عليه سائر التفاصيل والمعلول الأول كذلك. وأما القَدَر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولًا وعرضًا لأنها بالنسبة إلى المعلول الأول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر. (ش٢، ٧٧، ٣٤)
- إنّا بيّنا (الرازي): أنّ القول بالقَدَر لا يتمّ إلّا إذا قيل: إنّ رجحان الفاعليّة على التاركيّة، يحصل لا لمُرجِّح. وعند هذا القول. إمّا أن يكون الإمكان محوجًا إلى مؤثّر، أو لا فيكون كذلك. فإن كان الإمكان محوجًا إلى

المؤثِّر، لزم احتياج كل ممكن إلى المُرجِّح. وعلى هذا، يكون رجحان الفاعليّة على التاركيّة، لا بدّ وأن يكون معلّلًا بعلّة موجبة. وحينئذٍ يلزم الجبر. وأمّا إن كان الإمكان غير محوج إلى المرجِّح، فعند ذلك لا خفاء أن يستدلّ بالإمكان على المؤثّر. وحينئذٍ يلزم نفي الصانع بالكليّة. سواء كان موجبًا أو مختارًا. فثبت أن القول الحق: إمّا القول باحتياج جميع الممكنات إلى المؤثِّر، وحينئذٍ يلزم الجبر. أو القول باستغناء جميع الممكنات عن المؤثِّر، وحينئذٍ يلزم نفي المؤثِّرات أصلًا. فأما القول بأن الإمكان محوج إلى المؤثِّر في موضع دون موضع، كما هو قول المعتزلة: فهو قول متناقض باطل. فثبت: أنّه إن لزم على القول بالجبر: إثبات أنّ مؤثِّر العالم موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار، لزم على القول بالقَدَر أن يكون رجحان وجود العالم على عدمه لا لمؤثّر أصلًا - والأول - وإن كان قبيحًا - فلا شكّ أن هذا الأخير أقبح منه، وأفحش بكثير. (مطل٩، ١٥، ٢١)

- لا نُسلِّم أنّ المراد بالقَدَر: الخَلْق، بل لفظ القَدَر، قد يستعمل أيضًا في الكتابة. قال الشاعر:

واعلم: بأنّ ذا الجلال قد قدَّر
في الصحف الأولى، التي كان سطَّر

ويستعمل أيضًا في الحكم. قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (النمل: ٥٧) وفي آية أخرى: ﴿قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (الحجر: ٦٠) أي حكمنا بذلك، فلِمَ قلتم: إنّه ليس المراد من القَدَر المذكور في هذا الخبر، هو الكتابة؟ فإنّه تعالى كتب جميع الكائنات في اللوح المحفوظ، أو نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد منه: الحكم أو العلم. فإنّه تعالى عالم بجميع الجزئيات على التفصيل التام؟ والدليل على صحة هذا التأويل: ما روى أبو هريرة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، قال: "سبق علم الله في خلقه، قبل أن خلقهم. فهم صائرون إلى ما علم الله منهم" فكان هذا الخبر، كالمفسِّر لجميع الأخبار الواردة في باب القَدَر. (مطل٩، ٢١٩، ١٧)

- أمّا حمل القَدَر على الكتابة في اللوح المحفوظ. فجوابه من وجهين: الأول: إنّ هذا باطل. لأنّ المسلمين أجمعوا على أنّ العلم بوجود اللوح المحفوظ، وبأنّ الله تعالى أحدث فيه رقومًا مخصوصة دالّة على أحوال هذا العالم، ليس من شرائط الإيمان، ولا من واجباته. والخبر الذي ذكرناه يدلُّ على أنّ الإيمان بالقَدَر من شرائط صحة الإيمان. وهذا ينتج من الشكل الثاني: أنّه ليس المراد من القَدَر المذكور في هذا الخبر هو الكتابة في اللوح المحفوظ. وأمّا حمل القَدَر على العلم واللسان، فباطل أيضًا. لأنّ ذلك البيان، إمّا أن يكون بيانًا للبشر، وهو مفقود. أو للملائكة، وهو أيضًا باطل. لأنّ العلم بأنّ الله بيّن أحوال أفعال العباد للملائكة ليس من واجبات الإيمان. وإيمان بالقَدَر من واجبات الإيمان بحكم دلالة هذا الخبر. وذلك يدلُّ على أنّه ليس المراد من هذا القَدَر هو البيان. وأمّا حمل القَدَر على العلم، فضعيف. لأنّه إن حُمِل على أيّ علم كان، فهو باطل. بدليل: أنّ من علم ذات الله وصفاته. لا يقال: إنّه قدّر ذات الله وصفاته، وإنْ حُمِل على العلم المقتضي إيقاع

الفعل على وجه خاص، فهذا يقتضي أن لا يحصل القَدَر إلّا مع التخليق والتكوين. وإنْ حُمِل على علم الله بكيفية أفعال العباد، فالجبر أيضًا لازم. لما ثبت: أن خلاف معلوم الله: محال الوقوع. وأما قوله: "الإيمان بالقَدَر، محمول على أنّ خالق اللذّات والآلام، هو الله" قلنا: هذا ضعيف. لأنّ قولنا: لا إله إلّا الله، تصريح بنفي الإلّهين. وذلك يدلّ على أنّ خالق المنافع والمضار، هو الله. فلمّا أوجب بعده الإيمان بالقَدَر، وجب أن يكون المراد من القَدَر شيئًا آخر، سوى ذلك. وما ذاك إلّا الإيمان بأن الطاعات والشرور كلها من الله. وأما قوله: "المراد من ذلك: إثبات أنّ القدر من العبد" قلنا: هذا مدفوع بما أنّه جاء في بعض الروايات: "وأن تؤمن بأن القَدَر خيره وشرّه من الله". وأما قوله: "مذهب علي بن أبي طالب، نفي الجبر، والراوي إذا خالف روايته دلّ على ضعف في الرواية" قلنا: لا نسلّم أنّ مذهب "علي" ما ذكرتم. وسيأتي تقريره، إن شاء الله تعالى. (مطل٩، ٢٢١، ٢١)

- تقول (الرازي): ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه تدركه العقول البشريّة نقول بقضاء، وما يكون على وجه يقع لعقل قاصر أن يقول لمَ كان ولماذا لم يكن على خلافه نقول بقَدَر. (مفا٢٥، ٢١٣، ٢٥)

- ما معنى القدَر؟ قلنا فيه وجوه: أحدها المقدار كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) وعلى هذا فكل شيء مقدّر في ذاته وفي صفاته، أمّا المقدّر في الذّات فالجسم، وذلك ظاهر فيه، وكذلك القائم بالجسم من المحسوسات كالبياض والسّواد، وأمّا الجوهر الفرد ما لا مقدار له، والقائم بالجوهر ما لا مقدار له بمعنى الامتداد كالعِلم والجهل وغيرهما، فنقول ههنا مقادير لا بمعنى الامتداد، أمّا الجواهر الفرد فإنّ الإثنين منه أصغر من الثلاثة، ولولا أنّ حجمًا يزداد به الامتداد، وإلّا لما حصل دون الامتداد فيه، وأمّا القائم بالجوهر فله نهاية وبداية، فمقدار العلوم الحادثة والقُدَر المخلوقة متناهية، وأمّا الصفة فلأنّ لكل شيء ابتدئ زمانًا فله مقدار في البقاء لكون كل شيء حادثًا، فإن قيل الله تعالى وصِفَ به، ولا مقدار له ولا ابتداء لوجوده، نقول المتكلّم إذا كان موصوفًا بصفة أو مسمّى بإسم، ثم ذكر الأشياء المسمّاة بذلك الإسم أو الأشياء الموصوفة بتلك الصفة، وأسند فعلًا من أفعاله إليه يخرج هو عنه، كما يقول القائل: رأيت جميع من في هذا البيت فرأيتهم كلهم أكرمني، ويقول ما في البيت أحد إلّا وضربني أو ضربته يخرج هو عنه لا لعدم كونه مقتضى الإسم، بل بما في التركيب من الدليل على خروجه عن الإرادة، فكذلك قوله: ﴿خَلَقْنَٰهُ﴾ (القمر: ٤٩) و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢) يخرج عنه لا بطريق التخصيص، بل بطريق الحقيقة إذا قلنا إنّ التركيب وضعي، فإن هذا التركيب لم يوضع حينئذٍ إلّا لغير المتكلّم. ثانيها القدَر التقدير، قال الله تعالى ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣) وقال الشاعر:

وقد قدّر الرحمن ما هو قادر

أي قدّر ما هو مقدّر، وعلى هذا فالمعنى أنّ الله

تعالى لم يخلق شيئًا من غير تقدير، كما يرمي الرامي السهم فيقع في موضع لم يكن قد قدّره، بل خلق الله كما قدّر؛ بخلاف قول الفلاسفة إنّه فاعل لذاته والاختلاف للقوابل، فالذي جاء قصيرًا أو صغيرًا فلإستعداد مادته، والذي جاء طويلًا أو كبيرًا فلإستعداد آخر، فقال تعالى: ﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) منا، فالصغير جاز أن يكون كبيرًا، والكبير جاز خلقه صغيرًا. ثالثها بقدَر هو ما يقال مع القضاء، يقال بقضاء الله وقدَره، وقالت الفلاسفة في القَدَر الذي مع القضاء: إنَّ ما يقصد إليه فقضاء وما يلزمه فقدَر، فيقولون خلق النار حارّة بقضاء وهو مقضي به لأنّها ينبغي أن تكون كذلك، لكن من لوازمها أنّها إذا تعلّقت بقطن عجوز أو وقعت في قصب صعلوك تخرقه، فهو بقدَر لا بقضاء، وهو كلام فاسد، بل القضاء ما في العلم والقدَر ما في الإرادة فقوله: ﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) أي بقدَره مع إرادته، لا على ما يقولون إنه موجب ردًّا على المشركين. (مفا٢٩، ٧٣، ٥)

- الإرادة قدَر، والقول قضاء. (مفا٢٩، ٧٤، ٥)

- القَدَر مصدر قَدَرتُ أقدر قدرًا، والمراد به ما يمضيه الله من الأمور، قال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والقَدْر، والقَدَر واحد إلّا أنّه بالتسكين مصدر وبالفتح إسم. (مفا٣٢، ٢٨، ٨)

قَدَر محض

- قال ابن عباس: إنّ المراد بالعَدل هو قول لا إله إلّا الله، وتحقيق القول فيه أنّ نفي الإله تعطيل محض وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه وهما مذمومان، والعدل هو إثبات الإله الواحد وهو قول لا إله إلّا الله، وثانيها: أنّ القول بأنّ الإله ليس بموجود ولا شيء تعطيل محض، والقول بأنّه جسمٌ وجوهر ومركّب من الأعضاء، ومختصّ بالمكان تشبيه محض، والعدل إثبات إله موجود متحقّق بشرط أن يكون منزّهًا عن الجسميّة والجوهريّة والأعضاء والأجزاء والمكان، وثالثها: أنّ القول بأنّ الإله غير موصوف بالصفات من العِلم والقُدرة تعطيل محض، والقول بأنّ صفاته حادثة متغيّرة تشبيه محض. والعَدل هو إثبات أنّ الإله عالِم قادر حيّ مع الإعتراف بأنّ صفاته ليست حادثة ولا متغيّرة، ورابعها: أنّ القول بأنّ العبد ليس له قدرة ولا اختيار جبر محض، والقول بأن العبد مستقلّ بأفعاله قَدَر محض وهما مذمومان، والعَدل أن يقال: إنّ العبد يفعل الفِعل لكن بواسطة قدرة وداعية يخلقهما الله تعالى فيه، وخامسها: القول بأنَّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ١٣)

قدرة

- إنّ قولنا المقدورات أقلّ من المعلومات هو أنّ العلم يتعلّق بالواجب والممتنع والجائز، والقدرة لا تعلّق لها بالجائزات. (أر، ١٤٤، ٥)

- إنّ خاصيّة القدرة الإيجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السويّة. (أر، ١٤٧، ١٣)

- إنّ المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين، فإذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران، سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالإرادة، وسمّينا مفهوم مبدأ الإيجاد بالقدرة. (أر، ١٤٩، ٢٤)

- لا نزاع في أنّ القدرة التي في الشاهد لا تصلح لخلق الأجسام، ولا نزاع في أنّه لا بدّ من تعليل هذا الحكم، لكن لِمَ لا يجوز تعليل هذا الحكم بخصوصيّة ماهيّة كل واحدة من تلك القُدَر، أقصى ما في الباب أنّه يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، إلّا أن هذا عندكم (المعتزلة) غير ممتنع، وهذا هو الحق لما بيّنا أنّ الأشياء المختلفة في الماهيّة لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم، سلّمنا أنّه لا بدّ من تعليل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينهما ولا مشترك بينها ألا كونها قُدَرًا، ولِمَ لا يجوز أن يقال هذه القُدَر مشتركة في وصف لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها، إلّا أنّ ذلك الوصف لا تندرج فيه القدرة القديمة ويندرج فيه جميع هذه القُدَر الحادثة. (أر، ١٦٧، ١١)

- أمّا صفة القدرة فكل ما ذكر الله تعالى في القرآن من الثمرات المختلفة، والحيوانات المختلفة، مع استواء تأثير الطبائع والأفلاك، فإنّه يدلّ على صفة القدرة. (أسر، ٣٤، ١٠)

- إنّ القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكّنًا من الإيجاد والتكوين ونقل الشيء من العدم إلى الوجود. (أس، ١٥٦، ٤)

- لا شكّ أنّ القدرة هي الصفة المؤثِّرة في حصول الأثر. (شر٣، ١٢١، ١٨)

- إنّ الأسماء المشتقّة دالّة على الصفات والصفات لا تُعرف إلّا بالإضافة إلى المخلوقات، فالقدرة هي الصفة التي باعتبارها يصحّ الإيجاد، والعلم هو الصفة التي باعتباره يصحّ الإحكام والإتقان في الأفعال. فهذه الأسماء المشتقّة لا يمكن معرفتها إلّا مع معرفة المخلوقات، وبقدر ما يصير العقل مشغولًا بمعرفة الغير يصير محرومًا عن الاستغراق في معرفة الحق، وأمّا لفظ هو فإنّه لفظ يدلّ عليه من حيث هو هو، ولا حاجة في معرفته إلى الالتفات إلى اعتبار حال غيره، فلفظ هو يوصلك إلى الحق، ويقطعك عمّا سواه، وسائر الأسماء المشتقّة ليس كذلك فكان لفظ هو أشرف. (لو، ١١٠، ١٢)

- إنّه تعالى يملك الأشياء قبل وجودها بمعنى أنه قادر على إخراجها من العدم إلى الوجود، ويملكها حال حدوثها، وذلك لأنّ عندنا القدرة إنّما تؤثّر في إحداث الشيء حال حدوثه لا قبل تلك الحالة، ثمّ ذلك الذي حدث إن كان قابلًا للبقاء فهو تعالى مالك لها، بمعنى أنّه قادر على إبقائها، أمّا عند من يقول بأنّ الباقي باق بالبقاء؛ فإبقاؤها إنّما يكون بخلق البقاء فيها، وعند من يقول الإعدام بالقدرة جائز، فإبقاؤها إنّما يكون بأن لا يعدمها، وأمّا إن كان ذلك الذي حدث غير قابل للبقاء فهو تعالى مالك لها بمعنى أنّه قادر على إعادتها بعد عدمها.

فثبت من هذا أن كل ما سوى الله تعالى من الجائزات والممكنات فهو مملوك لله تعالى سواء كان معدومًا أو موجودًا. (لو، ١٨٥، ١٠)

- إنّ للقوة بهذا المعنى (الموجود للحيوان) مبدأ ولازمًا. أمّا المبدأ فهو القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ. وضدّ ذلك هو العجز. وأمّا اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة، وذلك لأنّ الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الإنفعال يصدّه عن تمام فعله فلا جرم صار اللاإنفعال دليلًا على الشدّة. (مب١، ٣٧٩، ١٠)

- أمّا القوة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة فكأنّها أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثّرة. (مب١، ٣٨٠، ١٤)

- إنّ القدرة عَرَض فلا تكون باقية، فلو تقدّمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرًا على الفعل، لأنّ حال وجود القدرة ليس إلّا عدم الفعل، والعدم المستمرّ يستحيل أن يكون مقدورًا وحال حصول الفعل لا قدرة. (مح، ٨٢، ٤)

- القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود. لأنّ ذلك له لذاته، وما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلّا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب. (مح، ١٣٩، ١٥)

- إنّ القدرة مؤثّرة في المقدور، فلم يلزم أن يكون المقدور مقدورًا في نفسه قبل ذلك التأثير. (مطل٢، ٧٨، ٢٣)

- المؤثّر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي. والدليل عليه: أنّ القدرة وحدها غير صالحة للتأثير - على ما سيجيء بيانه، عند تقرير أنّه عند عدم الداعي يمتنع الفعل - ومعلوم أيضًا: أنّ الداعي وحده غير صالح للتأثير. وأمّا عند اجتماعهما، فإنّه يحصل الأثر. فعلمنا أنّ المؤثّر هو المجموع. فإن قالوا: قولكم القدرة وحدها غير صالحة للتأثير، قول باطل لأنّ القدرة عبارة عمّا يكون له صلاحية التأثير، فقولكم: القدرة وحدها غير صالحة للتأثير قول بأنّ القدرة ليست مؤثّرة. وهذا متناقض والجواب: إنّا نعني بالقدرة كون الأعضاء بحالة متى انضمّ الداعي إليها حصل الفعل. وإذا كان المراد بالقدرة ذلك. فقد زال السؤال. فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المؤثّر هو القدرة إلّا أنّ انضمام الداعي إليها شرط لصدور ذلك الأثر عن القدرة؟ والفرق بين أجزاء العلّة وبين ما يكون شرطًا لتأثير العلّة في المعلول: معلوم. والجواب: إنّا لا نعني بالمصدر والمؤثّر إلّا مجموع الأمور التي لا بدّ من حصولها حتى تصير مصدرًا لذلك الأثر. وعلى هذا التقدير فلا فرق عندنا في القيود الوجوديّة بين أن يقال: إنّها أجزاء العلّة وبين أن يقال إنّها شرائط لصدور الأثر عن العلّة. (مطل٣، ١٠، ٢١)

- إنّ القادر هو الذي يمكنه الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود، والقدرة على الشيء مشروطة بإمكان وجود ذلك المقدور في نفسه. (مطل٤، ١٠٤، ١٣)

- القدرة وسلامة الأعضاء: فلا بدّ منها في حصول الفعل الاختياري. فإنّ الحسّ يشهد بأنّ المريض، والزمِنَ العاجز، لا يمكنه لا

الفعل ولا التّرْك الاختياريّ. (مطل٩، ٤٠، ١٦)

- إنّ القدرة إمّا أن تكون قدرة على الفعل حال وجود الفعل أو حال عدمه. والأوّل يقتضي أن يقال: الكافر لا قدرة له على الإيمان. مع أنّه مأمور بالإيمان. فيكون هذا تكليف بما لا يطاق. والثاني محال. لأنّ قبل الوجود يكون الشيء باقيًا على عدمه الأصلي، والعدم الأصلي لا يكون مقدورًا، فيمتنع أن تكون القدرة، قدرة عليه. ولا يقال: القدرة حال عدم الفعل تقتضي حصول وجود ذلك الفعل في الزمان الثاني. لأنّا نقول: إمّا أن يكون المراد أنّ القدرة تقتضي حصول الوجود في الزمان الثاني قبل حضور الزمان الثاني، أو بعد حضوره. والقسمان باطلان. على ما سبق تقريره. (مطل٩، ٢٦٩، ١٥)

- إنّ القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنّها حاصلة قبل حصول الفعل، إلّا أنّ هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتّة، وإذا انضمّت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سببًا مقتضيًا للفعل المعيّن. ثم أنّ ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأنّ المُؤثّر التام لا يتخلّف عنه الأثر البتّة، فنقول قول من يقول الإستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أنّ ذلك المزاج المُعتدِل سابق، وقول من يقول الإستطاعة مع الفعل صحيح من حيث أنّ عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المُؤثّر التام يجب حصول الفعل معه. (مع، ٦٤، ١٣)

- قال أبو الحسن الأشعريّ: القدرة لا تصلح للضدّين، وعندي إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والتّرْك والعلم به ضروريّ، وإن كان المراد منه أنّ القدرة ما لم تنضمّ إليها الداعية الجازمة المُرجِّحة فإنّها لا تصير مصدرًا لذلك الأثر، وأنّ عند حصول المجموع لا تصلح للضدّين. (مع، ٦٤، ٢٣)

- القُدْرَة عبارة عن الكيفيّة الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء، وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتّة على الفعل، فيستحيل الحكم عليه بأنّه ممنوع، لأنّ إحالة الحكم على المنائع تستدعي حصول المقتضى. (مفا٥، ١٤٦، ٢٥)

- اعلم أنّ قوله: ﴿مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: ٥٤) كلمة جامعة لكل ما يحتاج إليه من الفضائل والمناقب، وذلك لأنّه لا بدّ في كونه مكينًا من القدرة والعِلم. أمّا القدرة فلأنّ بها يحصل المِكْنة. وأمّا العِلم فلأنّ كونه متمكّنًا من أفعال الخير لا يحصل إلّا به إذ لو لم يكن عالمًا بما ينبغي وبما لا ينبغي لا يمكنه تخصيص ما ينبغي. (مفا١٨، ١٥٩، ٢٦)

قدرة الله

- في أثبات أنّ لله تعالى علمًا وقدرة: اعلم إنّا لا ندّعي في هذه المسئلة أزيد من أنّ المفهوم من كونه تعالى عالمًا قادرًا حيًّا ليس نفس المفهوم من ذاته، بل هو أمر مغاير لذاته، فإن كان المعتزلة تساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف. (أر، ١٥٥، ١١)

- إنّ قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلّقها بكل ما يصحّ أن يكون مقدورًا، وإلّا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المُخصِّص، لكن المصحّح للمقدوريّة وهو الإمكان. فهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدور الله تعالى. (أس، ١٥٦، ٧)

- إنّ المؤثّر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى، مع قدرة العبد. ثم ههنا احتمالان: أحدهما: أن يقال: إنّ قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير وقدرة العبد أيضًا مستقلّة بالتأثير إلّا أنّ اجتماع المؤثّرين المستقلّين على الأثر الواحد: جائز. والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة. ويقال إنّ هذا القول هو مذهب الأستاذ "أبي إسحق" إلا أنّه يحكى عنه أنّه قال "قدرة العبد تؤثّر بمعنى". (مطل٩، ١٠، ١٥)

- أمّا في القدرة: فهو (الله) أعلى القادرين وأرفعهم، لأنّه في وجوده وجميع كمالات وجوده غنيٌّ عن كل ما سواه، وكل ما سواه فإنّه محتاج في وجوده وفي جميع كمالات وجوده إليه. (مفا٢٧، ٤٣، ٢٠)

قدرة العبد

- زعم أبو الحسن الأشعري أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلًا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى. (مح، ١٤٦، ٢)

- زعم القاضي أنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد. (مح، ١٤٦، ٤)

- قال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثّر في وجود الفعل البتّة، لم تؤثّر أيضًا في شيء من صفات ذلك الفعل وقال القاضي (الباقلاني): "قدرة العبد وإن لم تؤثّر في وجود ذلك الفعل، إلّا أنّها أثّرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسمّاة بالكَسْب" قال: "وذلك لأنّ الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركا في كون كل منهما حركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية. وما به المشاركة غير ما به الممايزة. فثبت: أنّ كونها حركة غير، وكونها طاعة أو معصية فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى. أمّا كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد". (مطل٩، ١٠، ٢)

- إنّ المؤثّر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى، مع قدرة العبد. ثم ههنا احتمالان: أحدهما: أن يقال: إنّ قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير وقدرة العبد أيضًا مستقلّة بالتأثير إلّا أنّ اجتماع المؤثّرين المستقلّين على الأثر الواحد: جائز. والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة. ويقال إنّ هذا القول هو مذهب الأستاذ "أبي إسحق" إلا أنّه يحكى عنه أنّه قال "قدرة العبد تؤثّر بمعنى". (مطل٩، ١٠، ١٥)

- إنّ حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب. وذلك لأنّ القادر من حيث إنّه قادر يمكنه الفعل بدلًا عن التَرْك، وبالعكس. ومع حصول هذا الاستواء، يمتنع

رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود. وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع. وهذا القول هو المختار عندنا (الرازي). ثم القائلون بهذا القول. إمّا أن يقولوا: المؤثّر في دخول الفعل في الوجود: مجموع القدرة مع الداعي، وإمّا أن يقولوا: ليس المؤثّر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة والداعي. (مطل٩، ١١، ٥)

- إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة. (مطل٩، ١٢، ٤)

قَدَريّة

- إن قلنا القَدَريّة سمّوا بهذا الإسم لنفيهم قُدرة الله تعالى، فالذي يقول لا قدرة لله على تحريك العبد بحركة هي الصلاة وحركة هي الزنا مع أنّ ذلك أمر ممكن لا يبعد دخوله فيهم، وأمّا الذي يقول بأنّ الله قادر غير أنّه لم يجبره وتركه مع داعية العبد كالوالد الذي يجرب الصبي في حمل شيء تركه معه لا لعجزِ الوالد للإبتلاء والامتحان، لا كالمفلوج الذي لا قوة له إذا قال لغيره احمل هذا فلا يدخل فيهم ظاهرًا وإن كان مخطئًا، وإن قلنا أنّ القَدَرية سمّوا بهذا الإسم لإثباتهم القُدرة على الحوادث لغير الله من الكواكب، والجبريّ الذي قال هو الحائط الساقط الذي لا يجوز تكليفه بشيء لصدور الفعل من غيره وهم أهل الإباحة، فلا شكّ في دخوله في القَدَريّة فإنه يكفر بنفيه التكليف. وأما الذي يقول خلق الله تعالى فينا الأفعال وقدّرها وكلّفنا، و﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣) فما هو منهم. (مفا٢٩، ٧٠، ١٦)

قِدَم

- إنّا (الرازي) لا نُسلِّم أنّ القدم مفهوم ثبوتيّ - قوله القدم عبارة عن نفي العدم السابق - قلنا لا نُسلِّم بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسبوقًا بذلك العدم وكونه مسبوقًا بالعدم أمر وجوديّ. (أر، ١٦٤، ١٠)

- من الناس من قال القِدَم عبارة عن عدم نفي الحدوث، والحدوث ليس عبارة عن العدم السابق، بل عن كونه مسبوقًا بذلك العدم، وهذه المسبوقيّة كيفيّة من كيفيّات ذلك الوجود. (لو، ٤٦، ١٢)

- اعلم أنّه تعالى واجب الوجود لذاته أي غير قابل للعدم بوجه من الوجوه. فكل ما كان كذلك كان ذاتيّ الوجود في الأزل والأبد، فدوامه في الأزل هو القدم، ودوامه في الأبد هو البقاء. (لو، ٣٥٠، ١٨)

- واجب الوجود لذاته: ومعناه الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه. واعلم أنّ القدم غير الوجوب، فالقدم هو الدوام من الأزل إلى الأبد، وأمّا الوجوب فهو نفي قابلية العدم، واعلم أنّه ليس في الأسماء الواردة في التسعة والتسعين ما يشعر بهذا المعنى، إلّا لفظان. أحدهما: القوي المتين، وذلك لأنّ الذي لا يقبل الأثر من غيره يقال له قوي. والثاني: القيّوم، فإنّه مبالغة في كون الشيء مستقلًا بذاته، وذلك هو كونه واجب الوجود لذاته. (لو، ٣٥٩، ٥)

قِدَم القرآن

- عندهم (المعتزلة) القرآن ليس إلّا ما تركّب عن هذه الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالّة على حدوث هذه الحروف والأصوات. ونحن لا ننازع في ذلك. وإنّما ندّعي قدم القرآن، بمعنى آخر. فكانت كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع. (خل، ٧٠، ١١)

قدّوس

- اعلم أنّ القدّوس مشتقٌّ في اللغة من القُدْس وهو الطهارة، ولهذا يقال البيت المقدس، أي المكان الذي يُتطهّر فيه من الذنوب، وقيل للجنّة: حظيرة القدس، لطهارتها من آفات الدنيا، وقيل لجبريل عليه السلام: روح القدس، لأنّه طاهر عن العيوب في تبليغ الوحي إلى الرسل عليهم السلام. (لو، ١٩٤، ١٠)

- معنى هذا الاسم (القدّوس) كونه تعالى منزّهًا عن النقائص والعيوب. قال الشيخ الغزالي: القدُّوس هو المنزّه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذي يظنّه أكثر الخلق كمالًا، لأنّ الخلق نظروا إلى أنفسهم، وعرفوا صفاتهم، وقسّموها إلى ما هو صفات كمال، وصفات نقصان، فمن جملة صفات كمالهم علمهم وقدرتهم، وسمعهم، وبصرهم، وإرادتهم، وكلامهم، وأمّا صفات نقصانهم فهي أضداد هذه الصفات، ثم كان غايتهم في الثناء على الله أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم من: علم، وقدرة، وسمع، وبصر، وكلام، والله تعالى منزّه عن أوصاف كمالهم، بل كل صفة تُتصوّر للخَلْق فهو مقدَّس عنها. (لو، ١٩٥، ١)

قدير

- القدير. وهو غير وارد في الأسماء التسعة والتسعين إلّا أنّه كثير الورود في القرآن. قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المُلكِ: ١) واعلم أنّه قد يوجد في اللغة العربية أمثلة مختلفة مأخوذة من الأفعال جعلت نعوتًا، وكان المقصود من بعض تلك الأمثلة تأكيد الفعل والمبالغة في الوصف، ومن بعضها كون ذلك الفعل كالصفة اللازمة له، فمن ذلك: بناء فعّال. إذا أراد تكثير الفعل، ولهذا السبب أخذوا أسماء الصنّاع من هذا المثال كقولهم: حدّاد وبنّاء ونجّار وفلّاح وخيّاط ليدلّ ذلك على أن تكون هذه من هؤلاء الفاعلين. ومن ذلك صرفهم لفظ فاعل إلى فعيل مرة، وفعول أخرى، إذا أرادوا أن يجعلوا الصفة المضافة إلى الموصوف كالسجيّة اللازمة والخلقة اللازمة، وذلك مثل صرفهم لفظ قادر إلى قدير، وخابر إلى خبير، وناصر إلى نصير، وصرفهم: صابر إلى صبور، وشاكر إلى شكور، وغافر إلى غفور. والسبب في ذلك: أنّ كل من فعل فعلًا، قلّ ذلك الفعل أو كثر، ضعف فيه أو قوي. فإنّه يجوز أن يشتقّ منه اسم الفاعل، كمن يقول: دخل فهو داخل، وخرج فهو خارج فإذا احتيج إلى تميّز بين الفعل الذي يظهر من الفاعل مرة واحدة، وبين الذي يظهر منه غالبًا، وكذلك إذا احتيج إلى أن يميّز بين الفعل الذي يظهر منه على سبيل التكلّف وبين الذي يظهر منه على سبيل

الخلق والعادة، وجب العدول إلى هذه الأمثلة، ليتميّز بواسطتهما بعض هذه الأقسام عن بعض. (مطل٣، ٢٧٠، ٩)

قديم

- قديم ومعناه أنّه كان موجودًا من الأزل إلى الآن. (أر، ٢١٨، ٢٣)
- القديم: وهو عبارة عن الموجود الذي لا أوّل لوجوده، وقد يراد به الذي طالت مدّة وجوده. (لو، ٣٥٨، ١٦)
- الموجود إمّا أن يكون قديمًا أو حديثًا، أمّا القديم فهو لا أوّل لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمُحدَث ما لوجوده أوّل وهو ما عداه. (مح، ٦٧، ١٠)
- اتّفق المتكلّمون على أنّ القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل، واتّفقت الفلاسفة على أنّه غير ممتنع زمانًا. (مح، ٦٨، ٢)
- القديم. واعلم أنّ القديم هو الذي لا أوّل لوجوده. وقد يراد به: الذي طالت مدة وجوده. (مطل٣، ٢٤٧، ٢١)
- القديم: إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. فإن كان واجبًا لذاته، امتنع عليه العدم. لأنّ المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة للعدم. وما كان كذلك، امتنع العدم عليه. وأمّا إن كان ممكنًا لذاته، فنقول: كل ما كان ممكنًا لذاته، فله مؤثّر. وذلك المؤثّر إمّا أن يكون فاعلًا مختارًا، وإمّا أن يكون موجبًا بالذات. والأول باطل. لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد. والقصد إلى تكوين الشيء حال بقائه محال. بل القصد إلى التكوين: إنّما يمكن إمّا حال عدمه، وإمّا حال حدوثه. وعلى التقديرين، فكل ما يقع بالفاعل المختار، فهو حادث. والقديم ليس بحادث. فامتنع إسناد القديم إلى الفاعل المختار. (مطل٤، ٢٩٧، ١١)
- القديم، واعلم أنّ هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدّة، ولا يفيد نفي الأوليّة. (مفا١، ١٢٧، ٢٦)
- إنّ القديم هو الذي يكون موجودًا في الأزل. (مفا٢٦، ٢٧٥، ٢٩)

قديم أزليّ

- القديم الأزليّ الذي لا يسبقه عدم البتّة، وهذا فيه سؤال وهو أنّ وجود الباري، ووجود العالَم، إمّا أن يكونا معًا أو يكون وجود الباري سابقًا على وجود العالَم، فإن كان الأول لزم إمّا قدم العالم وإمّا حدوث الباري تعالى، وهما محالان، وإن كان الثاني فالبارئ تعالى إن كان متقدّمًا على العالم بمدّة متناهية لزم حدوث الباري، وإن كان بمدّة غير متناهية لم يكن لتلك المدة أول، فحينئذٍ يكون الزمان قديمًا، وذلك محال. والجواب: أنّ تقدُّم الأمس على اليوم ليس بالزمان، وإلّا لزم كون الزمان زمانيًّا، وكما عقلنا تقدّم الأمس على اليوم لا بالزمان فليعقل تقدّم البارئ على العالم لا بالزمان، وقد اندفع هذا السؤال. (لو، ٣٣١، ١٥)

قراءة

- التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الإتباع فكأن التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ. (مفا٨، ١٨٩، ١٠)

قِران

- يقال: قرنتَ الشّيء بالشّيء إذا شددته به ووصلته. والقِران اسمٌ للحبل الذي يُشدّ به شيئان. (مفا١٩، ١٤٧، ٢٠)

قربان

- القربان: اسم لما يتقرّب به إلى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة. (مفا١١، ٢٠٥، ٨)

قرض

- القرض غير الدّيْن، لأنّ القرض أن يقرض الإنسان دراهم، أو دنانير، أو حبًّا، أو تمرًا، أو ما أشبه ذلك، ولا يجوز فيه الأجل والدّيْن يجوز فيه الأجل، ويقال من الدّين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل، ودان يدين إذا أقرض، ودان إذا استقرض. (مفا٧، ١٠٨، ١٠)

قرع

- ولا نعني بالتموّج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينهِ إلى منتهى واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الهواء فإنّه أمر يحدث شيئًا فشيئًا لصدمٍ بعد صدمٍ وسكونٍ بعد سكونٍ، وأمّا سببُ التموّج فأمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف، وهو القلع. (مفا١، ٢٩، ٢٠)

قرينة سمعيّة

- (القرينة) السمعيّةُ - فهي الأدلّةُ الّتي تقتضي تخصيصَ العمومِ - في الأعيانِ، وهو المسمّى بالتخصيصِ، أو في الأزمانِ - وهو النسخُ. (محصل٢، ٣٢، ٤)

قرينة عقليّة

- القرينةُ العقليّةُ - فإنّها تبيّنُ ما يجوزُ أن يرادَ باللّفظِ ممّا لا يجوز. (محصل٢، ٣٢، ٢)

قِسّ

- القس والقسيس إسم لرئيس النصارى، والجمع القسيسون. (مفا١٢، ٦٧، ١٤)

قسر

- إنّ القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة. (مطل٧، ٣٣٧، ١٩)

قسط

- القسط إسم، والإقساط مصدر، يقال: أقسط فلان في الحكم يقسط إقساطًا إذا عدل فهو مقسط. (مفا٧، ١١٦، ١٧)
- القِسط العدل والنصفة. (مفا٩، ١٧١، ٤)
- ذكر في منافع الميزان أن يقوم الناس بالقِسط، والقِسط والإقساط هو الإنصاف وهو أن تعطي قِسط غيرك كما تأخذ قِسط نفسك، والعادل مقسِط. (مفا٢٩، ٢٤٢، ٧)

قصد

- لو كان العبد موجدًا لفعله. لكان إمّا أن يقصد إيجاده فقط، أو يقصد إيجاده في الوقت المُعيّن. والأول باطل. لأنّه لو قصد مطلق الإيجاد من غير أن يقيّد ذلك الإيجاد بوقت مُعيَّن، لم يكن وقوع ذلك الفعل في بعض الأوقات، أولى من وقوعه في الوقت الآخر. فيفضي إلى أن يحصل حدوثه في كل الأوقات، أو إلى أن لا يقع حدوثه في شيء من الأوقات. والكل محال. وأمّا الثاني:

وهو أن يقال: إنّه قصد إلى إيقاع الفعل في الوقت المُعيَّن. فهذا أيضًا باطل. لأنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها، عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة. وكل واحد من تلك الحصولات غير منقسم. فإذا كان لا ماهيّة للحركة إلّا حصولات غير منقسمة، متوالية في أحياز متلاصقة، غير منقسمة، كان القصد إلى إيجاد تلك الحركة: قصدًا إلى إيجاد تلك الحصولات الغير منقسمة في تلك الأحياز الغير منقسمة. والقصد إلى الشيء بدون العلم بماهيّة المقصود إليه: محال. فوجب أن يكون القاصد إلى تكوين الحركة عالمًا بالضرورة بأنّه يحدث ويدخل في الوجود حصولات متعاقبة غير منقسمة في أحياز متلاصقة غير منقسمة، ومعلوم أنّ هذا العلم: مقصود في حق الأكثرين. فثبت: أنّ موجد الحركة ومكوّنها، ليس هو العبد. (مطل٩، ٩٦، ١٢)

- القَصد استقامة الطريق يقال: طريق قصد وقاصد إذا أدّاك إلى مطلوبك. (مفا١٩، ٢٣١، ١٧)

قصص

- التلاوة والقصص واحد في المعنى، فإن كلًّا منهما يرجع معناه إلى شيء يذكر بعضه على إثر بعض. (مفا٨، ٧٣، ٢٠)

- القصص إتباع الخبر بعضه بعضًا وأصله في اللّغة المتابعة. (مفا١٨، ٨٥، ٥)

قضاء

- القضاء صفة الله، ونحن راضون بقضاء الله تعالى أي راضون بصفة الله تعالى، وأمّا الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى بل هو مقضي قضاء الله تعالى، ولم يدلّ الدليل على أنّه واجب الرضاء بكل شيء قضى الله تعالى به. (أر، ٢٤٦، ٤)

- القضاء ... هو الحكم الواحد الذي يترتّب عليه سائر التفاصيل والمعلول الأول كذلك. وأمّا القَدَر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولًا وعرضًا لأنها بالنسبة إلى المعلول الأول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر. (ش٢، ٧٧، ٢٧)

- القضاء: هو الفصل والقطع. ويُراد به الإلزام أيضًا. والقاضي عندنا يظهر ما دلّت الحجّة الشرعيّة على ثبوته، ويلزم الجاحد الانقياد له. ويطلق اسم القضاء على استدراك ما فات في وقته المحدود. (ك، ٦١، ١٢)

- إنّ القضاء يحتمل أن يكون المراد منه: وضع الأسباب التي يلزم من مصادقات بعضها لبعض، تأدّيها بالآخرة إلى هذا الفعل - على ما هو ملهبنا، وقولنا خاصة - ويحتمل أن يكون المراد منه: علم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل، أو حكمه بوقوعه. وعلى جميع التقديرات، فقد بيّنا: أن العبد لا استقلال له بالفعل والتّرْك. (مطل٩، ٢٣٧، ٢٠)

- في محامل لفظ القضاء، في القرآن، قالوا إنّه يستعمل على وجوه. أحدها بمعنى الخلق، قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) يعني خلقهنّ. وثانيها بمعنى الأمر قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وثالثها بمعنى الحُكم، ولهذا يقال للحاكم: القاضي. ورابعًا بمعنى الإخبار، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ

إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) أي أخبرناهم، وهذا يأتي مقرونًا بإلى. وخامسها أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ (الأحقاف: ٢٩) يعني لمّا فَرَغ من ذلك، وقال تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ (هود: ٤٤) يعني فرغ من إهلاك الكفّار وقال: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾ (الحج: ٢٩) بمعنى ليفرغوا منه. (مفا٤، ٢٦، ١٦)

- لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر. قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) وبمعنى الخبر والإعلام. قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) وبمعنى صِفة الفِعل إذا تمّ. قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان. (مفا١٢، ١٥٣، ٧)

- أمّا الأجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين محلّه لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولًا، وهو آجل إذا تأخّر والآجل نقيض العاجل. إذا عرفت هذا فقوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ (الأنعام: ٢) معناه أنّه تعالى خصّص موت كل واحد بوقت معيّن، وذلك التخصيص عبارة عن تعلّق مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت. (مفا١٢، ١٥٣، ١٣)

- تقول العرب: قضى فلان، يريدون مات ومضى، وقال بعضهم: قضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه. وبه يُسمّى القاضي، لأنّه إذا حكم فقد فرغ فقوله: ﴿ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ﴾ (يونس: ٧١) أي أفرغوا من أمركم وامضوا ما في أنفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) أي أعلمناهم إعلامًا قاطعًا، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦)، قال القفّال رحمه الله تعالى ومجاز دخول كلمة إلى في هذا الموضع من قولهم برئت إليك وخرجت إليك من العهد، وفيه معنى الأخبار فكأنه تعالى قال: ثم اقضوا ما يستقرّ رأيكم عليه محكمًا مفروغًا منه. (مفا١٧، ١٣٨، ١٢)

- القضاء في اللّغة عبارة عن قطع الأشياء عن إحكام، ومنه قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢) وقول الشّاعر:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود

(مفا٢٠، ١٥٥، ١٢).

- قوله (تعالى): ﴿وَقَضَيْنَآ﴾ (الإسراء: ٤) أي أعلمناهم وأخبرناهم بذلك وأوحينا إليهم. (مفا٢٠، ١٥٥، ١٥)

- احتجّ أصحابنا بهذه الآية على صحّة قولهم في مسألة القضاء والقَدَر من وجوه: الأول: أنّه تعالى قال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٤) وهذا القضاء أقلّ احتمالاته. الحكم الجَزْم، والخبر الحَتْم، فثبت أنّه تعالى أخبر عنهم أنّهم سيقدمون على الفساد والمعاصي خبرًا جزمًا حتمًا لا يقبل النسخ، لأنّ القضاء معناه الحُكم الجزم على ما شرحناه. (مفا٢٠، ١٥٦، ٢٣)

- القضاء معناه الحُكْم الجزم البتّ الذي لا يقبل النسخ. والدليل عليه أنّ الواحد منّا إذا

أمر غيره بشيء فإنّه لا يقال إنّه قضى عليه، أمّا إذا أمره أمرًا جزمًا وحكمَ عليه بذلك الحكم على سبيل البتّ والقَطْع، فههنا يقال: قضى عليه، ولفظ القضاء في أصل اللّغة يرجع إلى إتمام الشيء. (مفا٢٠، ١٨٣، ٢٤)

- نقول (الرازي): ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه تدركه العقول البشريّة نقول بقضاء، وما يكون على وجه يقع لعقل قاصر أن يقول لمَ كان ولماذا لم يكن على خلافه نقول بقَدَر. (مفا٢٥، ٢١٣، ٢٤)
- الإرادة قدَر، والقول قضاء. (مفا٢٩، ٧٤، ٥)

قضاء الله

- إنّا نقول (الرازي) لمّا كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل، وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى، وهذا مما لا سبيل إلى دفعه. (مع، ٦٣، ١٢)

قضاء وقدر

- كون العبد صانعًا فاعلًا، قادرًا على الفعل والتّرْك، والخير والشر. ويبالغ فيه، فإنّه إن ألقى إليهم الخير المحض تركوه، ولم يلتفتوا إليه. ويبيِّن لهم (النبي) أيضًا: أنّه وإن كان الأمر كذلك، إلّا أنّ الكل بقضاء الله - تعالى - وقدره، فلا يعزب عن علمه وحكمه: مثقال ذرّة في السموات والأرض. (مطل٨، ١١٧، ٨)
- مجموع القدرة مع الداعي مؤثّر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى، ولكون هذا المجموع مستلزمًا لحصول الفعل، صحّتْ هذه الإضافات والإسنادات. ولكون ذلك المجموع، موجبًا لوقوع هذه الأفعال، صحّ أنّ الكل بقضاء الله وبقدره، وبهذا الطريق يزول التناقض بين الدلائل العقلية وبين هذه الدلائل القرآنية. (مطل٩، ٣٠١، ٣)
- المختار عندنا أنّ عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلًا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقَدَرِه. والدليل عليه أنّ القدرة الصالحة للفعل إمّا أن تكون صالحة للتّرْك أو لا تكون، فإن لم تصلح للتّرْك كان خالق تلك القدرة خالقًا لصفة موجبة لذلك الفعل، ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلّا هذا. وأمّا إن كانت القدرة صالحة للفعل وللترك، فإمّا أن يتوقّف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجِّح أو لا يتوقّف، فإن توقّف على مرجِّح، فذلك المرجِّح إمّا أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا بمُؤثِّر. فإن كان الأوّل فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل، وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب، وإنْ كان من العبد عاد التقسيم الأول، ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى، ولزم التسلسل. وأمّا إن حدثت تلك الداعية لا بمُحدِث أو نقول إنّه ترجّح أحد الجانبين على الآخر لا لمُرجِّح أصلًا، كان هذا قولًا باستغناء المُحدَث عن المُحدِث استغناء المُمكن عن المُؤثِّر، وذلك يوجب نفي الصانع. (مع، ٦١، ٧)
- إذا قلنا بأنّ المُؤثِّر في الفعل مجموع القدرة والداعي، مع أنّ هذا المجموع حصل بخلق

الله تعالى، فقد قلنا بأنّ الكل بقضاء الله تعالى وقَدَره فهذا هو المختار. (مع، ٦٢، ١٤)

- أيضًا فلأنّ جميع الممكنات منتهية في سلسلة القضاء والقَدَر إلى واجب الوجود، والمنتهي انتهاء واجبًا يكون واجب الوجود، وإذا كان واجب الوجود فلا فائدة في الحزن والأسف، وهذا هو سرُّ قوله عليه السلام "من عرف سرّ الله في القدَر هانت عليه المصائب". (مفا٢١، ٢٠٠، ٢٢)

- دلّت الدلائل اليقينيّة على أنّ كل ما دخل في الوجود من أنواع الخير والشرّ والسعادة والشقاوة فبقضاء الله وقدره، والجمع بين هذين الأصلين في غاية الصعوبة، فعند هذا قالت الحكماء: الخير مُراد مراضي، والشرّ مراد مكروه، والخير مقضي به بالذات والشرّ مقضي به بالعَرَض، وفيه غور عظيم. (مفا٢٧، ٣٦، ٢٣)

قضايا حمليّة

- مثال (القضيّة) الشخصيّة الموجبة: قولنا: زيد كاتب. ومثال (القضيّة) الشخصيّة السالبة: قولنا: زيد ليس بكاتب. ومثال (القضيّة) المهملة الموجبة: قولنا: الإنسان كاتب. ومثال (القضيّة) المهملة السالبة: قولنا: الإنسان ليس بكاتب. ومثال (القضيّة) الكلّية الموجبة: قولنا: كل إنسان كاتب. ومثال (القضيّة) الكلّية السالبة: لا شيء من الإنسان بكاتب. ومثال (القضيّة) الجزئيّة الموجبة: قولنا بعض الناس كاتب. ومثال (القضيّة) الجزئيّة السالبة: قولنا: ليس كل الناس بكاتب، أو قولنا: بعض الناس ليس بكاتب، أو قولنا: ليس بعض الناس بكاتب. فهذا هو الإشارة إلى حصر القضايا الحمليّة في هذه الثمانية. (شرا، ١٢٤، ١٥)

قضايا شرطيّة

- (القضايا) الشرطيات أيضًا قد يوجد فيها إهمال وحصر، مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (ل، ١١، ١)

قضم

- قد يتّفق في بعض الألفاظ كونه مناسبًا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم، لأنّ هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضًا وضعوا لفظ "الخضْم" لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء، ولفظ "القضْم" لأكل اليابس نحو قضمتِ الدابة شعيرها، لأنّ حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب، وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس. (مفا١، ٢٢، ١٧)

قضيّة

- إنّ القضيّة لا تكون قضيّة إلّا إذا ثبت محمولها إلى موضوعها، إمّا بالإيجاب أو بالسلب. وهذا القدر لا بدّ منه لتصير القضية قضيّة. فأمّا بيان كيفيّة ذلك الثبوت والسلب، أعني بيان أنّ ذلك الثبوت ضروريّ أو ممكن أو دائم أو مؤقّت، فذلك مما لا حاجة في كون القضيّة قضيّة إلى ذكرها. (شرا، ١٣٥، ٢٧)

- القضيّة لا بدّ لها من جزءين. وهما الموضوع والمحمول. كقولنا: زيد قائم. ومثل هذه القضيّة تسمّى ثنائيّة. فإن صرّح فيها باللفظة

الدالّة على الارتباط، كقولنا: زيد هو قائم سمّيت ثلاثيّة. فإن ذكر ذلك لفظة دالّة على كيفيّة ذلك الارتباط وهو المسمّى بالجهة، سمّيت رباعيّة. كقولنا: زيد يجب أن يكون حيوانًا. (شرا، ١٤٤، ١١)

- القضيّة لا تكون قضيّة إلّا إذا أسندنا محمولها إلى موضوعها بالإيجاب أو السلب (ل، ١٣، ٧)

قضيّة أوّلية

- أمّا المستفادة من العقل المحض فهي الأوليّات، وذلك لأنّ كل قضيّة فلها موضوع ولها محمول. وكل قضيّة يكون مجرّد تصوّر موضوعها وتصوّر محمولها، كافيًا في جزم الذهن بإسناد ذلك المحمول إلى ذلك الموضوع أو سلبه عنه، فتلك القضية هي المسمّاة بالأوليّة، وإنّما سمّيناها بهذا الاسم لأنّ العقل يحمل ذلك المحمول ابتداءً وأولًا على ذلك الموضوع، من غير توسّط شيء آخر، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول. (شرا، ١٩٨، ٦)

قضيّة بديهيّة

- إنّ القضيّة البديهيّة هي التي يكون مجرّد تصوّر موضوعها، ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر، إمّا بالنفي أو الإثبات. (مطل١، ٨١، ٧)

قضيّة ثلاثيّة

- القضيّة لا بدّ لها من جزءين، وهما الموضوع والمحمول. كقولنا: زيد قائم. ومثل هذه القضيّة تسمّى ثنائيّة. فإن صرّح فيها باللفظة الدالّة على الارتباط، كقولنا: زيد هو قائم سمّيت ثلاثيّة. فإن ذكر ذلك لفظة دالّة على كيفيّة ذلك الارتباط وهو المسمّى بالجهة، سمّيت رباعيّة. كقولنا: زيد يجب أن يكون حيوانًا. (شرا، ١٤٤، ١٤)

قضيّة ثنائيّة

- القضيّة لا بدّ لها من جزءين، وهما الموضوع والمحمول. كقولنا: زيد قائم. ومثل هذه القضيّة تسمّى ثنائيّة. فإن صرّح فيها باللفظة الدالّة على الارتباط، كقولنا: زيد هو قائم سمّيت ثلاثيّة. فإن ذكر ذلك لفظة دالّة على كيفيّة ذلك الارتباط وهو المسمّى بالجهة، سمّيت رباعيّة. كقولنا: زيد يجب أن يكون حيوانًا. (شرا، ١٤٤، ١٢)

قضيّة جزئيّة

- المسألة الثالثة: (القضيّة) المهملة في قوّة (القضيّة) الجزئية. فإذا قلت: الإنسان ضاحك. فهذا الكلام لا يصدق إلّا إذا كان إنسان واحد موصوفًا بالضحك في وقت من الأوقات. لأنّ السلب العام الدائم ينافي أصل الإيجاب، ولا يتوقّف صدقه على كون الكل موصوفًا بذلك. فلا جرم أخذوا الضروريّ وطرحوا ما لا ضرورة فيه. فقالوا: المهمل في قوة الجزئيّ. (شرا، ١٢٦، ١٦)

قضيّة جزئيّة سالبة

- مثال (القضيّة) الجزئية السالبة: قولنا ليس كل الناس بكاتب، أو قولنا: بعض الناس ليس بكاتب، أو قولنا: ليس بعض الناس بكاتب. (شرا، ١٢٤، ١٣)

قضيّة جزئيّة موجبة

- مثال (القضيّة) الجزئية الموجبة: قولنا بعض الناس كاتب. (شرا، ١٢٤، ١٢)

قضيّة حمليّة

- إنّه ليس كل قضيّة حكم فيها بتكافؤ قضيّتين في العناد هي منفصلة. ألا ترى أنّا نقول: كون العدد زوجًا ينافي كون العدد فردًا. فهذه قضيّة حمليّة، مع أنّا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ. وأيضًا إذا قلنا: ليس البتّة إذا كان العدد فردًا كان منقسمًا بمتساويين. أو قلنا: كلّما كان العدد فردًا، فهو غير منقسم بمتساويين. فقد حكمنا فيه بالتكافؤ، مع أنّها ليست شرطيّة منفصلة بل متّصلة. (شرا، ١٢٣، ٤)

قضيّة دائمة

- إن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام ذات الموضوع، فهذه القضيّة هي الدائمة. وإن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع، فهذه القضية هي العرفيّة العامة. وقد تسمّى أيضًا بالمطلقة المنعكسة، سبب أن السالبة الكلّية إذا كانت مطلقة عامّة لم تنعكس، أمّا إذا كانت في هذا الباب فإنّها تنعكس. وإن ذكرنا أنّ المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع، فهي العرفية الخاصّة. (شرا، ١٣٧، ١)

- (القضيّة) الدائمة، نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم، والموافق اللادائم. (شرا، ١٥٥، ١٢)

قضيّة رباعيّة

- القضيّة لا بدّ لها من جزءين، وهما الموضوع والمحمول. كقولنا: زيد قائم. ومثل هذه القضيّة تسمّى ثنائيّة. فإن صرّح فيها باللفظة الدالّة على الارتباط، كقولنا: زيد هو قائم سمّيت ثلاثيّة. فإن ذكر ذلك لفظة دالّة على كيفيّة ذلك الارتباط وهو المسمّى بالجهة، سمّيت رباعيّة. كقولنا: زيد يجب أن يكون حيوانًا. (شرا، ١٤٤، ١٥)

قضيّة سالبة

- إنّه ليس كل قضيّة ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة، بل نقول: القضيّة أمّا أن تكون ثلاثيّة أو ثنائيّة. فإن كانت ثلاثيّة، يُنْظر. فإن كان حرف الربط متقدّمًا على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة. كقولنا زيد هو ليس ببصير. وذلك لأنّ الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفًا بذلك السلب. وأمّا إن كان حرف الربط متأخّرًا عن حرف السلب، كانت القضية سالبة. كقولنا: زيد ليس هو ببصير. وذلك لأنّ حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله. (شرا، ١٢٦، ٦)

- أمّا إن كانت القضية ثنائيّة، لم تتميّز (القضيّة) السالبة البسيطة عن (القضيّة) الموجبة المعدولة إلّا بإحدى طريقتين: أمّا بالنسبة أو بتخصيص بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول. (شرا، ١٢٦، ١٣)

- إذا قلت: زيد ليس بصيرًا، فإن قدّمت الرابطة على السلب حتى قلت زيد هو ليس بصيرًا كانت القضية موجبة، لأنّ لفظ هو دل على إتصاف ذات الموضوع بذلك السلب، وإن أخّرت حتى قلت زيد ليس هو بصيرًا كانت

القضية سالبة، لأنّ حرف السلب رفع تلك الرابطة وأعدمها هذا إذا صرّحت بالرابطة (ل، ١١، ١٥)

قضيّة سالبة جزئيّة

- إنّ (القضيّة) السالبة الجزئيّة يعبّر عنها بثلاث عبارات. فالعبارة الأولى: قولنا: بعض الناس ليس بكاتب. وهذا شبه الموجبة المعدولة، لأنّ بعض الناس، موضوع، وقولنا: ليس بكاتب هو المحمول. وعلى هذا التقدير تكون القضيّة موجبة معدولة. والعبارة الثانية: قولنا: ليس بعض الناس بكاتب. وهذا صريح في السلب الجزئي. والعبارة الثالثة: قولنا: ليس كل الناس بكاتب. والمفهوم الأول من هذا اللفظ إنّما هو سلب المحمول عن الكل، إلّا أنّ السلب عن الكل قد يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد، وقد يكون لأجل السلب عن جميع الآحاد. والأول واجب الاعتبار، والثاني غير واجب الاعتبار. فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقّن. فقالوا: معناه سلب الحكم عن البعض. وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل، وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض. (شرا، ١٤٣، ٥)

قضيّة سالبة عرفيّة عامّة

- قولنا: لا شيء من ج ب يفيد أنّ المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول الوصف، الذي حصل الموضوع معه موضوعًا. ونحن نسمّي هذا بالسالبة العرفية العامّة. وعلى هذا التفسير فقولنا: لا شيء من الناس بمتنفّس وضاحك، يكون كاذبًا. (شرا، ١٤٣، ٢)

قضيّة سالبة مطلقة عامّة

- إذا قلنا: لا شيء من ج ب كان معناه: لا شيء من آحاد الجيم إلّا ويصدق عليه أنّه سلب عنه الباء، من غير بيان أنّ ذلك السلب دائم أو غير دائم، أو بالضرورة أو بالإمكان. وعلى هذا التقدير فإنّه حق قولنا: لا شيء من الناس بمتنفّس وضاحك. لأنّه لا أحد من الناس إلّا ويسلب عنه التنفّس والضحك وقتًا ما. ومتى صدق السلب في وقت ما، فقد صدق أصل السلب. وهذا هو المراد من (القضية) السالبة المطلقة العامّة. (شرا، ١٤٢، ٢٤)

قضيّة شخصيّة سالبة

- مثال (القضيّة) الشخصيّة السالبة: قولنا: زيد ليس بكاتب. (شرا، ١٢٤، ٨)

قضيّة شخصيّة موجبة

- مثال (القضيّة) الشخصيّة الموجبة: قولنا: زيد كاتب. (شرا، ١٢٤، ٨)

قضيّة شرطيّة

- القضية الشرطيّة لا تفيد إلّا ترتيب الجواب على الشرط، فأمّا أنّ الشرط حاصل أولًا فهو غير مستفاد. (ع، ١٠٠، ٥)
- (القضيّة) الشرطيّة لا بد وأن تكون مركّبة من قضيتين، والقضايا إمّا شرطيّة أو حمليّة، فالشرطيّات إن كانت مركّبة من شرطيتين لم تتسلسل، بل لا بد وأن تنتهي بالآخرة إلى شرطيّات غير مركّبة من الشرطيّات، فتكون بالآخرة مركّبة من الحمليّات، فثبت أنّ

الشرطيّات لا بد وأن تنحل بالآخرة إلى الحمليّات (ل، ١١، ٩)

قضيّة شرطيّة منفصلة

- القضية الشرطيّة المنفصلة لا بدّ وأن تكون مركّبة من قضيّتين: إمّا أن تكون مركّبة من القضية ومن نقيضها، أو من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها. والحكم في هذين القسمين: إنّه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معًا. وإمّا أن تكون مركّبة من القضية وما هو أخصّ من نقيضها، كقولك هذا الشيء إمّا أن تكون حجرًا وإمّا أن يكون شجرًا. والحكم في هذا القسم: أنّه يمتنع اجتماعهما على الصدق، لكنّه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب. وإمّا أن تكون مركّبة من القضيّة ومما هو أعمّ من نقيضها. والحكم فيها: أنّه يمتنع اجتماعهما على الكذب، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق، لأنّ كل ما كان أعمّ من نقيض الشيء، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة. (شرا، ١٨٨، ١٢)

قضيّة ضروريّة

- (القضيّة) الضروريّة، تنعكس سالبة ضروريّة، لما تقرّر في بداثة العقول: أنّ أحد الشيئين إذا استحال حصوله مع الآخر، استحال حصول الآخر معه. (شرا، ١٥٧، ٨)

قضيّة ضروريّة مشروطة

- (القضيّة) الضروريّة المشروطة. إذا قلنا بالضرورة: كل أ ب ما دام أ فقد اعتبرنا أصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف الموضوع. فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود، وذلك إمّا بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتّة، أو إن ثبت لكن في بعض أوقاته دون البعض، أو إن ثبت في كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة. (شرا، ١٥٤، ٢٥)

قضيّة ضروريّة مشروطة مع اللادوام

- (القضيّة) الضروريّة المشروطة مع شرط اللادوام، معناها: أنّه الذي يكون ضروريًّا بحسب وصف الموضوع، ولا يكون ضروريًّا بحسب ذات الموضوع. فلا جرم كان رفعه إمّا بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف. (شرا، ١٥٥، ٥)

قضيّة ضروريّة مطلقة

- إنْ ذكرنا أنّ ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع. فهذه القضية هي المسمّاة بالضرورة المطلقة، وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلاني للموضوع، فهي التي سمّيناها بالمشروطة العامّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني، وغير ضروري الثبوت بحسب الذات. فهي التي سمّيناها بالمشروطة الخاصّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروريّ الثبوت بحسب وقت معيّن، فهو الوقتي. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري

الثبوت بحسب وقت غير معيّن، فهو المنتشر. (شرا، ١٣٦، ٢٠)

- (القضيّة) الضرورية المطلقة، إن رفعت ضرورة الثبوت، بقي إمّا ضرورة العدم أو الإمكان الخاص. والقدر المشترك بينهما هو أنّه يمكن أن لا يكون بالإمكان العام. وإن رفعت ضرورة العدم بقي إمّا ضرورة الوجوب أو الإمكان الخاص. والقدر المشترك بينهما: هو أنّه يمكن أن يكون الإمكان العام. (شرا، ١٥٤، ٢٠)

قضيّة ضروريّة منتشرة

- (القضيّة) الضروريّة المنتشرة، نقيضها برفع الضرورة عن كل الأوقات. (شرا، ١٥٥، ١١)

قضيّة ضروريّة وقتيّة

- (القضيّة) الضروريّة الوقتيّة، لمّا تعيّن الوقت كان نقيضها برفع الضرورة في ذلك الوقت. (شرا، ١٥٥، ٩)

قضيّة عرفيّة خاصّة

- إن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام ذات الموضوع، فهذه القضيّة هي الدائمة. وإن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع، فهذه القضية هي العرفيّة العامة. وقد تسمّى أيضًا بالمطلقة المنعكسة، سبب أن السالبة الكلّية إذا كانت مطلقة عامّة لم تنعكس، أمّا إذا كانت في هذا الباب فإنّها تنعكس. وإن ذكرنا أنّ المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع، فهي العرفية الخاصّة. (شرا، ١٣٧، ٦)

قضيّة عرفيّة عامّة

- إن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام ذات الموضوع، فهذه القضيّة هي الدائمة. وإن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع، فهذه القضية هي العرفيّة العامة. وقد تسمّى أيضًا بالمطلقة المنعكسة، سبب أن السالبة الكلّية إذا كانت مطلقة عامّة لم تنعكس، أمّا إذا كانت في هذا الباب فإنّها تنعكس. وإن ذكرنا أنّ المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع، فهي العرفية الخاصّة. (شرا، ١٣٧، ٢)

قضيّة كلّية سالبة

- مثال (القضيّة) الكلّية السالبة: لا شيء من الإنسان بكاتب. (شرا، ١٢٤، ١١)

قضيّة كلّية موجبة

- مثال (القضيّة) الكلّية الموجبة: قولنا: كل إنسان كاتب. (شرا، ١٢٤، ١١)

قضيّة مخصوصة

- موضوع القضية الحمليّة إن كان شخصًا معينًا سمّيت القضيّة مخصوصة موجبة كانت أو سالبة، كقولك: زيد كاتب زيد ليس بكاتب، وإن كان كليًّا لكنّه لم يبين فيه كميّة الحكم سمّيت (قضية) مهملة، موجبة كانت أو سالبة (ل، ٩، ٢١)

قضيّة مرجوحة

- الدليل على أنّه يجب كون القضية المرجوحة ظنيّة لا يقينية: هو أنّ جزم العقل بهذه القضية المرجوحة، إمّا أن يكون مع المنع من نقيضها منعًا كليًا، وإمّا أن يقال: المنع من النقيض على سبيل الجزم غير حاصل، فإن كان المنع الجازم من النقيض حاصلًا امتنع وقوع التفاوت. وإن كان المنع الجازم من النقيض غير حاصل بل كان احتمال النقيض حاصلًا من بعض الوجوه سواء كان ذلك الاحتمال قريبًا أو بعيدًا، كان ذلك التصديق ظنًّا غالبًا، فإنّ احتمال النقيض يوجب هذا المعنى، وحينئذٍ لا يكون ذلك الجزم علمًا ويقينًا، بل يكون ظنًّا. (مطل١، ٨٢، ١٢)

قضيّة مسمّاة بالمطلقة العامّة

- إذا حكمنا بكون موضوع متّصفًا بمحمول، فإمّا أن لا يذكر بعده كيفيّة ذلك الاتّصاف أو يذكر. فإن كان الأول فهو القضيّة المسمّاة بالمطلقة العامّة. فإنّ الثابت باللاضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائمًا والثابت لا دائمًا، متشاركون في أصل الثبوت. والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقًا عامًّا. (شرا، ١٣٦، ١١)

قضيّة مشروطة خاصّة

- إذا قلنا: كلّما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانيّة فإنّه يجب اتّصافها بالمحمول الفلانيّ، واقتصرنا على هذا القدر، فهذه القضية نسمّيها بالمشروطة العامّة. أمّا إذا قلنا: كلّما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانيّة، فإنّه يجب اتّصافها بالمحمول الفلاني لا دائمًا، بل ما دامت الصفة تكون موجودة. فهذه القضية نسمّيها بالمشروطة الخاصّة. (شرا، ١٣١، ٢١)

- إنْ ذكرنا أنّ ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع. فهذه القضية هي المسمّاة بالضرورة المطلقة، وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلاني للموضوع، فهي التي سمّيناها بالمشروطة العامّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني، وغير ضروري الثبوت بحسب الذات. فهي التي سمّيناها بالمشروطة الخاصّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروريّ الثبوت بحسب وقت معيّن، فهو الوقتي. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب وقت غير معيّن، فهو المنتشر. (شرا، ١٣٦، ٢٣)

- أمّا (القضيّة) المشروطة الخاصة. فهي تنعكس مشروطة عامّة. (شرا، ١٥٧، ١٤)

قضيّة مشروطة عامّة

- إذا قلنا: كلّما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانيّة فإنّه يجب اتّصافها بالمحمول الفلانيّ، واقتصرنا على هذا القدر، فهذه القضية نسمّيها بالمشروطة العامّة. أمّا إذا قلنا: كلّما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانيّة، فإنّه يجب اتّصافها بالمحمول الفلاني لا دائمًا، بل ما دامت الصفة تكون موجودة. فهذه القضية نسمّيها بالمشروطة الخاصّة. (شرا، ١٣١، ١٩)

- إنْ ذكرنا أنّ ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع. فهذه القضية هي المسمّاة بالضرورة المطلقة، وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلاني للموضوع، فهي التي سمّيناها بالمشروطة العامّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني، وغير ضروري الثبوت بحسب الذات. فهي التي سمّيناها بالمشروطة الخاصّة. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروريّ الثبوت بحسب وقت معيّن، فهو الوقتي. وإن ذكرنا أنّ هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب وقت غير معيّن، فهو المنتشر. (شرا، ١٣٦، ٢١)
- أمّا (القضيّة) المشروطة العامة، فتنعكس كنفسها لأنّه لا معنى لها إلّا أنّه حكم فيها بامتناع إجتماع الوصفين، ويكون البيان فيها بعينه كما في الضروريّة المطلقة. (شرا، ١٥٧، ١١)

قضيّة مطلقة عامّة

- اعلم: أنّا إذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع، ثم بعد هذا نحن بالخيار إنْ شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب. وإن شئنا جعلنا المحمول هو الباء، وجعلنا الإمكان جهة لذلك الحمل. أمّا على التقدير الأول، فهذه القضيّة تكون في الحقيقة مطلقة عامّة. وذلك لأنّا حملنا هذا الإمكان على هذا الموضوع، ولم نبيّن أن حمل هذا الإمكان على ذلك الموضوع أهو بالإمكان أو بالوجوب؟ ... وأمّا على التقدير الثاني، فإنّ القضيّة الممكنة تصير وجوديّة لاضروريّة. وذلك لأنّا لمّا حكمنا بأن هذا الإمكان جهة الحمل، إلّا أنّه نفس المحمول، وجب وجود شيء آخر يكون هو المحمول، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أنّ الجيم موصوف بالباء، مع نعت الإمكان. ولا معنى للوجود اللاضروريّ إلّا ذلك. فثبت: أنّ على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميّز عن سائر القضايا. (شرا، ١٣٨، ٧)
- إنّ أعمّ القضايا هو الممكن العام، وتحته المطلق العام. ولي فيه أشكال. وذلك لأنّ القضيّة الممكنة العامة إمّا أن يكون الإمكان محمولًا فيها، وإمّا أن يكون الإمكان جهة للحمل. فإنْ كان الإمكان محمولًا، فهذه القضية في الحقيقة مطلقة عامّة، لأنّا نسبنا محمولها - وهو ذلك الإمكان - إلى موضوعها، وما بيّنا كيفيّة ذلك الإثبات، ولا معنى للمطلق العام إلّا ذلك. وأمّا إن كان الإمكان جهة للحمل، فلا بدّ وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء. مثلًا: إذا قلنا بالإمكان العام: كل ح ب. فإذا لم يكن هذا الإمكان محمولًا كان المحمول هو نفس الباء، فيصير معناه: أنّ الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له. وهذا الشرط كالهذيان. لأنّ كل ما كان ثابتًا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له، فكان اعتبار هذا الشرط عبثًا. (شرا، ١٤١، ١٣)

قضيّة مطلقة عرفيّة

- أمّا (القضيّة) المطلقة العرفيّة، فإذا قلنا: كل ج ب وعنينا: أنّ ثبوت الباء للجيم في جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين: أحدهما: أصل ثبوت المحمول للموضوع - وذلك

يناقضها الدائم - وثانيها: إثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع - وذلك ينافيه لا دوامه له - وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل إلّا بأن لا يوجد المحمول البتّة في شيء من زمان وجود وصف الموضوع، أو أن وجد، لكنّه لا يدوم بدوامه. (شرا، ١٥٤، ٥)

قضيّة مطلقة عرفيّة خاصّة

- أمّا (القضيّة) المطلقة العرفيّة الخاصّة، وهي قولنا: لا شيء من ج ب لا دائمًا، بل ما دام ج. فقال بعضهم: إنّها تنعكس مطلقة عرفية عامة، لأنّه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن، لا دائمًا، بل ما دام كاتبًا. ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب، لا دائمًا، بل ما دام ساكنًا. فإنّ بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودًا. وهو الآدمي. (شرا، ١٥٧، ٢٠)

قضيّة مطلقة عرفيّة عامّة سالبة

- أمّا (القضيّة) المطلقة العرفية العامة السالبة، فهي تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية. والدليل المذكور في أن السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها: قائم ههنا. والخلف لازم. وبمثل هذا البرهان يظهر أن عكس السالبة الدائمة دائمة. (شرا، ١٥٧، ١٦)

قضيّة مطلقة منعكسة

- إن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام ذات الموضوع، فهذه القضيّة هي الدائمة. وإن ذكرنا أنّ المحمول دائم بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع، فهذه القضية هي العرفيّة العامة. وقد تسمّى أيضًا بالمطلقة المنعكسة، سبب أن السالبة الكلّية إذا كانت مطلقة عامّة لم تنعكس، أمّا إذا كانت في هذا الباب فإنّها تنعكس. وإن ذكرنا أنّ المحمول يدوم بدوام الوصف الفلاني، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع، فهي العرفية الخاصّة. (شرا، ١٣٧، ٣)

قضيّة مكتسبة

- أمّا القضيّة المكتسبة، فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحدّ الأوسط، ثم يحمل ذلك الحدّ الأوسط على الموضوع الذي هو الحدّ الأصغر، وحينئذٍ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحدّ الأوسط عليه، وحينئذٍ لا يكون ذلك الحمل حملًا أولًا، بل حملًا ثانيًا. (شرا، ١٩٨، ٩)

قضيّة ممكنة

- اعلم: أنّا إذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع، ثم بعد هذا نحن بالخيار إنْ شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب. وإن شئنا جعلنا المحمول هو الباء، وجعلنا الإمكان جهة لذلك الحمل. أمّا على التقدير الأول، فهذه القضيّة تكون في الحقيقة مطلقة عامّة. وذلك لأنّا حملنا هذا الإمكان على هذا الموضوع، ولم نبيّن أن حمل هذا الإمكان على ذلك الموضوع أهو بالإمكان أو بالوجوب؟ ... وأمّا على التقدير الثاني، فإنّ القضيّة الممكنة تصير وجوديّة لاضروريّة. وذلك لأنّا لمّا حكمنا بأن هذا الإمكان جهة الحمل، إلّا أنّه نفس المحمول، وجب وجود شيء آخر يكون

هو المحمول، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أنّ الجيم موصوف بالباء، مع نعت الإمكان. ولا معنى للوجود اللاضروريّ إلّا ذلك. فثبت: أنّ على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميّز عن سائر القضايا. (شرا، ١٣٨، ١٤)

قضيّة ممكنة خاصّة

- (القضيّة) الممكنة الخاصة، كقولنا: ليس بالإمكان الخاص، يلزمه إمّا ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب. (شرا، ١٥٥، ١٦)

قضيّة ممكنة عامّة

- (القضيّة) الممكنة العامة، إنّها مشتملة على إحدى الضرورتين مع الممكن الخاص، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى. (شرا، ١٥٥، ١٤)

قضيّة منفصلة

- إنّه ليس كل قضيّة حكم فيها بتكافؤ قضيّتين في العناد هي منفصلة. ألا ترى أنّا نقول: كون العدد زوجًا ينافي كون العدد فردًا. فهذه قضيّة حمليّة، مع أنّا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ. وأيضًا إذا قلنا: ليس البتّة إذا كان العدد فردًا كان منقسمًا بمتساويين. أو قلنا: كلّما كان العدد فردًا، فهو غير منقسم بمتساويين. فقد حكمنا فيه بالتكافؤ، مع أنّها ليست شرطيّة منفصلة بل متّصلة. (شرا، ١٢٣، ٣)

قضيّة منفصلة حقيقيّة

- إنّ (القضيّة) المنفصلة الحقيقيّة كقولنا: هذا العدد إمّا أن يكون زوجًا أو فردًا، لا يكفي في كونها منفصلة حقيقيّة، حصول الحكم بوقوع التعاند بين أجزائها. لأنّا إذا قلنا: هذا الجسم إمّا أن يكون حجرًا أو شجرًا، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين أجزائه، مع أنّها ليست منفصلة حقيقيّة، بل الشرط في كونها منفصلة حقيقيّة أن تكون أجزاؤها ممتنعة الاجتماع، ممتنعة الارتفاع. فهذا الشرط لا بدّ من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقيّ. (شرا، ١٢٣، ٨)

قضيّة مهملة

- المسألة الثالثة: (القضيّة) المهملة في قوّة (القضيّة) الجزئية. فإذا قلت: الإنسان ضاحك، فهذا الكلام لا يصدق إلّا إذا كان إنسان واحد موصوفًا بالضحك في وقت من الأوقات. لأنّ السلب العام الدائم ينافي أصل الإيجاب، ولا يتوقّف صدقه على كون الكل موصوفًا بذلك. فلا جرم أخذوا الضروريّ وطرحوا ما لا ضرورة فيه. فقالوا: المهمل في قوة الجزئيّ. (شرا، ١٢٦، ١٦)
- القضيّة قد يذكر فيها ما يدلّ على كمّية الحكم. واللفظ الدالّ على هذه الكمّية يُسمّى سورًا. وهو في الإيجاب الكلّي، قولنا: "كل" وفي السلب الكلّي قولنا: "لا شيء" و "لا واحد" وفي الإيجاب الجزئيّ، قولنا "بعض" وفي السلب الجزئي قولنا: "ليس بعض" - "بعض ليس" - "ليس كل". وقد تذكر القضيّة خالية عن اللفظ الدالّ على كمّية الحكم. وهي القضيّة المهملة. (شرا، ١٤٤، ٢٢)
- موضوع القضية الحمليّة إن كان شخصًا معينًا

سمّيت القضية مخصوصة موجبة كانت أو سالبة، كقولك: زيد كاتب زيد ليس بكاتب، وإن كان كليًّا لكنّه لم يبين فيه كميّة الحكم سمّيت (قضية) مهملة، موجبة كانت أو سالبة (ل، ١٠، ١)

قضيّة مهملة سالبة

- مثال (القضيّة) المهملة السالبة: قولنا: الإنسان ليس بكاتب. (شرا، ١٢٤، ١٠)

قضيّة مهملة موجبة

- مثال (القضيّة) المهملة الموجبة: قولنا: الإنسان كاتب. (شرا، ١٢٤، ٩)

قضيّة موجبة

- كل قضيّة موجبة فلها أجزاء ثلاثة: ذات الموضوع، وذات المحمول، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما، بكون أحدهما موضوعًا للآخر، ويكون ذلك الآخر محمولًا عليه. والدليل عليه: أنّا إذا قلنا: السماء كرة. فالمعقول من "السماء" أمر، والمعقول من "الكرة" أمر آخر، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنّها كرة أمر ثالث. بدليل: أنّه يصحّ تعقّل السماء وماهيّة الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنّها كرة. والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. (شرا، ١٢٥، ٢)
- إذا قلت: زَيد ليس بصيرًا، فإن قدّمت الرابطة على السلب حتى قلت زيد هو ليس بصيرًا كانت القضيّة موجبة، لأنّ لفظ هو دل على اتصاف ذات الموضوع بذلك السلب، وإن أخرت حتى قلت زيد ليس هو بصيرًا كانت القضية سالبة، لأنّ حرف السلب رفع تلك الرابطة وأعدمها، هذا إذا صرّحت بالرابطة (ل، ١١، ١٤)

قضيّة موجبة كلّية

- (القضيّة) الموجبة الكلّية كقولنا: كل ج ب. لها شرائط بحسب موضوعها، وشرائط بحسب محمولها. (شرا، ١٢٦، ٢١)
- إنّ (القضيّة) الموجبةَ الكلّية لا تنعكس كنفسها كلّية. اعلم: أنّ العلّة في أنّ عكسها لا يجب أن يكون كلّيًّا، وفي أنّ السالب الجزئيّ لا يجب أن ينعكس شيئًا واحدًا، هو أنّ المحمول يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع. وإذا كان كل خاص يصدق عليه العام، لم يلزم أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص. وإلّا بطل العموم. (شرا، ١٥٩، ٦)

قضيّة موجبة مطلقة عامّة

- إنّا إذا قلنا: كل ج ب معناه: إثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان أنّ ذلك الثبوت دائم أو غير دائم، أو ضروريّ أو ممكن، بل المراد منه: هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام، وهو أصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك الزوائد. وهذه هي (القضيّة) الموجبة المطلقة العامّة. (شرا، ١٤٢، ١٧)

قضيّة موجبة معدولة

- إنّه ليس كل قضيّة ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة، بل نقول: القضيّة أمّا أن تكون ثلاثيّة أو ثنائيّة. فإن كانت ثلاثيّة، يُنظَر. فإن كان

حرف الربط متقدِّمًا على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة. كقولنا زيد هو ليس ببصير. وذلك لأنّ الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفًا بذلك السلب. وأمّا إن كان حرف الربط متأخِّرًا عن حرف السلب، كانت القضية سالبة. كقولنا: زيد ليس هو ببصير. وذلك لأنّ حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله. (شرا، ١٢٦، ٤)

- أمّا إن كانت القضية ثنائيّة، لم تتميّز (القضيّة) السالبة البسيطة عن (القضيّة) الموجبة المعدولة إلّا بإحدى طريقتين: أمّا بالنسبة أو بتخصيص بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول. (شرا، ١٢٦، ١٣)

- إنّ (القضيّة) السالبة الجزئيّة يعبّر عنها بثلاث عبارات. فالعبارة الأولى: قولنا: بعض الناس ليس بكاتب. وهذا شبه الموجبة المعدولة، لأنّ بعض الناس، موضوع، وقولنا: ليس بكاتب هو المحمول. وعلى هذا التقدير تكون القضيّة موجبة معدولة. والعبارة الثانية: قولنا: ليس بعض الناس بكاتب. وهذا صريح في السلب الجزئي. والعبارة الثالثة: قولنا: ليس كل الناس بكاتب. والمفهوم الأول من هذا اللفظ إنّما هو سلب المحمول عن الكل، إلّا أنّ السلب عن الكل قد يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد، وقد يكون لأجل السلب عن جميع الآحاد. والأول واجب الاعتبار، والثاني غير واجب الاعتبار. فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقّن. فقالوا: معناه سلب الحكم عن البعض. وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل، وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض. (شرا، ١٤٣، ٨)

- اعلم: أنّه فرق بين قولنا: ليس كل، وبين قولنا: كل ليس. فقولنا: ليس كل: يفيد سلب العموم. وقولنا: كل ليس: يفيد عموم السلب. وهذا بحسب التركيب اللفظي (قضيّة) موجبة معدولة. (شرا، ١٤٣، ١٩)

- القضيّة إن كانت خالية عن الجهة، وجب أن يكون حرف السلب مُقدَّمًا على اللفظ الرابط. فيقال: زيد ليس هو بقائم، فإنْ ذُكِر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيّناه، وإن كانت موجّهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة. فإذا قلت: يجب أن يكون كذا، كان نقيضه بأن تقول: ليس يجب أن يكون كذا. أمّا لو تأخّر حرف السلب عن الجهة، لم يكن ذلك مناقضًا له، بل إن كان ذلك في مادّة الإمكان، اجتمعا على الصدق. كقولنا: يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون. وإن كان في مادة الوجوب أمكن اجتماعهما على الكذب. كقولنا: يجب أن يكون، يجب أن لا يكون. (شرا، ١٤٥، ٢٠)

- إن نويت تقديم الرابطة على السلب كانت القضية موجبة معدولة، وإن نويت تأخيرها كانت سالبة أو بالإصطلاح وهو أن يصطلح على تخصيص لفظ غير بالإيجاب المعدول ولفظ ليس بالسلب (ل، ١١، ١٨)

قضيّة موجبة موجوديّة لاضروريّة

- أمّا (القضيّة) الموجبة الموجوديّة اللاضروريّة. فاعلم: أنّ معناها: أنّ المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط أن لا يكون ضروريًّا له. (شرا، ١٥٣، ١)

قضيّة موجبة وجوديّة لادائمة

- (القضيّة) الموجبة الوجوديّة اللادائمة. هي التي حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام. (شرا، ١٥٣، ١٩)

قضيّة موجبة وجوديّة لاضروريّة

- أمّا (القضيّة) الموجبة الوجوديّة اللاضروريّة، فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالي عن الضرورة، فقد دخل من الأقسام الأربعة التي للدائم قسم واحد فيه، وهو الموافق الخالي عن الضرورة. وبقي الخارج عنه وهو الموافق الضروري أو المخالف الدائم، سواء كان ذلك مع الضرورة أو لا مع الضرورة. فلهذا قلنا: أن الوجودي اللاضروري الموجب، يعتبر في نقيضه الدوام، في الجزء المخالف، وفي الضرورة في الجزء الموافق. (شرا، ١٥٣، ٢٥)

قضيّة وجوديّة عرفيّة لادائمة

- (القضيّة) الوجوديّة العرفيّة اللادائمة. لما كان معناها إنّما يتحقّق عند اجتماع أمور ثلاثة: أحدها: أصل الإثبات. وثانيها: الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع. وثالثها: اللادوام في كل زمان ذات الموضوع. كان كذبها أما بما يكذب أصل الإثبات - وهو الدوام في السلب - أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات. فنقيض قولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق إلّا إذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائمًا، أو إيجابه له دائمًا، أو سلبه عنه في بعض أوقات وصف الموضوع. (شرا، ١٥٤، ١٢)

قضيّة وجوديّة لادائمة

- أمّا (القضيّة) الوجودية اللادائمة: فمعناها: إثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام. (شرا، ١٥٣، ٥)

قضيّة وجوديّة لاضروريّة

- يقال: هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضروريّ الثبوت له. وعلى هذا التقدير فإنّه يدخل فيه غير الدائم، والدائم للخالي عن الضرورة، ونحن سمّينا هذه القضية بالوجودية اللاضروريّة. (شرا، ١٣٧، ١٢)

- اعلم: أنّا إذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع، ثم بعد هذا نحن بالخيار إنْ شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب. وإن شئنا جعلنا المحمول هو الباء، وجعلنا الإمكان جهة لذلك الحمل. أمّا على التقدير الأول، فهذه القضيّة تكون في الحقيقة مطلقة عامّة. وذلك لأنّا حملنا هذا الإمكان على هذا الموضوع، ولم نبيِّن أن حمل هذا الإمكان على ذلك الموضوع أهو بالإمكان أو بالوجوب؟ ... وأمّا على التقدير الثاني، فإنّ القضيّة الممكنة تصير وجوديّة لاضروريّة. وذلك لأنّا لمّا حكمنا بأن هذا الإمكان جهة الحمل، إلّا أنّه نفس المحمول، وجب وجود شيء آخر يكون هو المحمول، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أنّ الجيم موصوف بالباء، مع نعت الإمكان. ولا معنى للوجود اللاضروريّ إلّا ذلك. فثبت: أنّ على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميّز عن سائر القضايا. (شرا، ١٣٨، ١٥)

قلادة

- القلائد جمع قلادة وهي التي تشدّ على عنق البعير وغيره وهي مشهورة. (مفا١١، ١٢٩، ١٣)

قلب

- يجب أن تعلم أنّ مبدأ القوّة الناطقة هو الدماغ، ومعدن القوة الغضبيّة هو القلب، ومعدن القوّة الشهوانيّة هو الكبد. (ف، ١١٩، ١٢)

- القلب: مشاركة المعترض في علّته في نقيض حكمه. (ك، ٦٣، ١١)

- القلب. وقد اختلفوا في قبوله. منهم من ردّه، متمسّكًا بأنه لا بدّ فيه من عدول عن الحكم، الذي صرّح به المعلّل. وإلّا يستحيل القياس على أصله بعينه. ومنهم من قبله. وهو المشهور والأصحّ. وهو على ثلاثة أضرب: أحدها: أن يكون قلبًا في حكم مقصود في المسألة - وهذا أقوى أنواعه - مثل: أن يقول "الشافعي" في مسح الرأس: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يتقدّر بالرُّبع، كالوجه. فيقول "الحنفي": عضو من أعضاء الطهارة، فلا يكتفي بما يقع عليه الاسم، كالوجه. فكل واحد من الحكمين مقصود. إذ لا واسطة بينهما، فيكون القلب قادحًا في مقصود الناظر. ومن هذا القبيل: إذا قال "الحنفي" في الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فيشترط في كونه قربة، انضمام غيره إليه، كالوقوف بعرفة. فيقلب عليه، ويقال: لبث في مكان مخصوص، فلا يشترط الصوم فيه، كالوقوف بعرفة. وهذا القلب قادح ومترجّح على المقلوب. لأنّه قاضٍ على حكم المسألة. الضرب الثاني: قلب التسوية. مثاله: قول "الحنفي": طهارة بمائع فلا تفتقر إلى النيّة، كإزالة النجاسة. فيقول القالب: فيستوي مائعه وجامده. كإزالة النجاسة. وسمّاه بعضهم: قلب التفرقة. فإنّه ينزل منزلة من يقول: لا يجوز القياس على الطهارة من الخبث، لأنّ تلك إذا كانت بجامد لا تفتقر إلى النيّة. فلم تفتقر إذا كانت بمائع؟ وهذا بخلافه. ومن القائلين بالقلب من يرد هذا النوع؛ لأنّه يريد التسوية في إسقاط النيّة في الأصل، وفي إيجابها في الفرع. وهذا ضعيف؛ لأنّ الحكم إثبات التسوية بين المائع والجامد في حكم النيّة. وقد استوى الأصل والفرع فيه. وإنّما افترقا في التفصيل. ثم القائلون بجواز قلب التسوية، اختلفوا في صحّة القياس عليه، ابتداء. مثل: أنْ نقول: طهارة شرعت للصلاة فيستوي في حكم النيّة الجامد والمائع فيما دليله طهارة الخبث. فمنهم من قال: الأصل أنواع والفرع متضادّان، فكيف يصحّ القياس عليه؟ والذي صار إليه كثيرون من المحقّقين صحّته؛ لأنّ التسوية حكم مطلوب. كما أنّ الحل والحرمة أحكام مطلوبة بالنظر والإجتهاد. وكالتكليف على الإطلاق، يطلب له علّة، ثم يفصل بعده. وإذا كان هذا مقصودًا، فقد اشتركا فيه. الضرب الثالث: جعل المعلول علّة، والعلّة معلولًا. كمن قال: صحّ طلاقه، فصحّ ظهاره. كالمسلم. فيقال: بل صحّ ظهاره؛ لأنّه صحّ طلاقه. (ك، ١١٥، ١٠)

- أمّا القلب، فهو متأخّر في المرتبة عن النقض والمنع جميعًا. وإذا منع المسؤول مسألة

النقض على مذهبه فليس للسائل إثباته بدلالة. (ك، ١٣٤، ١٠)

- إختلفوا في أنواع القلب. فمنهم من قدّم القلب المصرّح به على قلب التسوية، لكونه أقرب وأمس بالمقصود، ومنهم من جعلهما في مرتبة واحدة. وينكشف بما قلناه: أنّ من قال: لا يشترط الترتيب في الاعتراضات؛ فقد أخطأ. فإنّها إذا كانت مترتّبة في أنفسها من حيث العموم والخصوص، ومن حيث التأثير في الدلالة، ومن حيث القوة والضعف، كانت رعاية الترتيب فيها واجبة، لتكون المناظرة والمجادلة مطابقتين لمراتب الأدلّة والاعتراضات في أنفسها. كما أنّها تكون مطابقة لحقائق الأدلّة والاعتراضات في ذواتها. (ك، ١٣٤، ١٨)

- إنّ القلب هو العضو الرئيسي المطلق لسائر الأعضاء، وإنّ النفس متعلّقة به أولًا، وبواسطة ذلك التعلّق تصير متعلّقة بسائر الأعضاء. وهذا هو مذهب "أرسطاطاليس" وأتباعه من القدماء والمتأخّرين. ومذهب "جالينوس" وأتباعه من الأطباء: إنّ الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانيّة، وتعلّقها الأول بالكبد. والنفس الغضبيّة، وتعلّقها الأوّل بالقلب. والنفس النطقيّة الحكيمة، وتعلّقها الأوّل بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كل واحد منها مستقلّ بنفسه، منفرد بخواصه وأفعاله. والمختار: أنّ هذا باطل. والحق هو القول الأول. (مطل٧، ١٦٣، ٥)

- إنّ القلب موضوع في موضع يقرب أن يكون وسطًا من البدن، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق، حتى يكون ما ينبعث منه من القوى واصلًا إلى جميع أطراف البدن، على القسمة العادلة. والدماغ موضوع في أعلى البدن، فكان القلب أولى من الدماغ في أن يكون ملكًا للبدن على الإطلاق. (مطل٧، ١٦٧، ١٩)

- هاهنا ألفاظ أربعة: وهي النفس والعقل والروح والقلب. وقد تُذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس، وقد تذكر والمراد منها غير ذلك. وأمّا النفس فقد يذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضروريّة، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس، فلتكن هذه الإصطلاحات معلومة لئلّا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ. (نفس، ٧٨، ٩)

- في القلب: وهو إمّا في الكلمة الواحدة، أو في الكلمات. فإن كان في الكلمة الواحدة، فإمّا أن يتقدّم كلّ واحد من حروفها على ما كان متأخّرًا عنه، أو يصير بعض الحروف كذلك دون بعض. فالأول يسمّى "مقلوب الكلّ" مثل "الفتح والحتف" في قوله:

حُسامُكَ مِنه للأحبابِ فَتْحٌ
وَرُمحُكَ منه للأعداءِ حَتْفُ

ثم إن وقع مثل هاتين الكلمتين على طرفي البيت سُمّي "مقلوبًا مجنّحًا" كقوله:

سَاقَ هذا الشّاعِرُ الحَيْـ
ـنَ إلى مَنْ قَلْبُه قَاسِي
سارَ حيّ القَوْمِ فَالهَمُّ
عَلَينَا جَبَلٌ رَاسِي

وإن كان التّقديم والتأخير في بعض حروف الكلمة سُمّي "مقلوب البعض" كقوله صلّى الله عليه وسلّم: اللّهمّ استُر عوراتنا وآمن روعاتنا. وأمّا إن كان القَلبُ في مجموع الكلمات بحيث

تكون قراءتها من أولها إلى آخرها عين قراءتها من آخرها إلى أولها، فذلك "مقلوب مُستوٍ"، مثل قول الحريري:

أسْ أرمَـــــــلًا إذا عَـــــــرَا
وَارْعَ إذا الـــــمَـــــــرْءُ أَسَـــــا

(نها، ١٤٠، ٢)

قلع

- لا نعني بالتموّج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الهواء فإنّه أمر يحدث شيئًا فشيئًا لصدمٍ بعد صدم وسكونٍ بعد سكونٍ، وأمّا سببُ التموّج فأمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف، وهو القلع. (مفا١، ٢٩، ٢١)

قُنوت

- إنّ القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له، وهو في الشّريعة صار مختصًا بالمداومة على طاعة الله تعالى، والمواظبة على خدمة الله تعالى. (مفا٦، ١٥٣، ١٩)

قنوط

- القنوط أن يظهر آثار اليأس في الوجه والأحوال الظاهرة. (مفا٢٧، ١٣٧، ١٦)

قهّار

- أمّا حظ العبد منه فاعلم أنّ القهّار من العباد من قهر أعداءه، وأعدى عدوه نفسه التي بين جنبيه، فإذا قهر شهوته وغضبه، وحرصه، ووهمه، وخياله، فقد قهر أعداءه، ولم يبق لأحد سبيل عليه، إذ غاية أعدائه أن يسعوا في إهلاك بدنه، وذلك إحياء لروحه؛ فإنّ من مات وقت الحياة الجسمانيّة عاش عند الموت الجسمانيّ: كما قال تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩). وقال أفلاطون موتوا حتى لا تموتوا، واتعبوا لا تتعبوا. (لو، ٢٣١، ٥)

قهر

- القهر في اللغة هو الغَلَبة، وصرف الشيء عن طبيعته على سبيل الإلجاء، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ (الضحى: ٩) والقهّار فعّال مبالغة من القاهر فيقتضي تكثير القهر. (لو، ٢٢٩، ٤)

قوادح

- أنواع القوادح. وهي ثلاثة أنواع: أحدها: ما يرجع إلى القدح في نفس الدلالة. والثاني: ما يرجع إلى حيد الدلالة عن محلّ النزاع. والثالث: الاعتراضات. مثال القسم الأول: أن يكون العلم طردًا، أو تخيّل نقيض ما نيط بها. وهذه الأجناس تكون في مرتبة واحدة. والقسم الثاني - وهو العدول عن محلّ النزاع - فهو القول بموجب العلّة. وهو من القوادح. لكن العلماء اختلفوا فيه، وفي النقض. فقال قائلون: إنّ القول بالموجب أبلغ في كونه قدحًا؛ فإنّه يتبيّن به أنّه لم يدلّ بعد في المسألة المسؤول عنها والمنقوضة لعيب في محل النزاع وإن كانت فاسدة. ومنهم من قال: النقض أبلغ؛ فإنّه يتبيّن بالنقض: أنّ الذي أتى به ليس بدلالة رأسًا.

وما لا يكون دلالة أصلًا، لا يكون دلالة في محلّ النزاع، بخلاف القول بالموجب؛ فإن مورده معترف بكون المذكور علّة حكم في الشرع، وإن كان حائدًا عن الغرض. ومنهم من قال: إنّهما في مرتبة واحدة، لعرُو محل النزاع عن إفادة علّة المسؤول فيه الحكم المطلوب، فلا تقديم لواحد منهما على الآخر. القسم الثالث: فمنها المنع والنقض. وهما مقدّمان على سائر الاعتراضات. وهل تقدّم أحدهما على الآخر، أم كلاهما في رتبة؟ اختلفوا فيه. فمنهم من اعتقد وجوب تقديم المنع؛ فإنّه نفي لأصل وجود العلّة، أو جزء منها. والنقض يورد على ما يعتقد مورده أنّه منصوص في محل النزاع وموجود فيه، إلّا أنّه باطل، لورود النقض عليه. ومنهم من قال: النقض مقدّم، لأنّه يبطل العلّة - إذا توجّه - إبطالًا لا يرجى لها ثبوت - وأمّا المنع فالمعلّل فيه متمكّن من إثبات الممنوع بعد توجّه المنع؛ لأنّ المنع على التحقيق مطالبة بإقامة الدلالة على تثبيت ما ادّعى المعلّل ثبوته. ومنهم من قال: إنّهما في مرتبة واحدة؛ لأنّ أحدهما نفي لوجود أو جزء منها، والثاني ينفي كونه علّة. (ك، ١٣٣، ٩)

قوة

- أما القوة فقد ذكرنا (الرازي) في أول المنطق أنها مقولة على أمور كثيرة على سبيل النقل، إلا أن المراد بها ههنا (الطبيعيات) مبدأ التغيّر في آخر من حيث أنه آخر. (ش١، ٧٨، ٣)

- إنّ القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها، وكذا المنفعل. فالمُحرِق هو النار لا الحرارة، والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به، ولكن تهيّؤ الذات إما للفاعليّة أو للمنفعلية لا بدّ وأن يكون لأجل هذه القوى القائمة بها. فهذه القوى تكون مهيّئة للذوات نحو الفعل والانفعال، أي يكون عللًا لتهيّؤ الذات الفاعلية أو لتهيّئها للمنفعلية. (ش١، ٩٨، ١٣)

- القوة وإن كانت قريبة من الفعل إلّا أنها تكون لا محالة مقارنة للعدم لأنّ القوة لفظة مرادفة للإمكان المقارن للعدم، ولذلك يقولون القوة طبيعة عدميّة، وإذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئًا عقل بالقوة القريبة من الفعل أنّه عقله، فإنّ من الأشياء ما يكون لفعله كونه عاقلًا بالفعل المحض ويكون منزّهًا عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عزّ اسمه والمفارِقات. (ش١، ١٧٢، ١٢)

- أمّا العَرَض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال، سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي ملكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شر١، ٩٧، ٢٧)

- إنّ لفظ القوة يقال باشتراك الإسم على أمور كثيرة ولكنّها موضوعة أولًا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدر

الأفعال الشاقّة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس، ويُسمّى ضدّه الضعف وكأنّها زيادة وشدّة في المعنى الذي هو القدرة. (مب١، ٣٧٩، ٦)

- أمّا القوة بمعنى الشدّة وبمعنى القدرة فكأنّها أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثِّرة. (مب١، ٣٨٠، ١٣)
- القوة مبدأ التغيّر من آخر في آخر من حيث إنّه آخر. (مب١، ٣٨٠، ١٧)
- القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات. (مب١، ٣٨١، ١٦)
- إنّ القوة لا تكون علّة مؤثِّرة في وجود الأشياء بل علّة معدّة. (مب١، ٤٩٩، ١٣)
- إنّ القوة ممتنعة البقاء أبدًا بل هي ممكنة البقاء أبدًا ومتى كانت باقية كانت مؤثِّرة. (مب١، ٥٠٥، ١٠)

قوة جسمانيّة

- إنّ القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين (تحريكات قسرية وتحريكات طبيعية). (ش٢، ٢٣، ٢٥)
- إنّ القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا إلى نهاية. (ش٢، ٢٣، ٣٠)
- إنّ القوة الجسمانية إنما يظهر أثرها أولًا في محلّها، ثم فيما يماس محلّها، ثم في المماس لما يماس محلّها. وكل ما كان الشيء أقرب إلى مماسة محلّها كان حصول الأثر فيه قبل حصوله فيما كان أبعد من محله. (ش٢، ٤٢، ٣٠)
- إنّ القوة الجسمانية لمّا كان إدراكها بواسطة الآلة لا جرم ما أدركت ذاتها ولا إدراكها لذاتها ولا آلتها. (ش٢، ٦٠، ٧)
- إنّ القوة الجسمانية لا تفعل إلّا بمشاركة الوضع. (مب١، ٥٠٠، ٨)

قوة جسمانيّة محرّكة

- إنّ القوة الجسمانية المحرّكة: إمّا أن تكون طبيعية أو قسرية. فإن كانت طبيعية كان تأثير كل تلك القوة في تحريك كل ذلك الجسم وفي بعضه بالسوية... وأمّا إن كانت قسرية ففي المقسور معاوق والمعاوق القائم بالكل أكثر من المعاوق القائم بالبعض. وكان تأثير ذلك القاسر في تحريك البعض أقوى من تأثيره في الكل. (ل، ١٠١، ١٠)

قوة حيوانيّة

- كل حال في محل يصدر عنه أثر في ذلك المحلّ. فذلك الحال: إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون. وكل واحد من هذين القسمين فإنه إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد أو لا على ترتيب واحد. فحصل ههنا أربعة أقسام: الأول أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة، والثاني ما يصدر عنه الأثر مع الشعور وهو النفس الفلكية، والثالث ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية، والرابع ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية. (ش١، ٧٧، ١٥)

قوة طبيعيّة في جسم

- إنّ القوة الطبيعية الحالّة في الجسم إذا

حرّكت محلّها كان تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلّها، لأنه لا معاوق في الموضعين أصلًا عن التحريك بخلاف التحريك القسري، فإن هناك وُجد المعاوق في المتحرّك ويكون المعاوق في بعضه أقلّ مما في كله. فلا جرم كان تحريك الجزء أسهل من تحريك الكل، بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لأنّ القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله، ولا شكّ أن كل القوة أقوى من بعضها. فالحاصل أن في الحركات الطبيعية التفاوت إنما يحصل لاختلاف حال الفاعل، وفي القسريات لاختلاف حال القابل. (ش٢، ٢٦، ١٣)

قوة عاقلة

- اختلال أحوال القوة العاقلة يجوز أن يكون لاختلال محلها الذي هو البدن. ويجوز أن يكون لا لذلك بل لأن اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من أن يتفرّع لفعل نفسها. (ش٢، ٥٨، ٣١)
- نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوّتها في زمان الكهولة. (ش٢، ٥٩، ٤)
- القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقّلاتها غنيّة عن البدن. (ش٢، ٥٩، ٢٨)
- نرى أحوال القوّة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الأمرين فإنها لا تكلّ عند كثرة التعقّلات بل كأنّها كلما عقلت أكثر كانت قوّتها على تحصيل سائر المعقولات أتمّ، وإدراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن إدراك المعقولات الضعيفة. فعلمنا أن القوّة العاقلة غير جسمانية. (ش٢، ٥٩، ٣٤)
- إنّ القوة العاقلة لو كانت حالّة في الجسم لكانت: إما أن تكون مدركة لذلك الجسم دائمًا، أو لا تكون مدركة له دائمًا، لكن التالي باطل لأنها مدركة له في بعض الأوقات دون البعض، فالمقدَّم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية. (ش٢، ٦١، ٣٧)
- إنّ القوة العاقلة التي فينا مستقلّة بالعاقلية، وإنّه لا حاجة بها في إدراكها وتعقّلها إلى الجسم. (ش٢، ٦٤، ٦)
- إنّ الإنسان له قوّتان عاملة وعاقلة. (فأمّا العاملة) فلا شكّ أنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يُحتاج فيه إلى كسب... وأمّا القوة العاقلة فاعلم أنّ الحكماء تارة يطلقون إسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة. (مب١، ٣٦٦، ١٦)

قوة عاملة

- إنّ الإنسان له قوّتان عاملة وعاقلة. (فأمّا العاملة) فلا شكّ أنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يُحتاج فيه إلى كسب... وأمّا القوة العاقلة فاعلم أنّ الحكماء تارة يطلقون إسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة. (مب١، ٣٦٦، ٨)

قوة عملية

- الكمالات النّفسانيّة، فاعلَم أنّ النّفس لها قوّتان: إحداهما: استعدادها لقبول صور

الموجودات من عالم الغيب، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة النظريّة، وسعادة هذه القوة في حصول المعارف. وأشرف المعارف وأجلّها معرفة أنّه لا إله إلّا هو ... والقوّة الثانية للنفس: استعدادها للتصرّف في أجسام هذا العالم، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة العمليّة، وسعادة هذه القوة في الإتيان بالأعمال الصّالحة، وأشرف الأعمال الصّالحة هو عبوديّة الله تعالى. (مفا١٩، ٢٢١، ٢٤)

قوة غاذية

- القوة النفسانيّة المحرّكة إما أن تكون للأجسام العنصرية أو للأجسام الفلكية. فإن كان الأول فإما أن يكون تحريكها من غير شعور أو مع شعور. والأول يسمّيه الفلاسفة بالقوى النباتية والأطباء بالقوى الطبيعية ... وهي ثلاثة: أحدها القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات، وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات، وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل. فأما القوة الأولى الغاذية وهي التي تتصرّف في مادة لتحيلها إلى مشابهة المتغذّي ... وأما القوة الثانية فهي المنمّية وهي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذّي في الأقطار يتمّ بها الخلق ... أما القوة المولّدةفإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولًا ثم تقوى المولّدة ملاءة أي زمانًا طويلًا وتبقى الغاذية عمالة إلى أن يعجز فيحلّ الأجل. (ش١، ١٨٠، ٥)

قوة قدسيّة

- أما أسباب الحَدْس القوي، المسمّى بالقوة القدسيّة فلأنّا نعلم أن للناس في الفكر مراتب: فمنهم الغبيّ الذي لا يفيده الفكر علمًا بالمجهول أصلًا، ومنهم من له فطانة قليلة، ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث أن يتّفق له الحدس. فكما أنّا نرى في جانب النقصان ينتهي الأمر إلى من لاحدس له فوجب أن يعتقد في جانب الزيادة أنه يمكن الانتهاء إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلّم والتفكّر. (ش١، ١٥٧، ١)

- القوة القدسية هي النفس التي تكون شديدة القوة على الإنتقال من المبادئ إلى المطالب بحسب الكمّية وبحسب الكيفية. (ل، ٧٣، ٢)

- إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء، فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية. فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهيولى التي ليس لها إلّا طبيعة الإستعداد فتُسمّى في تلك الحالة عقلًا هيولانيًا، وإن لم تكن خالية فلا يخلو: إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليّات فقط. أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك. فإن لم تحصل فيها إلّا الأوليّات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتُسمّى في تلك الحالة عقلًا بالملكة أي لها قدرة الإكتساب ومَلَكَة الإستنتاج. ثم أنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وسرعة الإنتقال منها إلى النتائج سُمّيت قوة قدسية وإلّا فلا. وأمّا إنّ كان قد حصل لها مع تلك الأوليّات تلك النظريات

أيضًا فلا يخلو: إمّا أن تكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها واستحضرها بمجرّد تذكّر وتوجّه الذهن إليها، أو تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كأنّ صاحبها ينظر إليها. فالنفس في الحالة الأولى تُسمّى عقلًا بالفعل وفي الحالة الثانية تُسمّى عقلًا مستفادًا. فإذًا أحوال مراتب النفس الإنسانية أربع. (مب١، ٣٦٧، ٧)

قوة كل الجسم

- إنّ قوة كل الجسم أقوى لا محالة من قوة بعضه، فإذا أخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له أقلّ من تحريك كل القوة له، فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة، والذي له إلى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيًا، فإذن تحريكات كل القوة متناهية أيضًا وهو المطلوب. (ش٢، ٢٧، ١)

قوة متخيّلة

- القوة المتخيّلة وهي قوة من شأنها أن تركّب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة، وتركّب الصور بالمعاني أخرى. ثم إنّ الآمر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل إن كان هو العقل سمّيت هذه القوة مفكّرة، وإن كان الآمر هو الوهم سمّيت هذه القوة متخيّلة. وموضع هذه القوة النصف الأول من البطن الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّطها العقل. (ش١، ١٥١، ٢٨)

قوة محرّكة

- إنّ القوة التي تحرّك الجسم إلى حدّ معيّن تصير موصلة إليه في آن وغير موصلة إليه في آن آخر ولا بدّ بينهما من زمان. (ش٢، ٢٠، ٩)

قوة منمّية

- القوة النفسانيّة المحرّكة إما أن تكون للأجسام العنصرية أو للأجسام الفلكية. فإن كان الأول فإما أن يكون تحريكها من غير شعور أو مع شعور. والأول يسمّيه الفلاسفة بالقوى النباتية والأطباء بالقوى الطبيعية ... وهي ثلاثة: أحدها القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات، وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات، وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل. فأما القوة الأولى الغاذية وهي التي تتصرّف في مادة لتحيلها إلى مشابهة المتغذّي ... وأما القوة الثانية فهي المنمّية وهي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذّي في الأقطار يتمّ بها الخلق ... أما القوة المولّدةفإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولًا ثم تقوى المولّدة ملاءة أي زمانًا طويلًا وتبقى الغاذية عمالة إلى أن يعجز فيحلّ الأجل. (ش١، ١٨٠، ١٧)

قوة مولّدة

- القوة النفسانيّة المحرّكة إما أن تكون للأجسام العنصرية أو للأجسام الفلكية. فإن كان الأول فإما أن يكون تحريكها من غير شعور أو مع شعور. والأول يسمّيه الفلاسفة بالقوى

النباتية والأطباء بالقوى الطبيعية ... وهي ثلاثة: أحدها القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات، وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات، وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل. فأما القوة الأولى الغاذية وهي التي تتصرّف في مادة لتحيلها إلى مشابهة المتغذّي ... وأما القوة الثانية فهي المنمّية وهي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذّي في الأقطار يتمّ بها الخلق ... أما القوة المولّدةفإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولًا ثم تقوى المولّدة ملاءة أي زمانًا طويلًا وتبقى الغاذية عمالة إلى أن يعجز فيحلّ الأجل. (ش١، ١٨٠، ٣٠)

قوة نباتيّة

- كل حالّ في محلّ يصدر عنه أثر في ذلك المحلّ. فذلك الحال: إمّا أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون. وكل واحد من هذين القسمين فإنه إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد أو لا على ترتيب واحد. فحصل ههنا أربعة أقسام: الأول أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة، والثاني ما يصدر عنه الأثر مع الشعور وهو النفس الفلكية، والثالث ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية، والرابع ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية. (ش١، ٧٧، ١٨)
- القوّة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها بها شعور فتلك هي القوة النباتية. (مب١، ٣٨١، ١٢)

قوة نظريّة

- إنّ هذا التميّز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي، وبين ما يَحْسُن وبين ما لا يَحْسُن: إمّا أن يكون على وجه كلّي، أو على وجه جزئيّ. فإنْ كان الأول. فهذا داخل في الإدراكات الكلّية - وهي القوة النظرية - وإن كان على وجه جزئيّ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات. وذلك عنده (إبن سينا) باطل. ولمجيب أن يجيب فيقول: هذه الإدراكات كلها كلّية، إلّا أنّ بعضها يكون إدراكًا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا - وهذا النوع من الإدراك يُسمّى بالقوة العمليّة - وبعضها يكون إدراكًا، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا - وهذا النوع من الإدراك يُسمّى بالقوّة النظريّة. (شر٢، ٢٨٠، ٤)
- الكمالات النّفسانيّة، فاعلَم أنّ النّفس لها قوّتان: إحداهما: استعدادها لقبول صور الموجودات من عالم الغيب، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة النظريّة، وسعادة هذه القوة في حصول المعارف. وأشرف المعارف وأجلّها معرفة أنّه لا إله إلّا هو ... والقوّة الثانية للنفس: استعدادها للتصرّف في أجسام هذا العالم، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة العمليّة، وسعادة هذه القوة في الإتيان بالأعمال الصّالحة، وأشرف الأعمال الصّالحة هو عبوديّة الله تعالى. (مفا١٩، ٢٢١، ٢١)

قوة النفس

- إنّ النفس إذا كانت قوية قويت على حفظ غير ما أدركته ولم تنتقل منه إلى ما يحاكيه، وأما إذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات

فربما انتقلت من الشيء إلى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه، ثم من ذلك المحاكي إلى ما يحاكيه مرة أخرى فلا يزال ينتقل من الشيء إلى ما يحاكيه إلى أن يصل إلى أمر لا يناسب المدرَك الأول بوجه من الوجوه. وهذا المعنى إنما يكون لاستيلاء القوة المتخيّلة وضعف النفس عن إصلاحها وينفسها. (ش٢، ١٣٤، ٣١)

- إنّ النفس إذا قويت جدًّا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقًا لها عن اتّصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هناك. وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين أعني الجانب العقلي والجانب البدني، ولا يكون التفاتها إلى أحد الجانبين عائقًا عن الالتفات إلى الجانب الآخر. ثم هذه النفس إذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفّظها عن مضادات الرياضة وتصرّفها فيما يناسب تلك الرياضات أقوى. (ش٢، ١٣٤، ٣٦)

قوة نفسانيّة محرّكة

- القوة النفسانيّة المحرِّكة إما أن تكون للأجسام العنصرية أو للأجسام الفلكية. فإن كان الأول فإما أن يكون تحريكها من غير شعور أو مع شعور. والأول يسمّيه الفلاسفة بالقوى النباتية والأطباء بالقوى الطبيعية ... وهي ثلاثة: أحدها القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات، وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات، وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل. فأما القوة الأولى الغاذية وهي التي تتصرّف في مادة لتحيلها إلى مشابهة المتغذّي ... وأما القوة الثانية فهي المنمّية وهي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذّي في الأقطار يتمّ بها الخلق ... أما القوة المولّدةفإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولًا ثم تقوى المولّدة ملاءة أي زمانًا طويلًا وتبقى الغاذية عمالة إلى أن يعجز فيحلّ الأجل. (ش١، ١٨٠، ١)

قوة نفسانيّة مدبّرة

- القوة النفسانية المدبِّرة ومسكنها الدماغ، وهي تجري في الأعضاء إلى جميع أطراف البدن. (نفس، ٨٤، ٦)

قوة وفعل

- لمّا سمّوا (الفلاسفة) الإمكان بالقوة سمّوا الأمر الذي يتعلّق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل. (مب١، ٣٨٠، ٣)

قوة ولا قوة

- القوة واللّاقوة أنواعهما في المشهور ثلاثة: الأول إستعداد شديد على أن ينفعل كالممرضية واللين وهذا يُسمّى باللاقوة، والثاني إستعداد شديد على أن لا ينفعل كالصلابة، والثالث إستعداد شديد على أن يفعل كالمصارعة وهذان القسمان يُسمّيان بالقوة. (مب١، ٣١٥، ١١)

قوة وهميّة

- تشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وبأفعالها متخيّلة ومتذكّرة، فتكون متخيّلة بما

يُعْمل في الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي إليها عمله. أما الحافظة فهي قوة خزانتها. (ش١، ١٥٢، ٧)

قوس

- إنّ الهالة والقوس لا حقيقة لهما، بل هما من باب الخيالات. (شر٢، ٢٠١، ١٦)

قول

- هذا التركيب (القول) بحسب تقاليبه الستة يدلّ على الحركة والخفّة، فالأول "ق و ل" فمنه القول؛ لأن ذلك أمر سهل على اللسان، الثاني "ق ل و" ومنه القلو وهو حمار الوحش، وذلك لخفّته في الحركة، ومنه "قلوت البر والسويق" فهما مقلوان، لأنّ الشيء إذا قلي جفّ وخفّ فكان أسرع إلى الحركة، ومنه القلولي، وهو الخفيف الطائش، والثالث "و ق ل" الوقل الوعل، وذلك لحركته، ويقال: "توقل في الجبل" إذا صعد فيه، والرابع "و ل ق" يقال: ولق يلق إذا أسرع، وقرئ "إذ تلقونه بألسنتكم" أي: تخفّون وتسرعون، والخامس "ل و ق" كما جاء في الحديث "لا آكل الطعام إلا ما لوق لي" أي: أعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح، ومنه اللوقة وهي الزبدة، قيل لها ذلك لخفّتها وإسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل، والسادس "ل ق و" ومنه اللقوة وهي العِقاب، قيل لها ذلك لخفّتها وسرعة طيرانها، ومنه اللقوة في الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفّة فيه وطيش، واللقوة الناقة السريعة اللقاح. (مفا١، ١٥، ١٨)

قول بالتثليث

- إنّ القول بالآب، والابن وروح القدس: قول بالتثليث. (مطل٨، ١٢١، ١٢)

قول بالقسمة

- إن القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة. (ش١، ٨، ٢٩)

قول بالموجِب

- القول بالموجِب: موافقة المعترض المعلِّل في حكم علّته، مع بقاء الخلاف في المسألة. (ك، ٦٣، ٢)

قول بالنفوذ

- إن القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة. (ش١، ٨، ٢٩)

قول ثابت

- إنّ المذكور المعلوم ثابت واجب الثبوت لذاته، ممتنع العدم لذاته. والقول والاعتقاد يتبعان المقول والمعتقد، فلمّا كان المقول والمعتقد واجب الثبوت لذاته، كان القول والاعتقاد كذلك، فلهذا سمّاه الله بالقول الثابت. (أسر، ٧٤، ١٦)

قول ميسور

- في تفسير القول الميسور وجوه: الأول: القول الميسور هو الردّ بالطريق الأحسن. والثاني: القول الميسور الليّن السهل. (مفا٢٠، ١٩٤، ٢١)

قوم

- القوم إسم يقع على جَمع من الرجال ولا يقع على النساء ولا على الأطفال لأنّه جمع قائم كصوم جمع صائم، والقائم بالأمور هم الرجال، فعلى هذا الأقوام الرجال لا النساء. (مفا٢٨، ١٣١، ٢٧)

قوى

- لا شيء من القوى بكم بالذات، وكل نهاية ولا نهاية فإنها يلحق الكم بالذات، فلا شيء من القوى يلحقه النهاية واللانهاية بالذات. فإذا قلنا للقوة إنها متناهية أو غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب أمور أُخَر منها متعلّقاتها. فإنّ القوة إن كانت قوية على أفعال غير متناهية في المدة أو العدد قيل لها إنّها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء، وإن كانت قوية على أفعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك أبداننا. (ش٢، ١٦، ٣٠)

قوى باطنة

- القوى الباطنة إمّا أن تكون مدرِكة أو متصرِّفة: أمّا المدركة فأمّا أن تكون مدرِكة للصور وهي الجنس المشترك وخزانته الخيال، أو مدرِكة للمعاني الجزئيّة القائمة بالأشخاص الجسمانية كعداوة هذا الحيوان وصداقة ذلك وهو المُسمّى بالوهم وخزانته الحافظة؛ وأمّا المتصرِّفة فهي القوة التي إن استعملتها النفس الإنسانية سُمّيت مفكِّرة وهي التي تركّب الصور بعضها مع البعض وتركّب المعاني بعضها مع البعض وتركّب الصور مع المعاني. فهذا مجموع القوى الباطنة. (ل، ٦٩، ١٤)

قوى بدنيّة

- إنّ القوى البدنية لها خاصّيتان: إحداهما أنها يَكِلُّها تكرّر الأفعال القوية لا سيّما إذا فعلت فعلًا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء، وثانيهما القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمُدْرَك الضعيف حال شعورها بالمُدْرَك القوى، فإن الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس، والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول في سائر الحواس. (ش٢، ٥٩، ٣١)

قوى حيوانيّة

- أمّا القوى الحيوانيّة فهي إمّا أن تكون مُحرِّكة أو مُدْرِكة، فإنْ كانت مُحرِّكة، فهي إمّا مباشرة للتحريك أو باعثة عليه، أمّا المباشرة للتحريك فهي القوى الموجودة في العضلات التي من شأنها أن تحرّكها تارة إلى الجذب وتارة إلى الدفع. وأمّا الباعثة فلها مراتب: المرتبة الأولى من تلك القوى العضلية هي الإرادة الجازمة، والشوق الجازم، وهذه الإرادة الجازمة إنّما تتولّد من شهوة القوة علقة تجذب الملائم أو من غضب يتعلّق بدفع المنافي، وهذه الشهوة والغضب إنّما يتولّدان من شعور الإنسان بكون الشيء ملائمًا أو بكونه منافيًا، فإنْ حصل الشعور بكون الشيء ملائمًا ترتّب عليه الميل عن هذا الشعور، وإن حصل الشعور بكونه منافيًا ترتّب الغضب على هذا الشعور، ثم هذا الشعور قد يكون مُخْتَلقًا وقد يكون فكريًا. أمّا القوى المدركة، فهي إمّا القوى المُدْرِكة الظاهرة وهي الحواس الخمسة، وإمّا القوى المدركة

الباطنة وهي عندهم خمسة. وطريق الضبط أنْ نقول: هذه القوى الباطنة إمَّا مُدْرِكة، وإمَّا متصرِّفة. أمّا المُدْرِكة، فإمّا أن تكون مُدْرِكة لصور المحسوسات، وهي القوى التي تجتمع فيها صور الحواس الخمسة وهي المسمَّاة عندهم بالحسّ المشترك. وإمَّا أن تكون مُدْرِكة للمعاني الجزئيّة التي لا تكون محسوسة لكنَّها تكون قائمة بالمحسوسات، وهو مثل حكمنا بأنَّ هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو، وهذه القوة هي المسمّاة بالوهم، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة، فخزانة الحسّ المشترك هو الخيال، وخزانة الوهم هي الحافظة، والمجموع أربعة. وأمَّا المتصرِّفة فهي القوّة التي تتصرّف في هذه الصور الجزئيّة، والمعاني الجزئيّة بالتركيب تارة والتحليل أخرى، وهي المسمَّاة بالقوّة المفكّرة، فهذه هي الحواس الخمسة الباطنة. (نفس، ٧٦، ٨)

قوى نباتيّة

- أمّا القوى النباتيّة: فاعلم أنَّ جسد الإنسان مخلوق من المني ودم الطمْث، وهما جوهران حارّان رطبان فبدن الإنسان ما دام يكون حيًّا يكون حارًّا رطبًا، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت عنها الحرارة بسبب تصاعد تلك الأجزاء البخارية عن ذلك الجوهر، فبسبب ذلك يقع فيه الذبول والانحلال، فدبَّر الخالق الحكيم في تدارك ذلك فأودع فيه القوة الغاذية حتى أنّها تورد من أجزاء الغذاء ما يقوم بدل تلك الأجزاء المتحلِّلة. (نفس، ٧٤، ١٨)

قوى نفسانيّة

- إنّ القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس. وإذا اشتغل الحسّ الباطن بالحسّ الظاهر لم يتمكّن العقل من استعمال الحسّ الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكّرة ولا يتمكّن العقل حينئذٍ من الفكر. (ش٢، ١٣٠، ٣٣)
- إنّ القوى النفسانية متنازعة. (ل، ١٢٤، ١١)

قوي

- لا شكّ أنّه تعالى قادر على خَلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأنّ الثمرة لا معنى لها إلّا جسمٌ قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداءً لأنّ المصحِّح للمقدورية إمّا الحدوث، أو الإمكان، وإمّا هما، وعلى التقديرات فإنّه يلزم أن يكون الله تعالى قادرًا على خَلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط، ومما يؤكّد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقليّة ما ورد الخبر بأنّه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط، إلّا أنّا نقول قدرته على خلقِها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خَلق هذه القوى المؤثِّرة والقابلة في الأجسام، وظاهر قول المتأخّرين من المتكلّمين إنكار ذلك ولا بدَّ فيه من دليل. (مفا٢، ١١٠، ٢٦)

قياس

- إنّا إذا استدللنا بشيء على شيء، فإمّا أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر أو لا يكون.

فإن كان الأول، فإمّا أن يستدلّ بالأعمّ على الأخصّ - وهو القياس - أو بالأخصّ على الأعمّ - وهو الاستقراء - وأمّا إن لم يكن أحدهما أعمّ من الآخر - وهو التمثيل. (شرا، ١٦١، ٧)

- مثال القياس: إنّا إذا أردنا أن نبيّن أنّ الإنسان مُحْدَث. قلنا: الإنسان جسم، وكل جسم مُحْدَث. فحكمنا بثبوت الحدوث للإنسان، لأجل أنّ الحدوث الذي هو أعمّ من الإنسان الثابت. (شرا، ١٦١، ٨)

- إنّ القياس لا يتألّف إلّا من مقدّمتين. وأقول: ثبت بالبرهان القاطع: أنّ القياس لا يتألّف إلّا من مقدّمتين، لا أزيد ولا أنقص. (شرا، ١٦٢، ٤)

- اعلم: أنّ الاستقراء ضدّ القياس. وذلك لأنّ الاستقراء هو أن نحكم على الكلّي بحصول ذلك الحكم في جزئيّاته. والقياس هو أن نحكم على الجزئي لحصول ذلك الحكم في الكلّي. (شرا، ١٩٢، ٤)

- القياس إمّا أن يكون مركّبًا من مقدّمات واجبة الثبوت - وهو البرهان - أو من مقدّمات أكثرية الثبوت - وهو الجدل - أو من مقدّمات متساوية الثبوت - وهو الخطابة - أو من مقدّمات أقلّية الثبوت - وهو المغالطة - أو من مقدّمات ممتنعة الثبوت - وهو الشعر-. (شرا، ٢٢٤، ١)

- القياس: حمل معدوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، لاشتراكهما في صفة، أو حكم، أو انتفاء صفة أو حكم. ويقال أيضًا - وهو أبين وأحسن -: إنّه تحصيل حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد. وهذا يشمل النفي والإثبات.

وذكرنا الاشتباه عند المجتهد لأنه قد يقيس حيث يظنّ لإشتباه، وإن لم يكن الفرع هناك شبيهًا بالأصل، فيكون قائسًا. (ك، ٤٢، ٥)

- الكلام على الاستدلال بمعنى الخطاب: وهو القياس: وإن كان الفحوى ودليل الخطاب أيضًا من القياس، من حيث أنّه فهم حكم في غير المنطوق من محل النطق بواسطة فهم المعنى في محل النطق. وهو معنى القياس، غير أنّه لمّا كان فحوى الخطاب يساوق الحكم في المسكوت، الحكم في محل النطق لظهور المعنى، وتنبه الذهن له عند فهم مدلول الخطاب، كان في أعلى أبوابه، حتى اعترف بكونه حجّة من أنكر سائر أنواع القياس. وقد عدّه "الشافعي" في أنواع القياس، في كتاب الرسالة. وهذا الضرب يساوي من المعقولات ما كان جليًّا من الدلالات، بحيث يكون وجه الدلالة على الحكم مُدْرَكًا بالضرورة، كدلالة الإحكام على عالميّة الفاعل. ففرق ظاهر بين ما يستغني في معرفته عن واسطة دلالة رأسًا وراء نفس النص. وهي ما يفتقر إليها. وإن كانت دلالة على ما يدلّ عليه ضروريّة أو قريبة منها. وهذا الجنس يسمّيه المنطقيون في المعقولات: مقدّمات نظرية القياس. بمعنى أنّها القضايا التي جوامعها وأوساطها مذكورة في فطرة العقل. (ك، ٩٢، ٦)

- القياس: استخراج علّة الحكم في الأصل، لتثبيت الحكم في الفرع مستفادًا من العلّة. وهذا الاستدلال. (ك، ٩٥، ٣)

- الموصل إلى التصديق المطلوب حجّة وهو القياس والإستقراء والتمثيل (ل، ٣، ٣)

- لا يجوز تركيب القياس من سالبتين، جاز تركيبه من موجبتين معدولتين (ل، ١١، ٢١)
- أما القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوال إذا سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر (ل، ٣٠، ١٨)
- الدليل والمدلول إمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا. إذا استدللنا بشيء على شيء فإمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثاني أو لا يكون، والأوّل على قسمين، لأنّه إمّا أن يُستَدلّ بالعامّ على الخاصّ وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء. وأما الثاني فلا يمكن الإستدلال بأحدهما على الآخر إلّا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدلّ بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أنّ المناط هو المشترك، ثم يستدلّ بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء، وهو في الحقيقة مركّب من القسمين الأولين. (مح، ٤٥، ٢١)
- إمّا أن يُستدَلّ بالعام على الخاص وهو القياس في عُرف المنطقيين أو بالعكس وهو الإستقراء. (مح، ٤٥، ٢١)
- خبر الواحد والإجماع والقياس حجّة، فكل ما يدلّ عليه أحد هذه الأمور فقد دلّ عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلًا تحت الآية، فثبت أنّه تعالى توعّد على كتمان الدلائل السمعيّة والعقليّة وجمع بين الأمرين في الوعيد. (مفا٤، ١٦٣، ٢٥)
- لمّا قامت الدلالة على أنّ القياس حجّة، كان العمل بالقياس عملًا بالنصّ في الحقيقة، فإنّه يصير التقدير كأنه تعالى قال: مهما غلب على ظنّك أنّ حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم أنّ تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظنّ، وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملًا بعين النص. (مفا١١، ٣٣، ٢٢)

قياس استثنائي

- إنّ القياس الاستثنائيّ إنّما يكون مفيدًا إذا كانت المقدّمة الحمليّة المستثناة - أعني عين المقدّم أو نقيض التالي - مشكوكة. ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة، لم تصر معلومة إلّا بقياس مركّب من مقدّمات حمليّة. فثبت: أنّ القياس الاستثنائي لا يتمّ بالقياس الحمليّ. وأمّا القياس الاقتراني الحملي، فغني عن القياس الاستثنائي. فثبت: أنّ الاقتران الحمليّ مقدّم على الاستثنائيّ. (شر١، ١٦٢، ٢١)
- إنّ القياس إمّا أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا. والأوّل هو الاستثنائي، والثاني هو الاقتراني. فإنّك إذا قلت: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، فإن قلت: لكنّه إنسان. أنتج: فهو حيوان. فهذا تصريحه كان مذكورًا في المقدّمة الشرطيّة. وإن قلت: لكنّه ليس بحيوان، أنتج: فهو ليس بإنسان. فهذه النتيجة ما كانت مذكورة في تلك الشرطيّة، إلّا أنّ نقيضها كان مذكورًا فيها. وأمّا إذا قلت: كل جسم مؤلّف، وكل مؤلّف محدث، حتى أنتج: كل جسم محدث. فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورًا في ذلك القياس. ونقيض هذه النتيجة أيضًا: ما كان مذكورًا في ذلك القياس. (شر١، ١٦٣، ١٣)

- القياس الاستثنائيّ إمّا أن يكون من المتّصلات أو من المنفصلات. فإنْ كان من المتّصلات، فاستثناء عين المقدَّم، ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي، ينتج نقيض المقدّم، تحقيقًا للزوم. فإنّه متى حصل اللزوم، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم. وأمّا استثناء نقيض المقدَّم أو استثناء عين التالي، فإنّه لا ينتج البتّة لاحتمال كون اللازم أعمّ من الملزوم. وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخصّ عدم الأعمّ، ولا من وجود الأعمّ وجود الأخصّ. وإن كان القياس الاستثنائيّ مركّبًا من المنفصلات، فالمنفصلة إمّا أن تكون مانعة من الجمع والخلوّ معًا - وهو المنفصلة الحقيقيّة - أو مانعة من الجمع فحسب، أو مانعة من الخلوّ فحسب. (شرا، ١٨٧، ٣)

- القياس (الاقترانيّ) إمّا أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا نقيضها موجودًا فيه بالفعل وهو الإقترانيّ... وإمّا أن يكون ذلك موجودًا فيه بالفعل وهو (القياس) الإستثنائيّ كقولك: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنّه إنسان، فهو حيوان (ل، ٣١، ٨)

قياس اقتراني

- إنّ القياس إمّا أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا. والأوّل هو الاستثنائي، والثاني هو الاقتراني. فإنّك إذا قلت: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، فإن قلت: لكنّه إنسان. أنتج: فهو حيوان. فهذا تصريحه كان مذكورًا في المقدّمة الشرطيّة. وإن قلت: لكنّه ليس بحيوان، أنتج: فهو ليس بإنسان. فهذه النتيجة ما كانت مذكورة في تلك الشرطيّة، إلّا أنّ نقيضها كان مذكورًا فيها. وأمّا إذا قلت: كل جسم مؤلّف، وكل مؤلّف محدث، حتى أنتج: كل جسم محدث. فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورًا في ذلك القياس. ونقيض هذه النتيجة أيضًا: ما كان مذكورًا في ذلك القياس. (شرا، ١٦٣، ١٤)

- القياس (الاقترانيّ) إمّا أن يكون بحيث لا تكون النتيجة ولا نقيضها موجودًا فيه بالفعل وهو الإقترانيّ... وإمّا أن يكون ذلك موجودًا فيه بالفعل وهو (القياس) الإستثنائيّ كقولك: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنّه إنسان، فهو حيوان (ل، ٣١، ٦)

قياس جدلي

- ما السبب في تسمية القياس المؤلّف من المشهورات والمسلّمات بالقياس الجدلي؟ فنقول: السبب فيه أمور: أحدهما: أنّ المشهورات قد لا تكون حقّة. وربما تنبّه الخصم لكونها غير حقّة، فنازع فيها. وإن كانت حقّة لكنّ حقيقتها غير معلومة بالبديهة. فلا جرم ينازع فيها. والثاني: أنّ كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورًا، فإنّ من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال، قال: في الثبات ثبات. وهذه كلمة محمودة مشهورة، وإنْ أراد الترغيب في السفر والحركة، قال: في الحركة بركة. وهذه الكلمة أيضًا محمودة مشهورة. وهما متعاندان. فثبت: أنّ التمسّك في إثبات مطلوب بالمشهورات والمسلّمات في معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات المشهورة

وحينئذٍ يصير محتاجًا إلى ترجيح المشهور، الذي تمسّك به، على المشهور الذي عارض خصمه به. وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصمات. ولمّا كان المعوّل في إثبات مطلوبه على المشهورات والمسلّمات، ولم ينفك في أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصمات، لا جرم سمّوا هذا النوع من القياس بالجدل. (شرا، ٢٢٥، ١١)

- إنّ القياس الجدليّ ما هو؟ فقال (ابن سينا): إنّه قياس مؤلّف من مقدّمات مشهورة. (شرا، ٢٣٦، ١٠)

قياس جليّ

- قول القائل: لا تقل لفلان أُفّ، مثَلٍ يُضْرب للمنع من كل مكروه وأذية وإن خفّ وقلّ. واختلف الأصوليون في أنّ دلالة هذا اللّفظ على المنع من سائر أنواع الإيذاء دلالة لفظيّة أو دلالة مفهومة بمقتضى القياس. قال بعضهم: إنّها دلالة لفظيّة، لأنّ أهل العرف إذا قالوا لا تقل لفلان أُفّ عنوا به أنه لا يتعرّض له بنوع من أنواع الإيذاء والإيحاش، وجرى هذا مجرى قولهم فلانٌ لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا في أنّه بحسب العرف يدلّ على أنّه لا يملك شيئًا. والقول الثاني أنّ هذا اللفظ إنما يدلّ على المنع من سائر أنواع الإيذاء بحسب القياس الجلي، وتقريره أنّ الشّرع إذا نصّ على حُكْم صورةٍ وسَكَت عن حُكْم صورة أخرى، فإذا أردنا إلحاق الصّورة المسكوت عن حكمِها بالصّورة المذكور حُكمَها فهذا على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت أولى من ثبوته في محل الذّكر مثل هذه الصورة، فإن اللّفظ إنما دلّ على المنع من التأفيف، والضرب أولى بالمنع من التأفيف، وثانيها: أن يكون الحكم في محلّ السكوت مساويًا للحكم في محلّ الذّكر، وهذا هو الذي يسمّيه الأصوليون القياس في معنى الأصل، وضربوا لهذا مثلًا وهو قوله عليه السلام "من أعتق نصيبًا له من عبد قوم عليه الباقي" فإنّ الحكم في الأَمَة والعبد متساويان. وثالثها: أن يكون الحكم في محل السكوت أخفى من الحكم في محل الذّكر وهو أكبر القياسات. (مفا٢٠، ١٨٩، ١٤)

- المنع من التأفيف إنّما يدلّ على المنع من الضرب بواسطة القياس الجلي الذي يكون من باب الاستدلال بالأدنى على الأعلى. والدليل عليه: أن التأفيف غير الضرب، فالمنع من التأفيف لا يكون منعًا من الضرب، وأيضًا المنع من التأفيف لا يستلزم المنع من الضرب عقلًا. (مفا٢٠، ١٨٩، ٢٣)

قياس حملي

- لنعيّن الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدّمات. وهو قولنا: كلّما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وكلّما كان النهار موجودًا، فالأعشى يبصر. ينتج كلّما كانت الشمس طالعة، فالأعشى يبصر. فنقول: حاصل هذا القياس: أنّ طلوع الشمس يستلزم وجود النهار، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرًا. ينتج: أنّ طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى

مبصرًا، فإذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه، صار القياس حمليًّا. فعلمنا: أنّه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي، إلّا في تغيّر الألفاظ والعبارات. (شر١، ١٨٥، ١٣)

قياس الخُلْف

- إنّ قياس الخُلْف: هو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض. ثم بامتناع ذلك النقيض على صحّة نقيض الآخر، وعلى صحّة أحد الأمور الداخلة في ذلك النقيض. وأمّا صورة هذا القياس: فهي أن تأخذ نقيض المطلوب، وتضيف إليه مقدّمة صادقة وتركّبها على صورة قياس منتج، فتنتج نتيجة ظاهرة الامتناع، فيعلم أنّ سبب ذلك الامتناع، ليس تأليف القياس ولا المقدّمة الصادقة، لأنّ الحق لا يستلزم الباطل. فعلمنا: أنّ سبب لزوم ذلك المحال: هو نقيض المطلوب، وذلك النقيض باطل، فنقيض هذا النقيض - وهو المطلوب - حق. وإنّما سمّي هذا القياس بقياس الخلف لوجهين: الأول: أنّ الخُلْف هو الرديء من القول. فلمّا لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة، لا جرم سمّي خُلْفًا. الثاني: أنّك في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجّه إليه، بل بقياس متوجّه إلى إنتاج النتيجة الباطلة. ثم تستدلّ ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب، فكأنّ الإنسان ذهب إلى مطلوبه، من خلفه لا من قدّامه. (شر١، ١٩٠، ١٧)

- قياس الخلف مركّب من قياسين أحدهم إقترانيّ والآخر إستثنائيّ (ل، ٤٣، ١٧)

قياس الدلالة

- الأصل: ما يستقلّ بنفسه بحيث يبنى عليه غيره. وقد يراد به النص الذي يدلّ على الحكم الثابت. وقد يُراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل. كما في علّة الربا. فإنّ الأصل فيه قد يراد به النص الدالّ على تحريم الربا، في الأشياء الستة، وقد يراد به نفس تحريم الفضل في هذه الأشياء، وقد يراد به الأشياء الستة. وكل هذا صحيح. فإذا عرفت الأصل، عرفت منه الفرع. وهذا الحدُّ لا يشمل قياس الشبه؛ فإن الجامع فيه لا يكون علّة الحكم، بل يُخيّل الاشتمال على ما هو العلّة. وقياس الدلالة؛ فإنّ الجامع فيه دليل العلّة. وهو قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه؛ إلّا إذا أُريد بالعلّة ما يستند إليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة أو بغير واسطة. ولا يشمل هذا الحدّ نوعًا يُسمّى قياس العكس. كقولهم: لو لم يكن الصوم شرطًا في الاعتكاف، لما كان شرطًا فيه إذا نذر أن يعتكف صائمًا، كما في الصلاة، لكنّه يشترط فيه إذا نذر، فيكون شرطًا. فإنّ ليس ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع، بل تحصيل نقيض حكمه، لافتراقهما في العلّة. لكنّه يمكن أن يجاب بأن يقال: إنّ هذا ليس بقياس على التحقيق، لكنه يُسمّى قياسًا على سبيل التوسّع لمن شابهه. وهو اعتبار الفرع بغيره في تعرّف حكمه. ويمكن أن يُحدَّ بحدٍّ يشمل هذا النوع من القياس أيضًا. وهو أن يقال: القياس تحصيل حكم الشيء باعتبار تعليلي غيره. ثم ينقسم إلى القياس المسند. وحدُّه: ما سبق. وإلى قياس العكس.

وحدُّه: تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره، لافتراقهما في علّة الحكم. (ك، ٤٢، ١٨)

قياس الشَبَه

- الأصل: ما يستقلّ بنفسه بحيث يبني عليه غيره. وقد يراد به النص الذي يدلّ على الحكم الثابت. وقد يُراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل. كما في علّة الربا. فإنّ الأصل فيه قد يراد به النص الدالّ على تحريم الربا، في الأشياء الستة، وقد يراد به نفس تحريم الفضل في هذه الأشياء، وقد يراد به الأشياء الستة. وكل هذا صحيح. فإذا عرفت الأصل، عرفت منه الفرع. وهذا الحدُّ لا يشمل قياس الشبه؛ فإن الجامع فيه لا يكون علّة الحكم، بل يُخيّل الاشتمال على ما هو العلّة. وقياس الدلالة؛ فإنّ الجامع فيه دليل العلّة. وهو قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه؛ إلّا إذا أُريد بالعلّة ما يستند إليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة أو بغير واسطة. ولا يشمل هذا الحدّ نوعًا يُسمّى قياس العكس. كقولهم: لو لم يكن الصوم شرطًا في الاعتكاف، لما كان شرطًا فيه إذا نذر أن يعتكف صائمًا، كما في الصلاة، لكنّه يشترط فيه إذا نذر، فيكون شرطًا. فإنّ ليس ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع، بل تحصيل نقيض حكمه، لافتراقهما في العلّة. لكنّه يمكن أن يجاب بأن يقال: إنّ هذا ليس بقياس على التحقيق، لكنه يُسمّى قياسًا على سبيل التوسّع لمن شابهه. وهو اعتبار الفرع بغيره في تعرّف حكمه. ويمكن أن يُحدَّ بحدٍّ يشمل هذا النوع من القياس أيضًا. وهو أن يقال: القياس تحصيل حكم الشيء باعتبار تعليل غيره. ثم ينقسم إلى القياس المسند. وحدُّه: ما سبق. وإلى قياس العكس. وحدُّه: تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره، لافتراقهما في علّة الحكم. (ك، ٤٢، ١٧)

- أمّا قياس الشَبَه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم، ثمّ لما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدلّ بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم، ومثاله أنّ النيّة واجبة في التيمّم وغير واجبة في غسل الثياب، والوضوء واقع بينهما، فلمّا تأمّلنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب، وذلك لأنّ المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمّم من وجوه كثيرة. أحدها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة، وأمّا غسل الثياب فليس كذلك. وثانيها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان في أعضاء معيّنة وغسل النجاسات ليس كذلك. وثالثها أنّ الوضوء والتيمّم يُنْتَقَضان بأحداث معيّنة، وغسل النجاسات ليس كذلك، فثبت أنّ المشابهة بين الوضوء والتيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثوب عن النجاسات، فكان إلحاق الوضوء بالتيمّم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات. إذا ثبت هذا فنقول أن عليّة المشابهة تدلّ على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم، فلهذا قياس المعنى هو الذي يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد، وقياس الشبه هو الذي تكون علّة المشابهة دالّة على استواء الأوصاف المصلحيّة، وقياس الطرد هو الذي لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء

ولا بواسطة، فثبت أنّ الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة في غاية الظهور. (منا، ٢٧، ٢١)

قياس شرطي

- لنعيّن الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدّمات. وهو قولنا: كلّما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وكلّما كان النهار موجودًا، فالأعشى يبصر. ينتج كلّما كانت الشمس طالعة، فالأعشى يبصر. فنقول: حاصل هذا القياس: أنّ طلوع الشمس يستلزم وجود النهار، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرًا. ينتج: أنّ طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرًا، فإذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه، صار القياس حمليًّا. فعلمنا: أنّه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي، إلّا في تغيّر الألفاظ والعبارات. (شرا، ١٨٥، ١٤)

قياس شعري

- القياس الشعريّ هو القول المؤلّف من مقدّمات مخيلة. وتحقيق الكلام: إن نظر فيه من حيث أنّه موزون أصيل الوزن. فهذا هو الموسيقى. وإن نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة في عرف العرب، فهذا هو العروض، وإن نظر فيه من حيث أنّه مؤلّف من أقوال تفيد تخيّلًا قائمًا مقام التصديق والترغيب، فلذلك هو المنطق. (شرا، ٢٥٤، ١٢)

قياس الطرد

- أمّا قياس الشَّبَه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم، ثمّ لما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدلّ بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم، ومثاله أنّ النيّة واجبة في التيمّم وغير واجبة في غسل الثياب، والوضوء واقع بينهما، فلمّا تأمّلنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب، وذلك لأنّ المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمّم من وجوه كثيرة. أحدها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة، وأمّا غسل الثياب فليس كذلك. وثانيها: أنّ الوضوء والتيمّم يشرعان في أعضاء معيّنة وغسل النجاسات ليس كذلك. وثالثها أنّ الوضوء والتيمّم يُنتقضان بأحداث معيّنة، وغسل النجاسات ليس كذلك، فثبت أنّ المشابهة بين الوضوء والتيمّم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثوب عن النجاسات، فكان إلحاق الوضوء بالتيمّم أولى من إلحاقه بغسل الثوب عن النجاسات. إذا ثبت هذا فنقول أن عليّة المشابهة تدلّ على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم، فلهذا قياس المعنى هو الذي يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد، وقياس الشبه هو الذي تكون علّة المشابهة دالّة على استواء الأوصاف المصلحيّة، وقياس الطرد هو الذي لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة، فثبت أنّ الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة في غاية الظهور. (منا، ٢٧، ١٣)

قياس العكس

- الأصل: ما يستقلّ بنفسه بحيث يبنى عليه

غيره. وقد يراد به النص الذي يدلّ على الحكم الثابت. وقد يُراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل. كما في علّة الربا. فإنّ الأصل فيه قد يراد به النص الدالّ على تحريم الربا، في الأشياء الستة، وقد يراد به نفس تحريم الفضل في هذه الأشياء، وقد يراد به الأشياء الستة. وكل هذا صحيح. فإذا عرفت الأصل، عرفت منه الفرع. وهذا الحدُّ لا يشمل قياس الشبه؛ فإن الجامع فيه لا يكون علّة الحكم، بل يُخيّل الاشتمال على ما هو العلّة. وقياس الدلالة؛ فإنّ الجامع فيه دليل العلّة. وهو قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه؛ إلّا إذا أُريد بالعلّة ما يستند إليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة أو بغير واسطة. ولا يشمل هذا الحدّ نوعًا يُسمّى قياس العكس. كقولهم: لو لم يكن الصوم شرطًا في الاعتكاف، لما كان شرطًا فيه إذا نذر أن يعتكف صائمًا، كما في الصلاة، لكنّه يشترط فيه إذا نذر، فيكون شرطًا. فإنّ ليس ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع، بل تحصيل نقيض حكمه، لافتراقهما في العلّة. لكنّه يمكن أن يجاب بأن يقال: إنّ هذا ليس بقياس على التحقيق، لكنه يُسمّى قياسًا على سبيل التوسّع لمن شابهه. وهو اعتبار الفرع بغيره في تعرّف حكمه. ويمكن أن يُحدَّ بحدٍّ يشمل هذا النوع من القياس أيضًا. وهو أن يقال: القياس تحصيل حكم الشيء باعتبار تعليل غيره. ثم ينقسم إلى القياس المسند. وحدُّه: ما سبق. وإلى قياس العكس. وحدُّه: تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره، لافتراقهما في علّة الحكم. (ك، ٤٢، ٢١)

قياس الغائب على الشاهد

- إنّ قياس الغائب على الشاهد: طريقة مقبولة في المسائل العقلية. فإنا قد بينّا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة أنّها طريقة ضعيفة لا تفيد الظنّ المُقْنِع. (مطل٨، ٦٤، ١٨)

قياس في معنى الأصل

- قول القائل: لا تقل لفلان أُفٍّ، مثَل يُضْرب للمنع من كل مكروه وأذية وإن خفَّ وقلّ. واختلف الأصوليون في أنّ دلالة هذا اللّفظ على المنع من سائر أنواع الإيذاء دلالة لفظيّة أو دلالة مفهومة بمقتضى القياس. قال بعضهم: إنّها دلالة لفظيّة، لأنّ أهل العرف إذا قالوا لا تقل لفلان أُفٍّ عنوا به أنه لا يتعرّض له بنوع من أنواع الإيذاء والإيحاش، وجرى هذا مجرى قولهم فلانٌ لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا في أنّه بحسب العرف يدلّ على أنّه لا يملك شيئًا. والقول الثاني أنّ هذا اللفظ إنما يدلّ على المنع من سائر أنواع الإيذاء بحسب القياس الجلي، وتقريره أنّ الشّرع إذا نصّ على حُكْم صورةٍ وسَكَت عن حُكْم صورة أخرى، فإذا أردنا إلحاق الصّورة المسكوت عن حكمها بالصّورة المذكور حُكمَها فهذا على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون ثبوت ذلك الحكم في محل السكوت أولى من ثبوته في محل الذّكر مثل هذه الصورة، فإن اللّفظ إنما دلّ على المنع من التأفيف، والضرب أولى بالمنع من التأفيف، وثانيها: أن يكون الحكم في محلّ السكوت مساويًا للحكم في محلّ الذّكر، وهذا هو الذي يسمّيه الأصوليون القياس في معنى الأصل، وضربوا لهذا مثلًا وهو قوله عليه

السلام "من أعتق نصيبًا له من عبد قوم عليه الباقي" فإنّ الحكم في الأمَة والعبد متساويان. وثالثها: أن يكون الحكم في محل السكوت أخفى من الحكم في محل الذّكر وهو أكبر القياسات. (مفا٢٠، ١٨٩، ١٩)

قياس المساواة

- قياس المساواة. وهو قولنا: أ مساوي لـ ب. وب مساوي لـ ج. فالمحمول في الصغرى هو قولنا: مساوي لـ ب. والموضوع في الكبرى هو قولنا: ب. فههنا تمام المحمول في الصغرى لما صار موضوعًا في الكبرى، فالأوسط بتمامه غير مذكور. (شرا، ١٦٧، ٩)

قياس المعنى

- إنّ قياس المعنى هو أن نبيّن أنّ الحكم في الأصل مُعلّل بالمصلحة الفلانيّة ثم نبيّن أنّ تلك المصلحة قائمة في الفرع فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل. (عنا، ٢٧، ١٨)

قياسات اقترانيات

- القياسات الاقترانيّات على ستة أقسام. لأنّها قد تكون من الحمليّات الساذجة، ومن المتّصلات الساذجة، ومن المنفصلات الساذجة، ومن الحمليّات والمتّصلات، ومن الحمليّات والمنفصلات، ومن المتّصلات والمنفصلات. والأصل في هذا الباب: هو الحمليّات. لا سيّما وقد بيّنا أنّه لا تفاوت بين الحمليّات وبين الشرطيّات إلّا في مجرّد العبارة. (شرا، ١٦٤، ٢)

قيافة الأثر

- أمّا قيافة الأثر فهي عبارة عن تتبّع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر في الطرق القابلة للأثر، وهي التي تكون تربة حرّة تتشكّل بشكل القدم التي يوضع عليها، فإنّ القايف قد يتهيّأ له بهذه الصناعة أن يتبع تلك الآثار حتى يصل إلى الأماكن التي ذهب إليها الهُرّاب من الناس وضوال الحيوان فينتفع الناس بصاحب هذه الصنعة انتفاعًا ظاهرًا في درك الطلبات ووجدان الضوال، وهذه الصنعة قوامها بقوّة القوة الباصرة وقوة القوة المتخيّلة والحافظة. (ف، ١٠٢، ٨)

قيافة البشر

- أمّا قيافة البشر فهي صناعة يُستدلُّ بها على معرفة الأنساب، وإنّما سُمّي هذا النوع قيافة البشر لأنّ صاحبها ينظر في بشرات الناس وجلودهم وما يتبع ذلك من هيآت الأعضاء وخصوصًا الأقدام فيستدلّ بتلك الأحوال على حصول النَّسَبْ، وحاصل الكلام فيها أنّه ثبت في المباحث الطّبّية أنّه لا بُدَّ من حصول المشابهة بين الأولاد والوالدين، ثمّ تلك المشابهة قد تقع في أمور كثيرة ظاهرة يعرفها كل أحد وقد تقع أيضًا في أخور خفيّة لا يدركها إلّا أرباب الكمال والتمام في القوة الباصرة والقوة الحافظة، وهذا النوع من العلم موجود في العرب فقط وفي قبائل معيّنة مثل بني مدلج وغيرهم. وهذا العلم لمّا كان مداره على حصول الكمال في الحواس

الظاهرة والباطنة، ثم أنّ ذلك الكمال مما لا يمكن اكتسابه لا جرم صار هذا العلم بحيث لا يمكن اكتسابه ولا شرحه بالتعليم والتصنيف بل الناس يقولون إنّه علم متوارث في أعراق مخصوصة من العرب لا يشاركهم فيه غيرهم، وقد رأى جمع من أكابر الفقهاء التعويل عليه في تصحيح الأنساب. (ف، ١٠٢، ١٥)

قيامة

- إنّ الأجسام إذا كانت متساوية في تمام الماهيّة، لزم جواز التخرّق والتمزّق على الأفلاك. وحينئذٍ يكون كل ما أخبر الأنبياء من أحوال القيامة جائزًا ممكنًا. (مطل٦، ١٨٩، ١٨)

قيد عدمي

- أمّا أنّ السكوت قيد عدميّ فلأنّ السكوت معناه أنّه لم يقل شيئًا ولم ينقل أمرًا ولم يتصرّف في قول ولا فعل، ولا شكّ أنّ هذا المعنى عدم محض. (منا، ٣٥، ٢٤)
- أمّا أنّ القيد العدمي لا يمكن أن يكون علّة فبيانه أنّ قولنا أنّه علّة نقيض لقولنا أنّه ليس بعلّة، وقولنا ليس بعلّة عدم محض، وقولنا أنّه علّة رافع لقولنا أنّه ليس بعلّة، ورافع العدم ثبوت لا محالة، فوجب أن يكون المفهوم من قولنا علّة قيدًا ثبوتيًا، فلو وصفنا العدم بكونه علّة لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف وأنّه محال. (منا، ٣٦، ٢)
- إنّه ثبت في العلوم العقلية أن تَعيُّن الشيء المُتعيِّن قيد عدميّ، وقد دللنا على أنّ القيد العدميّ لا يصلح للعلية، وإنّما قلنا إنّ لتَعيُّن قيد عدميّ، لأنّه لو كان التَعيُّن قيدًا وجوديًا فذلك القيد له تَعيُّن آخر، فيلزم أن يكون للتعيُّن تعيُّن آخر وذلك يوجب التسلسل وهو محال. فثبت أنّ التعيُّن قيد عدميّ، وثبت أنّ القيد العدميّ لا يصلح للعلّية، فثبت أنّ التعيُّن لا يصلح أن يكون علّة لحصول اللزوم. (منا، ٣٧، ٤)

قيّم

- إن القيّم عبارة عن القائم بمصالح الغير. (مفا٢١، ٧٤، ٢٨)
- إنّ المراد من كونه (القرآن) ﴿قَيِّمًا﴾ (الكهف: ٢) أنّه سبب لهداية الخلق وأنه يجري مجرى من يكون قيّمًا للأطفال، فالأرواح البشرية كالأطفال، والقرآن كالقيّم الشفيق القائم بمصالحهم. (مفا٢١، ٧٥، ١٦)

قيمة

- القيمة: ما يقوم مقام المتقوّم في الغرض المطلوب، من حيث المعنى دون الصورة. (ك، ٦١، ١٨)

قيّوم

- القيّوم من يكون قائمًا بنفسه مقوّمًا لغيره، فكونه قائمًا بنفسه عبارة عن كونه غنيًا عن كل ما سواه، وكونه مقوّمًا لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه. (أس، ٣٠، ٥)
- ذلك لأن الحي هو الدرّاك الفعّال، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنّه صفة، وأمّا القيّوم فهو مبالغة في القيام، ومعناه كونه قائمًا بنفسه

مقوّمًا لغيره، فكونه قائمًا بنفسه مفهوم سلبي وهو إستغناؤه عن غيره، وكونه مقوّمًا لغيره صفة إضافيّة، فالقيّوم لفظ دالّ على مجموع سلب وإضافة، فلا يكون ذلك عبارة عن الإسم الأعظم. (مفا١، ١١٥، ١٤)

- القيّوم هو المتقوّم بذاته، المقوّم لكل ما عداه في ماهيّته ووجوده، ولمّا كان واجب الوجود لذاته كان هو القيّوم الحق بالنسبة إلى الكلّ. (مفا٧، ٤، ١٢)

- القيّوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغيُّر، وأقول: هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائمًا بنفسه في ذاته وفي وجوده. (مفا٧، ٨، ١٦)

ك

كائن فاسد

- إن كل كائن فاسد فإنه يصحّ عليه الحركة المستقيمة. (ش١، ٩٤، ٥)

كائنيّة

- إنّ كون الجسم حاصلًا في الحيّز هو المُسمّى بالكائنيّة وهي صفة حالّة في الجسم قائمة به. (أر، ١٦٣، ١٦)

كافر

- أمّا المكلّف العاصي فهو إمّا أن يكون كافرًا أو غير كافر، أمّا الكافر فهو على قول أكثر الأمّة يبقى مخلّدًا في النار، وأمّا العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللأمّة فيه ثلاثة أقوال. أحدها: قول من قطع بأنه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة. وثانيها: قول من قطع بأنّه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج. وثالثها: قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب وهو قول أكثر الأمّة وهو المختار. (أر، ٣٨٩، ٢٥)

- البيهسيّة أتباع أبي بيهس. ومذهبهم أنّ من لا يعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل الشريعة فهو كافر. (إع، ٤٧، ٦)

كامل

- الموجود إمّا أن يكون كاملًا أو مكتفيًا أو ناقصًا. فالكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله، والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوّة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات. (شر٣، ٥، ٢)

كبائر

- نقول الكبائِر إشارةٌ إلى ما فيها من مقدار السيّئة، والفواحش إشارةٌ إلى ما فيها من وصف القُبْح كأنّه قال (الله) عظيمة المقادير قبيحة الصور، والفاحشُ في اللّغة مختصٌّ بالقبيح الخارج قبحه عن حدّ الخفاء، وتركيب الحروف في التقاليب يدلّ عليه فإنّك إذا قلبتها وقلت حشف كان فيه معنى الرداءة الخارجة عن الحدّ، ويقال فشحت الناقة إذا وقفت على هيئة مخصوصة للبول فالفحش يلازمه القُبْح، ولهذا لم يقل الفواحش من الإثم وقال في الكبائر: ﴿كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ (الشورى: ٣٧) لأن الكبائر إن لم يميّزها بالإضافة إلى الإثم لما حصل المقصود بخلاف الفواحش. (مفا٢٩، ٧، ٢٣)

كبد

- يجب أن تعلم أنّ مبدأ القوّة الناطقة هو الدماغ، ومعدن القوة الغضبيّة هو القلب، ومعدن القوّة الشهوانيّة هو الكبد. (ف، ١١٩، ١٣)

كِبْر

- العزّة غير الكِبْر ولا يحلّ للمؤمن أن يذلّ نفسه، فالعزّة معرفة الإنسان بحقيقة نفسه وإكرامها عن أن يضعها لأقسام عاجلة دنيويّة، كما أنّ الكبر جهل الإنسان بنفسه وإنزالها فوق منزلها، فالعزّة تشبه الكبر من حيث الصّورة، وتختلف من حيث الحقيقة كاشتباه التّواضع بالضّعة والتّواضع محمود، والضّعة مذمومة، والكبر مذموم، والعزّة محمودة. (مفا٣٠، ١٧، ٢٥)

كبيرة

- صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه. وعند المعتزلة لا يُسمّى مؤمنًا ولا كافرًا. (مح، ١٨٢، ٢٤)

كتاب مُنْزَل

- إنّ لكل كتاب مُنْزَل من السماء أجلًا يُنزله فيه، أي لكل كتاب وقتٌ يُعمل به، فوقت العمل بالتوراة والإنجيل قد انقضى ووقت العمل بالقرآن قد أتى وحضر. (مفا١٩، ٦٤، ٧)

كتمان

- الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه، وحصول الداعي إلى إظهاره لأنّه متى لم يكن كذلك لا يعدّ كتمانًا ... وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السرّ، لأنّ الكتمان مما يشقّ على النفس. (مفا٤، ١٦٣، ٧)

كثرة

- لا معنى للكثرة إلّا اجتماع الوحدات. (ش١، ١٠، ١٨)
- إن الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد، وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة وتكون الكثرة أحد نوعي الكم، وقد يراد بها الكثرة الإضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس إلى الأربعة قليلة بالقياس إلى الستة، وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرًا فإن الاثنين ليس كثيرًا بالقياس إلى عدد دونه لأنه العدد الأول ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف. (ش١، ١٠، ٣٥)
- لا بدّ من البسيط لأنّ كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإنّ الواحد فيها موجود. (مب١، ٥١، ١٩)
- لا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لأنّ الوحدة الطارئة إذا طرأت فلا بدّ وأن تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك. (مب١، ٩٦، ١١)

كثرة حقيقيّة

- أمّا الكثرة الحقيقية فلا شكّ أنّ الواحد يكون فيها موجودًا، لأن الكثرة لا معنى لها إلّا مجموع الوحدات، فإن لم تكن الواحدة حاصلة استحال أن تكون حاصلة مع غيرها، وحينئذٍ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة. فثبت أن كل كثرة فإن الواحد يجب أن يكون موجودًا فيها ولكن لا يجب أن يكون المتناهي موجودًا فيها، لأنّه إن أريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب أن يوجد في كل كثرة متناهٍ

في المقدار، فإنّ العدد كما يعرض للأشياء ذوات المقادير فقد يعرض أيضًا للأشياء المجرّدة عن المقادير. وإن أريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب أيضًا أن يكون في كل كثرة عدد متناهٍ لأن الاثنين كثرة مع أنه لم يوجد فيه عددًا أصلًا بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد، فإن الشيء لا يوجد في نفسه. فإذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم. فإذا ثبت أنه لا يجب أن يكون في كل كثرة متناه في الكمّ المتّصل أو متناه في الكمّ المنفصل ثبت أنه لا يجب أن يحصل في كل كثرة شيء متناه. (ش١، ١١، ١)

كثري

- الممكنات التي ترجّح أسباب وجودها، كالأمطار في أوانها، والزروع والنباتات في أوقاتها. ويُسمّى هذا في المعقول: كثريًّا. (ك، ٢٦، ١٥)

كذب

- الصدق هو أن يكون حكمك بتلك النسبة (بين المدرِك والمدرَك) مطابقًا في الوجود، والتصديق هو الموافقة على هذه المطابقة وهو قبول ذهن السامع لذلك. والكذب مخالفة الحكم للوجود، والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة. (مب١، ٣٦٩، ٢)

- الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمُخْبَر عنه. والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المُخْبَر عنه، ومن المعلوم أنّ الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر. فإنّ الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام، والكلام عبارة عن اللفظة المؤلّفة من الحروف، المتعاقبة المتوالية. والموجود منها أبدًا، ليس إلّا الحرف الواحد، وعند انقضائه يحصل الحرف الثاني. وعلى هذا الترتيب. حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة، وحينئذٍ تتمّ الكلمة، فعلى هذا: الكلمة لا وجود لها البتّة في شيء من الأحوال والأزمنة وإنّما الموجود منها هو الحرف الواحد، والحرف الواحد ليس، كلامًا واحدًا. إذا ثبت هذا فنقول: الحرف الواحد ليس بخبر ولا بصدق ولا بكذب، فيمتنع أن يوجب كونه حسنًا أو قبيحًا، وأمّا بمجموع الكلمة فلا وجود له البتّة، وما لا وجود له البتّة يمتنع أن يكون علّة لكونه حسنًا، أو لكونه قبيحًا. فيثبت بهذا البرهان: أنّ الكلام يمتنع أن يكون حسنًا أو قبيحًا لكونه صدقًا أو لكونه كذبًا. (مطل٣، ٣٣٥، ١٢)

- اعلم أنّ الناس قد اختلفوا في حقيقة الكذب، فعندنا أنّه الخبر الذي لا يطابق المُخْبَر عنه سواء اعتقد المخبر أنّه مطابق أم لا؟ ومن الناس من قال شرط كونه كذبًا أن لا يطابق المُخْبَر عنه مع علم قائله بأنّه غير مطابق، وهذا القيد عندنا باطل. (مفا٢١، ٧٨، ٢٥)

- إنّ كل خَبَر لا يطابق المُخْبَر عنه فهو كذب سواء علم القائل بكونه مطابقًا أو لم يعلم. (مفا٢١، ٧٨، ٢٩)

- المشهور أنّ الكذِب هو الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه، ومنهم من قال هذا القدر لا يكون كذبًا بل الشّرط في كونه كذبًا

أن يقصد الإتيان بخبر يخالف المُخبَر عنه. (مفا٢٧، ٨، ١١)

كذبيّة

- اعلم: أنّ الصدقيّة والكذبيّة وصفان حقيقيّان في نفس الأمر، والوصف الحقيقي الثابت في نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الأمر، لأنّ المبهم في تعيّن الأمر لا وجود له في نفس الأمر. وما لا وجود له في نفس الأمر امتنع حصول غيره له. فثبت: أنّ هذه الصدقيّة والكذبيّة لا بدّ لكل واحد منهما من محل معيّن، ومتى كان الأمر كذلك، كان القول بالجزء لازمًا قطعًا. فهذا هو الكلام في حدّ التناقض. (شرا، ١٤٩، ٢٣)

كرات سماويّة

- إنّه ليس شيء من الكرات السماوية علّة للبعض. (ش٢، ٣٨، ٧)

كرامات

- إنّ الكرامات والمعجزات وإن اشتركا في كون كل واحد منهما أمرًا خارقًا للعادة ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه. أحدها: أنّ الدعوى شرط في النبوّة وليست شرطًا في الكرامة. وثانيها: أنّ الحاصل في النبوّة ادّعاء النبوّة، وفي الكرامة إمّا أن لا تحصل الدعوى أو إن حصلت لكنّها لا تكون دعوى النبوّة بل دعوى الولاية. وثالثها: أنّ المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة قد تكون لها معارضة. (أر، ٣٨٧، ٢٠)

- أمّا الكرامات فبالوصول إلى الباقيات الصّالحات والمجرّدات المقدّسات، والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقّي إلى معارج سرادقات الجلال. (مفا١٣، ٣، ١٤)

كرامات الأولياء

- إنّ حدوث الحَبَل لمريم من غير الذكر من خوارق العادات، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وإنها ما كانت من الأنبياء فوُجب أن يقال أن تكون هذه الوقائع من كرامات الأولياء. (أر، ٣٨٥، ٥)

كرامة

- الفرق بين المعجزات والكرامات أنّ المُعجزة تكون مسبوقة بدعوى النبوّة، والكرامة لا تكون مسبوقة بدعوى الولاية، والسبب في هذا الفرق أنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما بعثوا إلى الخلق ليصيروا دعاة للخلق من الكفر إلى الإيمان ومن المعصية إلى الطاعة، فلو لم تظهر دعوى النبوّة لم يؤمنوا به، وإذا لم يؤمنوا به بقوا على الكُفر، وإذا ادّعوا النبوّة وأظهروا المعجزة آمن القوم بهم، فإقدام الأنبياء على دعوى النبوّة ليس الغرض منه تعظيم النفس بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق حتى ينتقلوا من الكفر إلى الإيمان، أمّا ثبوت الولاية للوليّ فليس الجهل بها كفرًا ولا معرفتها إيمانًا، فكان دعوى الولاية طلبًا لشهوة النفس، فعلمنا أنّ النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوّة، والوليّ لا يجوز له دعوى الولاية فظهر الفرق. (مفا٢١، ٩٢، ٢٠)

كراهية

- قالت الفلاسفة: إنّا نجد من أنفسنا: أنّا إذا تصوّرنا: أنّ لنا في الفعل الفلاني منفعة خالصة أو راجحة، حصل في نفوسنا ميل إلى تحصيل تلك المنافع، إذا تصوّرنا: أنّ لنا في الفعل الآخر مضرّة خالصة، أو راجحة حصل في نفوسنا ميل إلى الدفع والمنع. ونحن سمّينا الميل إلى الجذب والتحصيل بالإرادة، وسمّينا الميل إلى الدفع والمنع بالكراهية. (مطل٣، ١٧٥، ٩)

كَسْب

- في الكسب قولان. أحدهما: أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد متى ضمّ عزمه على الطاعة فإنّه تعالى يخلقها، ومتى ضمّ عزمه على المعصية فإنّه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالمُوجِد، وإن لم يكن موجِدًا فلمَ لا يكفي هذا القَدْر في الأمر والنهي. وثانيهما: أنّ ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد، فلِمَ لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي. (مح، ١٥٠، ١١)

- قال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثّر في وجود الفعل البتّة، لم تؤثّر أيضًا في شيء من صفات ذلك الفعل وقال القاضي (الباقلاني): "قدرة العبد وإن لم تؤثّر في وجود ذلك الفعل، إلّا أنها أثّرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسمّاة بالكَسْب" قال: "وذلك لأنّ الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركا في كون كل منهما حركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية. وما به المشاركة غير ما به الممايزة. فثبت: أنّ كونها حركة غير، وكونها طاعة أو معصية فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى. أمّا كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد". (مطل٩، ١٠، ٥)

- الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كَسْبه ومُكْتَسبه، بشرط أن يكون ذلك جرّ منفعة أو دفع مضرّة، وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح: إنّها كَسْب فلان، وأنّه كثير الكَسْب أو قليل الكسب، لأنّه لا يراد إلّا الربح، فأمّا الذي يقوله أصحابنا من أنّ الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام. (مفا٥، ١٩٠، ٨)

- الكسب عبارة عمّا يفيد جرّ منفعة أو دفع مضرّة، ولذلك لم يجزْ وصف الباري تعالى بذلك. (مفا١١، ٣٨، ٦)

- قولنا (المعتزلة): إنّ الكسب هو الفِعل المشتمل على دفع مضرّة أو جلب مَنْفَعة، ولو كان حدوث الفِعل بخلق الله تعالى لم يكن لقدرة العبد فيه أثر، فوجب أن لا يكون للعبد كَسْب. أنّ مذهبنا (الرازي) أنّ مجموع القدرة مع الداعي مستلزم للفعل، وعلى هذا التقدير فالكَسْب حاصل للعبد. (مفا١٩، ٦٨، ٢٦)

- اعلم أن الأفعال على قسمين: منها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الجسمانيّة الحاصلة في عالم الدنيا، ومنها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الروحانيّة التي لا يظهر كمالها إلّا في عالم الآخرة، وقد ثبت بالتجربة أنّ كثرة الأفعال سبب لحصول الملَكَات الراسخة، فمن غلب عليه القسم

الأول استحكمت رغبته في الدنيا وفي الجسمانيّات، فعند الموت يحصل الفراق بينه وبين مطلوبه على أعظم الوجوه ويعظم عليه البلاء، ومن غلب عليه القسم الثاني فعند الموت يفارق المبغوض ويتّصل بالمحبوب فتعظم الآلاء والنعماء، فهذا هو معنى الكَسْب، ومعنى كون ذلك الكَسْب موجبًا للجزاء، فظهر بهذا أن كمال الجزاء لا يحصل إلّا في يوم القيامة، فهذا قانون كلّي عقليّ. (مفا٢٧، ٤٧، ٢٩)

كسوة

- الكسوة في اللّغة معناها اللباس، وهو كل ما يكتسى به، فأمّا التي تجزى في الكفارة فهو أقلّ ما يقع عليه إسم الكسوة إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة، ثوب واحد لكل مسكين، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله. (مفا١٢، ٧٦، ١٥)

كعبة

- سمّيت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربّعها، والعرب تسمّى كل بيت مربّع كعبة، والكعبة إنّما أريد بها كل الحرم لأنّ الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقًا لها. (مفا١٢، ٩٤، ٧)

كفاءة

- الكفاءة: مشاركة في خصال محمودة، يرجع بعضها إلى أنفس المتكافئين، وبعضها إلى الأصل الذي ينتسبان إليه. لكنّه يدخل فيها الفطري والكسبيّ من الفضائل. (ك، ٦١، ١٥)

كفر

- اعلم أنّه صعب على المتكلّمين ذكر حدّ الكُفر، وتحقيق القول فيه أنّ كل ما ينقل عن محمّد صلّى الله عليه وسلّم أنّه ذهب إليه وقال به، فإمّا أن يُعرَف صحة ذلك النّقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد. أمّا القسم الأول. وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صَدّقه في كل ذلك فهو مؤمن، ومن لم يَصْدقه في ذلك، فإمّا بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض، فذلك هو الكافر، فإذن الكُفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به، ومثاله من أنكر وجود الصانع، أو كونه عالمًا قادرًا مختارًا أو كونه واحدًا أو كونه منزّهًا عن النقائص والآفات، أو أنكر نبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم أو صحة القرآن الكريم، أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمّد صلّى الله عليه وسلّم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحجّ وحرمة الربا والخمر، فذلك يكون كافرًا؛ لأنه ترك تصديق الرسول فيما عُلِم بالضرورة أنّه من دينه. فأمّا الذي يُعْرف بالدليل أنّه من دينه مثل كونه عالمًا بالعِلم أو لذاته، وأنّه مرئي أو غير مرئي، وأنّه خالِق أعمال العباد أم لا، فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنّما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلًا في ماهيّة الإيمان فلا يكون موجبًا للكفر، والدليل عليه أنّه لو كان ذلك جزء ماهيّة الإيمان لكان يجب على الرسول

صلى الله عليه وسلّم أن لا يحكم بإيمان أحد إلّا بعد أن يعرف أنّه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمّة، ولنقل ذلك على سبيل التواتر، فلمّا لم ينقل ذلك دلّ على أنّه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا إنكارها موجبًا للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة، ولا نكفّر أرباب التأويل. وأمّا الذي لا سبيل إليه إلّا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقّف الكُفر والإيمان عليه. فهذا قولنا في حقيقة الكُفر. (مفا٢، ٣٧، ٢٦)

- معلوم أنّ الكُفر بمعنى السّتر والتّغطية. (مفا٤، ١٦٧، ١٣)

- الكُفر هو الجحد. (مفا١٨، ١٦، ١٠)

- لم يقل (الله) مع كفرهم لأنّ كفرهم عنادي، وليس في الوجود كفر فطري لينضمّ إليه الكفر العنادي، بل الكفر ليس إلّا عناديًّا، وكذلك الكفر بالفروع لا يقال انضمّ إلى الكفر بالأصول، لأنّ من ضرورة الكفر بالأصول الكفر بالفروع، وليس من ضرورة الإيمان بالأصول الإيمان بالفروع بمعنى الطاعة والانقياد. (مفا٢٨، ٨١، ٩)

كل

- قالوا (الحكماء) الكل من حيث هو كل موجود في الأعيان. وأمّا الكلّي من حيث هو كلّي فليس بموجود في الأعيان. لأنّه من المحال أن يوجد شيء بعينه في الأعيان. ثم إنّه يكون مشتركًا فيه بين كثيرين. (شرا، ٥٨، ٧)

- إنّ الكل يُعدُّ بأجزائه. ويكون كل جزء داخلًا في قوامه، وأمّا الكلّي فلا يعدّ بجزئياته. ولا أيضًا الجزئيّات داخلة في قوام الكلّي. (شرا، ٥٨، ١٠)

- إنّ طبيعة الكل لا تُقوِّم الأجزاء التي فيه، بل تتقوّم بها. وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تقوم الجزئيّات ويكون جزءًا من أجزاء قوامها. كالإنسان فإنّه جزء من هذا الإنسان. والدليل عليه: أنّ الأنواع متقوّمة في طبائع الأجناس. والفصول والأشخاص متقوّمة من الطبيعة النوعيّة مع الأعراض الخارجيّة المشخّصة. (شرا، ٥٨، ١٢)

- إنّ الكل لا يكون محمولًا على كل واحد من الأجزاء. والكلّي يكون محمولًا على كل جزئيّ، كما يقال الإنسان حيوان ولا يقال: الواحد عشرة. (شرا، ٥٨، ١٧)

- إنّ أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلّي غير متناهية. (شرا، ٥٨، ٢٠)

- الكل يحصره أجزاؤه، والكلّي لا تحصره جزئياته. (شرا، ٥٨، ٢١)

- أمّا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو إنّ الكل عبارة عن المجموع من حيث أنّه مجموع، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركّب ذلك المجموع به وبالجملة: فالفرق بين الكلّي وبين كل واحد من أجزائه معلوم بالضرورة. ولا معنى للجزء إلّا كل واحد واحد من أجزاء الكل. (شرا، ٥٨، ٢٣)

- أمّا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أنّ كل واحد عبارة عن الجزئيّ، فالفرق

الذي ذكرناه بين الكلّي وبين الجزئيّ، هو بعينه فرق بين الكلّي وبين كل واحد واحد. (شرا، ٥٩، ٥)

- الفرق بين الكلّ والكلّي ... من سبعة أوجه: الأول أنّ الكلّ من حيث هو يكون موجودًا في الخارج، وأمّا الكلّي فلا وجود له إلّا في الذهن. والثاني إنّ الكل يُعدّ بأجزائه والكلّي لا يُعدّ بجزئياته. الثالث الكلّي يكون مقوِّمًا للجزئي، والكلّ يكون متقوِّمًا بالجزء. الرابع أنّ طبيعة الكلّ لا تصير هي الجزء، وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان. الخامس إنّ الكلّ لا يكون كلًّا لكلّ جزء وحده، والكلّي يكون كليًّا لكلّ جزئي وحده لأنّ الإنسان محمول على الشخص الواحد. السادس إنّ الكلّ أجزاؤه متناهية والكلّي جزئياته غير متناهية. السابع إنّ الكلّ لا بدّ له من حضور أجزائه معًا، والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعًا. (مب١، ٤٥١، ٥)

- إنّ الكلّ من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساويًا لجزئه من حيث هو جزء وإلّا لم يكن أحدهما كلًّا والآخر جزءًا. (مب١، ٦٦٨، ٢١)

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلّ"، و"جميع"، و"أيّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهامِ. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلى أنّها للعموم فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلك. (محصن١، ٥٢٣، ٢)

- صيغة "الكل" و"الجميع" تفيدان الاستغراق. (محصن١، ٥٥٥، ٢)

- صيغة "مَنْ"، و"مَا"، و"أيُّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلِّ" عليها تارةً، و"البعضِ" أخرى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخَلَ داري فأكرمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمْهُ". (محصن١، ٥٧٠، ٥)

كل واحد

- أمّا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو إنّ الكل عبارة عن المجموع من حيث أنّه مجموع، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركّب ذلك المجموع به وبالجملة: فالفرق بين الكلّي وبين كل واحد من أجزائه معلوم بالضرورة. ولا معنى للجزء إلّا كل واحد واحد من أجزاء الكل. (شرا، ٥٩، ١)

كل واحد واحد

- أمّا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو أنّ كل واحد عبارة عن الجزئيّ، فالفرق الذي ذكرناه بين الكلّي وبين الجزئيّ، هو بعينه فرق بين الكلّي وبين كل واحد واحد. (شرا، ٥٩، ٥)

كلالة

- الكلالة إسم يقع على الوارث وعلى الموروث، فإن وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد، وإن وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا أحد من الأولاد. (مفا١١، ١٢٠، ٢٤)

كلام

- في حقيقة الكلام: إعلم: أنّ الإنسان إذا أراد

أن يقول: اسقني الماء، فإنّه قبل أن يتلفّظ بهذا اللفظ، يجد في نفسه طلبًا واقتضاء لذلك الفعل. وماهيّة ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ. والذي يدلّ عليه وجوه. الأول: إنّ ماهيّة ذلك الطلب لا تتبدّل باختلاف الأزمنة والأمكنة. والألفاظ الدالّة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. الثاني: أنّ جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل "إفعل": دليل على الطلب القائم بالقلب. ولا شكّ أنّ الدليل مغاير للمدلول. الثالث: أنّ جميع العقلاء يعلمون بالضرورة: أن قول القائل "إفعل": لا يكون طلبًا وأمرًا، إلّا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع. وأمّا كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبًا، فإنّه أمر ذاتيّ حقيقيّ لا يحتاج فيه إلى الوضع والاصطلاح. الرابع: وهو أنّهم قالوا: إنّ قولنا: ضَرَب يَضْرب، إخبار. وقولنا: اضرب لا تضرب، أمر ونهي. ولو أنّ الواضعين قلبوا الأمر، وقالوا: إنّ قولنا ضرب يضرب، أمر ونهي. وقولنا اضرب لا تضرب، إخبار، لكان ذلك ممكنًا جائزًا. أمّا لو قالوا: حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرًا، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبًا، لكان ذلك محالًا. فهذه الوجوه الظاهرة دالّة على أنّ حقيقة الطلب وحقيقة الخبر، أمر مغاير لهذه الألفاظ وهذه العبارات، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات، دالّة عليها معرّفة لها. (خل، ٥١، ٢)

- إنّا (الرازي) ندّعي أنّ هذه الصفة (الكلام) قديمة - فنقول: لو كانت مُحْدثة، لكانت إمّا قائمة به أو بغيره، أو لا في محل. فإن كانت قائمة به كان الله تعالى محلّ الحوادث، وهو محال. وإن كانت قائمة بغيره، فهو أيضًا محال وإن لم تكن قائمة بشيء، أو كانت قائمة بغيره، أو كانت موجودة لا في محل فهو محال، لأنّا بيّنا أن هذا الكلام صفةُ الله تعالى ونعته. ومن المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته، لا فيه بل في غيره. والذي يقوله المعتزلة من أنّه يجوز أن يكون كلامه قائمًا بغيره، فليس من هذا الباب. وذلك لأنّهم فسّروا الكلام القائم بغيره بأنّه يخلق أصواتًا وحروفًا دالّة بالوضع والاصطلاح، على كونه تعالى مريدًا لبعض الأشياء وكارهًا لبعضها. وهذا غير ممتنع البتّة. (خل، ٦١، ١٣)

- إنّ قدرته تعالى كانت متعلّقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالَم. ولمّا أوجد العالم لم يبق ذلك التعليق، لأنّ إيجاد الموجود محال. ولمّا زال هذا التعلّق، ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى؛ فكذا القول في الكلام. (خل، ٧١، ٤)

- إنّ قدرة الله تعالى لها صلاحيّة التعلّق بإيجاد كل الممكنات، ثم إنّها تعلّقت بإيجاد البعض دون البعض، مع أنّ هذه القدرة قديمة. وإذا عقل ذلك في القدرة، فلِمَ لا يُعقَل مثله في الكلام. (خل، ٧١، ٧)

- الكلام: لفظ مشترك بين القول النفسيّ، وبين الأصوات المنظومة الدالّة عليه. فحدُّه بالمعنى الأول: هو أنّه معنى النفس. فهو مدلولات مصطلح عليها للتفاهم. وحدُّه بالمعنى الثاني: ما انتظم من الحروف المسموعة المتميّزة، المتواضع على استعمالها. (ك، ٢١، ٥)

- حقيقة الكلام هي الخبر والأمر، والنهي أيضًا

خبر، لأنّه إخبار عن ترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترْك. (مح، ١٣٨، ١٦)

- قالوا (المتكلّمون): ثبت أنّه تعالى مريدًا لبعض الأشياء وكارهًا لبعضها، فإذا خلق أصواتًا في جسم مخصوص تدلُّ تلك الأصوات بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدًا، لما أراد، وكارهًا لما كره. وذلك هو الكلام. (مطل٣، ٢٠٤، ٢)

- الصدق عبارة عن الخبر المطابق للمُخْبَر عنه. والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المُخْبَر عنه، ومن المعلوم أنّ الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر. فإنّ الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام، والكلام عبارة عن اللفظة المؤلّفة من الحروف، المتعاقبة المتوالية. والموجود منها أبدًا، ليس إلّا الحرف الواحد، وعند انقضائه يحصل الحرف الثاني. وعلى هذا الترتيب. حتى يحصل الحرف الأخير من الكلمة، وحينئذٍ تتمّ الكلمة، فعلى هذا: الكلمة لا وجود لها البتّة في شيء من الأحوال والأزمنة وإنّما الموجود منها هو الحرف الواحد، والحرف الواحد ليس، كلامًا واحدًا. إذا ثبت هذا فنقول: الحرف الواحد ليس بخبر ولا بصدق ولا بكذب، فيمتنع أن يوجب كونه حسنًا أو قبيحًا، وأمّا بمجموع الكلمة فلا وجود له البتّة، وما لا وجود له البتّة يمتنع أن يكون علّة لكونه حسنًا، أو لكونه قبيحًا. فيثبت بهذا البرهان: أنّ الكلام يمتنع أن يكون حسنًا أو قبيحًا لكونه صدقًا أو لكونه كذبًا. (مطل٣، ٣٣٥، ١٤)

- الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات. والدليل عليه وهو أنّ الألفاظ الدالّة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات. وحقيقة الأمر ماهيّة واحدة، فوجب التغاير. (مع، ٤٨، ١١)

- قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركّب، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلّمين، وما رأيت في كلامه حجّة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلامًا مشعرًا بأن لفظ الكلام مختصّ بالجملة المفيدة، وذكر كلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف، أما الأصوليون فقد احتجّوا على صحّة قولهم بوجوه، الأول: أن العقلاء قد اتّفقوا على أن الكلام ما يضادّ الخرس والسكوت، والتكلّم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلامًا، الثاني: أن اشتقاق الكلمة من الكلم، وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فإنه يفهم معناها، فههنا قد حصل معنى التأثير، فوجب أن يكون كلامًا، والثالث: يصحّ أن يقال: إن فلانًا تكلّم بهذه الكلمة الواحدة، ويصحّ أن يقال أيضًا: أنّه ما تكلّم إلّا بهذه الكلمة الواحدة، وكل ذلك يدلّ على أنّ الكلمة الواحدة كلام، وإلّا لم يصحّ أن يقال تكلّم بالكلمة الواحدة، الرابع: أنه يصحّ أن يقال تكلّم فلان بكلام غير تام، وذلك يدلّ على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في إسم الكلام. (مفا١، ١٧، ٦)

- أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في

ضميره من الإرادات والاعتقادات. (مفا١، ٢٦، ١٩)

- الكلام الذي هو متركّب من الحروف والأصوات فإنّه يمتنع في بديهة العقل كونه قديمًا لوجهين: الأول: أنّ الكلمة لا تكون كلمة إلّا إذا كانت حروفها متوالية، فالسّابق المنقضي مُحْدَث، لأنّ ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأول لا شكّ أنّه حادث، والثاني: أنّ الحروف التي منها تألّفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، لأنّ الكلمة الثلاثيّة يمكن وقوعها على التقاليب الستة، فلو حصلت الحروف معًا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة. (مفا١، ٣٠، ٢٠)

- الكلام عبارة عن حروف متوالية. (مفا٤، ٤١، ٢٨)

- مذهبنا أنّ الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس. (مفا١١، ٣٦، ١٤)

- إنّ الكلام له متعلّق في الخارج بواسطة أنّه متعلّق بما في الذهن، والذي في الذهن مُتعلّق بما في الخارج. (مفا٢٥، ٢٥٥، ٢٦)

- نقول لا شكّ أنّ الكلام مركّب من الكلمات المفردة، وهي مركّبة من الحروف، فالكلمة لها مادّة وهي الحروف، ولها صورة وهي تلك الهيئة المعيّنة الحاصلة عند التركيب. فهذه الفضيلة إنّما تحصل إمّا بحسب مادّتها أو بحسب صورتها، أمّا التي بحسب مادّتها فهي آحاد الحروف. (مفا٢٧، ٩٦، ٩)

- اعلم أنّ المقصود من الكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة، كما عرفت، على وجهَين: إفادة لفظيّة، وإفادة معنويّة. (نها، ٩٠، ١)

كلام الله

- إنّا ندّعي أنّ هذه الصفة (كلام الله) قديمة فنقول: لو كانت مُحْدَثة لكانت إمّا قائمة به أو بغيره أو لا في محل، فإن كانت قائمة به كان الله تعالى محلّ الحوادث وهو محال، وإن كانت قائمة بغيره فهو أيضًا محال لأنّا بيّنا أنّ هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته، ومن المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره، والذي يقوله المعتزلة من أنّه يجوز أن يكون كلامه قائمًا بغيره فليس من هذا الباب، وذلك لأنّهم فسّروا الكلام القائم بغيره بأنّه يخلق أصواتًا وحروفًا دالّة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدًا لبعض الأشياء وكارهًا لبعضها، وهذا غير ممتنع البتّة، وأمّا نحن في هذا المقام فقد بيّنا أنّه لو خلق ألفاظًا دالّة على الطلب وألفاظًا دالّة على الحكم والإسناد فلا بدّ من مدلولات لتلك الألفاظ ومفهومات، وبيّنا أنّ الألفاظ الدالّة على الطلب لا يمكن أن يكون مدلولها الإرادة، والألفاظ الدالّة على الخبر لا يمكن أن يكون مدلولها العلم فلا بدَّ من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالّة على الطلب، والألفاظ الدالّة على الخبر، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى، فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلّمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنّه يمتنع

أن يكون الحي متكلّمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلّا أنّ الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب. (أر، ١٧٩، ٨)

- كلام الله تعالى قديم ويدلّ عليه المنقول والمعقول. أمّا المنقول فقوله تعالى: ﴿ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ (الروم: ٤)، فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء. فلو كان أمر الله مخلوقًا لزم حصول الأمر من قَبْلِ نفسه وهو محال. (مع، ٤٨، ٢١)
- قال الأكثرون من أهل السنّة كلام الله تعالى واحد، والمعتزلة أظهروا التعجّب منه وقالوا الأمر والنهي والخبر والاستخبار حقائق مختلفة. (مع، ٥٠، ٢٢)

كلام حسن وجميل

- مزيّة الكلام في الحُسْن والجمال تارةً تكون بسبب الكِتابة، وتارة تكون بسبب اللّفظ من حيث هو هو. وتارةً بسبب اللّفظ من حيث له الدّلالة الوضعيّة الأصليّة. وتارة بسبب اللفظ من حيث له الدّلالة المعنويّة الفرعيّة. (نها، ١١٤، ١)

كلام لساني

- لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركّبة مُعرِّفات لما في الضمائر، ولو قدّرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرِّفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلامًا أيضًا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرًا وضعيًّا اصطلاحيًّا، والتحقيق في هذا الباب: أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّمًا بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلًا لها لهذا الغرض المخصوص، وأمّا الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقيّة كالعلوم والقُدَر والإرادات. (مفا١، ٢٦، ١٥)

كلام النفس

- إنّ الباري تعالى موصوف بكلام النفس، فالذي يدلّ عليه ما ثبت عندنا بالتواتر والظواهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام أنّه تعالى أمر عباده بكذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا، ولمّا ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى آمرًا وناهيًا ومخبرًا. وإذا ثبت هذا فنقول: هذا الأمر والنهي والخبر إمّا أن يكون من باب الألفاظ والعبارات وإمّا أن يكون من باب المعاني والحقائق، فإن كان الأول فتلك العبارات والألفاظ لا بدَّ وأن تكون دالّة على المعاني والمدلولات، فمدلول هذه العبارات في حقّ الله تعالى إمّا أن يكون هو الإرادات والاعتقادات وإمّا أن يكون معنى مغايرًا لها، لا جائز أن تكون تلك المعاني هي الإرادات والاعتقادات لأنّا بيّنا أنّ الأمر قد يوجد بدون الإرادة، والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات، فثبت أنّ مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء

الاعتقادات والإرادات، فثبت أنّه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير لإرادته، وأنّه تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه، ونحن نُسمّي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب. (أر، ١٧٨، ١٢)

كلدانيّون

- سِحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدّهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنّها هي المدبِّرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشّرور والسّعادة والنّحوسة وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلًا لمقالتهم ورادًّا عليهم في مذاهبهم. (مفا٣، ٢٠٦، ٤)

كلمات

- وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولّد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدًا من تلك الكلمات توزّعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه. (مفا١، ٢٥، ١٨)

كلمات الله

- أيضًا كلمات الله هي قوله "كن" وهي عبارة عن القدرة النافذة. (مفا١، ٧٥، ٣)

كلمة

- (المفرد) إمّا أن يدل على الزمان المعيّن لحصوله فيه، وهو الكلمة، أو لا يدل وهو الإسم (ل، ٣، ١٢)

- إنّ أهل اللغة اتّفقوا على أنّ الكَلِم جنس تحتها أنواع ثلاثة: الاسم والفعل والحرف، فالإسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمّى فهو ذات الشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى كل واحد منهما يوصف بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ: إنّه عرض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربيّ وعبرانيّ، ويقال في المعنى إنّه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباقٍ، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى؟ (لو، ٢٣، ٢٠)

- في تفسير الكلمة: إعلم أنّ تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدّة، خمسة منها معتبرة، وواحد ضائع، فالأول: "ك ل م" فمنه الكلام، لأنّه يقرع السمع ويؤثّر فيه، وأيضًا يؤثّر في الذّهن بواسطة إفادة المعنى، ومنه الكلم للجرح، وفيه شدّة، والكلام ما غلظ من الأرض، وذلك لشدّته، والثاني "ك م ل" لأن الكامل أقوى من الناقص، والثالث "ل ك م" ومعنى الشدّة في اللكم ظاهر، والرابع "م ك ل" ومنه "بئر مكول" إذا قلّ ماؤها، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروهًا فيحصل نوع شدّة عند ورودها، الخامس "م ل ك" يقال "ملكت العجين" إذا أمعنت عجنه فاشتدّ وقوي، ومنه "مَلْك الإنسان" لأنه نوع قدرة، و"أملكت الجارية" لأنّ بعلها يقدر عليها. (مفا١، ١٤، ٢٦)

- لفظ الكلِمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضه ببعض، كتسميتهم القصيدة بأسرها "كليمة"،

ومنها يقال "كلِمة الشهادة"، ويقال: "الكلِمة الطيّبة صدقة"، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أنّ إطلاق لفظ الكلمة على المركّب مجاز. (مفا١، ١٥، ٧)

- لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين. أحدهما: يقال لعيسى كلمة الله، إمّا لأنّه حدث بقوله "كُنْ" أو لأنّه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلِمة كذلك، والثاني: أنّه تعالى سمّى أفعاله كلمات. (مفا١، ١٥، ١٤)

- قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركّب، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلّمين، وما رأيت في كلامه حجّة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلامًا مشعرًا بأن لفظ الكلام مختصّ بالجملة المفيدة، وذكر كلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف، أما الأصوليون فقد احتجّوا على صحّة قولهم بوجوه، الأول: أن العقلاء قد اتّفقوا على أن الكلام ما يضادّ الخرس والسكوت، والتكلّم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلامًا، الثاني: أن اشتقاق الكلمة من الكلم، وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فإنه يفهم معناها، فههنا قد حصل معنى التأثير، فوجب أن يكون كلامًا، والثالث: يصحّ أن يقال: إن فلانًا تكلّم بهذه الكلمة الواحدة، ويصحّ أن يقال أيضًا: أنّه ما تكلّم إلّا بهذه الكلمة الواحدة، وكل ذلك يدلّ على أنّ الكلمة الواحدة كلام، وإلّا لم يصحّ أن يقال تكلّم بالكلمة الواحدة، الرابع: أنه يصحّ أن يقال تكلّم فلان بكلام غير تام، وذلك يدلّ على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في إسم الكلام. (مفا١، ١٧، ٦)

- في حدِّ الكلمة، قال الزمخشري في أول المُفصَّل: الكلمة هي اللفظة الدالّة على معنى مفرد بالوضع، وهذا التعريف ليس بجيّد، لأنّ صيغة الماضي كلمة مع أنّها لا تدلّ على معنى مفرد بالوضع، فهذا التعريف غلط، لأنها دالّة على أمرين: حَدَثٌ وزمان وكذا القول في أسماء الأفعال، كقولنا: مه، وصه، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ، فغلط وجعله صفة للمعنى. (مفا١، ٢٠، ٢٢)

- الكلمة هي اللفظة المفردة الدالّة بالاصطلاح على معنى، وهذا التعريف مركّب من قيود أربعة: فالقيد الأول كونه لفظًا، والثاني كونه مفردًا، والثالث كونه دالًّا وهو احتراز عن المهملات، والرابع كونه دالًّا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على أن دلالات الألفاظ وضعيّة لا ذاتيّة. (مفا١، ٢١، ١٣)

- كل منطوق به أفاد شيئًا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركّب، وبقولنا: منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والإشارة. (مفا١، ٢٢، ٦)

- اعلم أنّ تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول: أن الكلمة إما أن يصحّ الإخبار عنها وبها، وهي الإسم، وإما أن لا يصحّ الإخبار عنها، لكن يصحّ الإخبار بها، وهي الفِعل، وإمّا أن لا يصحّ الإخبار عنها ولا بها، وهو الحرف، واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف

والفِعل لا يصحّ الإخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصحّ الإخبار عنه. (مفا١، ٣٢، ٢٥)

- فلما كان تكوينه (عيسى) بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الأب والبذر، لا جرم سمّي: كلمة، كما يُسمّى المخلوق خلقًا، والمقدور قدرة، والمرجوّ رجاء، والمشتهى شهوة، وهذا باب مشهور في اللغة، والثاني أنّه تكلّم في الطفوليّة، وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية، فكان في كونه متكلّمًا بالغًا مبلغًا عظيمًا، فسمّي كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال: فلان جود وإقبال إذا كان كاملًا فيهما، والثالث أنّ الكلمة كما أنّها تفيد المعاني والحقائق، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الإلهيّة، فسُمّي: كلمة بهذا التأويل، وهو مثل تسميته روحًا من حيث إن الله تعالى أحيا به من الضلالة كما يحيا الإنسان بالروح، وقد سمّى الله القرآن روحًا ... والرابع أنّه قد وردت البشارة به في كتب الأنبياء الذين كانوا قبله، فلما جاء قيل: هذا هو تلك الكلمة، فسمّي كلمة بهذا التأويل قالوا: ووجه المجاز فيه أنّ من أخبر عن حدوث أمر فإذا حدث ذلك الأمر قال: قد جاء قولي وجاء كلامي، أي ما كنت أقول وأتكلّم به ... الخامس أنّ الإنسان قد يُسمّى بفضل الله ولطف الله، فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العِلم: كلمة الله، وروح الله، واعلم أنّ كلمة الله هي كلامه، وكلامه على قول أهل السنّة صفة قديمة قائمة بذاته، وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالّة بالوضع على معان مخصوصة، والعلم الضروري حاصل بأنّ الصفة القديمة أو الأصوات التي هي أعراض غير باقية يستحيل أن يقال: أنّها هي ذات عيسى عليه السلام، ولما كان ذلك باطلًا في بداهة العقول لم يبق إلّا التأويل. (مفا٨، ٣٦، ٣)

- الكلمة إمّا أن تكون ثنائيّة أو ثلاثيّة أو رباعيّة، وأعدلها هو الثلاثي لأنّ الصّوت إنّما يتولّد بسبب الحركة، والحركة لا بدّ لها من مبدأ ووسط ومنتهى، فهذه ثلاثة مراتب، فالكلمة لا بدّ وأن يحصل فيها هذه المراتب الثلاثة حتى تكون تامّة، أمّا الثّنائية فهي ناقصة وأمّا الرباعية فهي زائدة، والغالب في كلام العرب الثلاثيّات، فثبت بما ذكرنا ضبط فضائل اللغات، والاستقراء يدلّ على أنّ لغة العرب موصوفة بها، وأمّا سائر اللغات فليست كذلك. (مفا٢٧، ٩٦، ٢٦)

كلمة الله العليا

- "كلمة الله العليا": قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠). وأعلم أنّ السبب في علوّ هذه الكلمة وجوه: الأوّل: هو أنّ القلب إذا تجلّى فيه نور هذه الكلمة كان ذلك التجلّي نور الربوبيّة، ونور الربوبيّة إذا تجلّى في القلب استعقب حصول قوّة وهيبة ربّانيّة، ولهذا السبب صار المتحقّقون بهذه الكلمة يستحقرون الأحوال الدنيويّة ويستحقرون عظماء الملوك، ولا يبالون بالقتل، ولا يقيمون لشيء من طيّبات الدنيا وزنا، وكل ذلك يدلّ على استعلاء قوة هذه الكلمة. وانظر إلى استغراق سحرة فرعون لمّا تجلّى لهم نور هذه الكلمة، كيف

لم يلتفتوا إلى قطع الأيدي والأرجل، وأنّ محمدًا صلّى الله عليه وسلّم لمّا استغرق في هذا النور لم يلتفت إلى الملكوت، كما قال تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ (النجم: ١٧). السبب الثاني في كون هذه الكلمة عالية: استعلاؤها في الدنيا على سائر الأديان، كما قال تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ (التوبة: ٣٣). الثالث: كونها مستعلية على جميع الذنوب، فإنّها تزيل جميع الذنوب، وشيء من الذنوب لا يزيل نور هذه الكلمة. (أسر، ٧٩، ١)

كلمة باقية

- "الكلمة الباقية": روى عن كثير من المفسّرين أنّهم قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾ (الزخرف: ٢٨). أنّها قول لا إله إلّا الله. ويدلّ عليه وجوه. الأوّل: مقامة هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ○ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ (الزخرف: ٢٦-٢٧). وكأن معنى قوله: ﴿إِنَّنِى بَرَآءٌ﴾ (الزخرف: ٢٦) نفي الإلهيّة عن الأشياء التي كانوا يعبدونها. ثم قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ﴾ (الزخرف: ٢٧). فكان فيه إثبات الإلهيّة للذي فطره، فإذا حصل هذان المعنيان كان مجموعهما هو قول. لا إله إلّا الله. ثم قال. ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾ (الزخرف: ٢٨). فثبت أنّ المراد من الكلمة الباقية قول لا إله إلّا الله. (أسر، ٧٧، ١٤)

كلمة التقوى

- "كلمة التقوى": قال الله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (الفتح: ٢٦) وفي سبب هذه التسمية وجوه. الأول: أنّه لمّا اتقى صاحب هذه الكلمة أن يصف ربّه بما وصفه به المشركون وصفت هذه الكلمة بأنّها كلمة التقوى، ورأس التقوى، إتقاء لكلمة الكفر. ثم في هذه الآية إشارة وبشارة. أمّا الإشارة فهي أنّه تعالى سمّى نفسه "أهل التقوى" فقال: ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ (المدثر: ٥٦). وسمّى الموحّدين أهل كلمة التقوى فقال: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ (الفتح: ٢٦). وكأنّه تعالى يقول: أنا أهلٌ أن أكون مذكورًا بهذه الكلمة، وأنت أهل لذكر هذه الكلمة، فما أعظم هذا الشرف. وأمّا البشارة فهي أنّه تعالى قال ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (الفتح: ٢٦): فأثبت أنّ الموحّدين أحقّ الخلق بهذه الكلمة، وهم أهل هذه الكلمة، وأنّه كريم لا ينزع الحق عن مستحقّه، فهذا يدلُّ على أنّه لا ينزع الإيمان من قلب المؤمن. الثاني في بيان أنه لم سمّيت هذه الكلمة بكلمة التقوى: هو أن هذه الكلمة واقية لبدنك من السيف، ولما لك من الاستغناء، ولزمتك من الجزية، ولأولادك من السبي، فإن إنضاف القلب إلى اللسان صارت واقية لقلبك عن الكفر، وإن انضمّ التوفيق إليه صارت واقية لجوارحك عن المعاصي. (أسر، ٧٦، ٨)

كلمة الحق

- "كلمة الحق": لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ﴾ (الزخرف: ٨٦). يعني قول لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٨، ٣)

كلمة خيفاء

- (الكلمة) "الخيفاء": وهي الكلام الذي جملة حروف إحدى كلمتيه منقوطةً، وجملة حروف الكلمة الأخرى غير منقوطة، كقول الحريري: الكَرَمُ، ثَبّتَ اللهُ جيشَ سُعودِكَ، يَزِينُ، واللُّؤمُ، غَضَّ الدَّهرُ جَفنَ حَسودِكَ، يَشِين. (نها، ١١٦، ١)

كلمة السواء

- "كلمة السواء": قال الله تعالى: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٤) قال أبو العالية الرياحي: هي كلمة لا إله إلّا الله؛ والدليل عليه أنه تعالى قال بعده: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ (آل عمران: ٦٤). ولا معنى لهذه الآية إلا ما هو المراد من قول لا إله إلّا الله. فثبت أنّ المراد من كلمة السواء هو كلمة لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٠، ٦)
- أيضًا يحتمل أنّها سمّيت كلمة السواء لأنّها تفيد الاستواء في الدين والعقل والروح، وتوجب الاستقامة، وترك الاعوجاج في الأمور. (أسر، ٨٠، ١٥)

كلمة الصدق

- "كلمة الصدق": لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ (الزمر: ٣٣). أي قول لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٨، ٩)

كلمة طيّبة

- "الكلمة الطيبة": قال الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤). اختلفوا في أنّه تعالى لِمَ سمّاها كلمة طيّبة على وجوه: الأول: أنّها طيّبة بمعنى أنّها طاهرة عن التشبيه والتعطيل، ولكنّها متوسّطة بينهما، مباينة لكل واحدة منهما. كما أنّ اللبن خارج من بين الفرث والدم، وهو مبرّأ عنهما، مصفًّى عن شائبة كل واحد منهما. الثاني: أنّها طيّبة بمعنى أنّ صاحبها يكون طيّب الاسم في الدنيا، طيّب المسكن في العقبى ... الثالث: أنّها طيّبة بمعنى أنّها مقبولة، يقبلها الله تعالى، وتصعد إليه. (أسر، ٧٢، ٥)

كلمة هو

- أمّا كلمة هو فقد عرفت أنها مختصّة بالغائبين، وأعلم أن هذا الاسم في غاية الشرف والجلالة في حق الحق سبحانه. (لو، ١٠٩، ١٦)

كلّي

- المعنى الواحد من اللفظ: كل لفظ ذكر وفُهِم منه معنى واحد، فذلك المعنى الواحد، إمّا أن يكون نفس تصوّر معناه، مانعًا من وقوع الشركة فيه، أو لا يكون مانعًا من وقوع هذه الشركة. فإن كان الأول فهو الجزئيّ. كقولك: "زيد" إذا جعلناه دليلًا على هذا الشخص من حيث أنّه هذا. فإنّ هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون مشتركًا فيه بينه وبين غيره. لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره، وأن يكون غيره نفسه. وإن كان الثاني وهو أن لا يكون مانعًا من هذه الشركة. فهو الكلّي. كقولنا: "الحيوان" فإن هذا المفهوم لا يمتنع

نفس تصوّر معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقًا على كثيرين. (شرا، ٥٤، ١٦)

- ذكر "الشيخ" (إبن سينا) في "الإشارات" أولًا حدّ الجزئيّ، وهو أنّه الذي يمتنع نفس تصوّر معناه، من وقوع الشركة. ثم لما ذكر ذلك، قال: "وإذا كان الجزئيّ كذلك وجب أن يكون الكلّي ما يقابله. وهو الذي لا يكون نفس تصوّر معناه مانعًا من وقوع الشركة". وأمّا في هذا الكتاب فإنه ترك هذا الترتيب وقدم حدّ الكلّي على حدّ الجزئيّ في اللفظ. (شرا، ٥٥، ١٩)

- قالوا (الحكماء) الكل من حيث هو كل موجود في الأعيان. وأمّا الكلّي من حيث هو كلّي فليس بموجود في الأعيان. لأنّه من المحال أن يوجد شيء بعينه في الأعيان. ثم إنّه يكون مشتركًا فيه بين كثيرين. (شرا، ٥٨، ٧)

- إنّ الكل يُعدُّ بأجزائه. ويكون كل جزء داخلًا في قوامه، وأمّا الكلّي فلا يعدّ بجزئياته. ولا أيضًا الجزئيّات داخلة في قوام الكلّي. (شرا، ٥٨، ١١)

- إنّ طبيعة الكل لا تُقوِّم الأجزاء التي فيه، بل تتقوّم بها. وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تقوم الجزئيّات ويكون جزءًا من أجزاء قوامها. كالإنسان فإنّه جزء من هذا الإنسان. والدليل عليه: أنّ الأنواع متقوّمة في طبائع الأجناس. والفصول والأشخاص متقوّمة من الطبيعة النوعيّة مع الأعراض الخارجيّة المشخّصة. (شرا، ٥٨، ١٣)

- إنّ الكل لا يكون محمولًا على كل واحد من الأجزاء. والكلّي يكون محمولًا على كل جزئيّ، كما يقال الإنسان حيوان ولا يقال: الواحد عشرة. (شرا، ٥٨، ١٧)

- إنّ أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلّي غير متناهية. (شرا، ٥٨، ٢٠)

- الكل يحصره أجزاؤه، والكلّي لا تحصره جزئياته. (شرا، ٥٨، ٢١)

- أمّا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد: فهو إنّ الكل عبارة عن المجموع من حيث أنّه مجموع، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التي فيها تركّب ذلك المجموع به وبالجملة: فالفرق بين الكلّي وبين كل واحد من أجزائه معلوم بالضرورة. ولا معنى للجزء إلّا كل واحد واحد من أجزاء الكل. (شرا، ٥٩، ٢)

- اعلم: أنّ التقسيم الصحيح أن يقال: الكلّي إمّا أن يكون تمام الماهيّة، وإمّا أن يكون جزء الماهيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن الماهيّة. وههنا دقيقة وهي أنّ ذلك الذي يكون جزء الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة، والذي يكون خارجًا عن الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة. ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهيّة، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهيّة أخرى، أو خارجًا عن ماهيّة أخرى. وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا تمام الماهيّة فهو المقول في جواب ما هو. وأما جزء الماهيّة فهو الذاتيّ. وأما الخارج عن الماهيّة فهو العَرَضي. إذا عرفت هذا فنقول: المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين. فإن كان الأول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة. كما إذا قيل: ما زيد؟ لست أقول: من زيد؟

فيقال: إنّه الحيوان الناطق. وإمّا إن كان المسؤول عنه بما هو أشخاصًا كثيرين، فإمّا أن يكون بعضها يخالف بعضًا بالماهيّة، أو لا يكون كذلك. (شرا، ٦٩، ١٢)

- الكليّ المقول في جواب ما هو إمّا أن يكون مقولًا على كثيرين مختلفين بالماهيّة وهو الجنس، أو بالعدد فقط وهو النوع الحقيقي (ل، ٥، ٩)

- إنّ الكلّي محتاج إلى الشخص إذ لولا الشخص لما كان للكلّي وجود والشخص غنيّ عن الكلّي. فإنّ الكلّي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص إلى الكلّي لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلّي مقولًا عليهما. (مب١، ١٤٧، ٢٠)

- الكلّي الذي هو المعنى الإضافي جنس تحته خمسة أنواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. ولست أعني (الرازي) بهذه الخمسة معروضات هذه الأوصاف الإضافية، ولا المركّب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية. (مب١، ٤٤٨، ١٠)

- الكلّي من حيث هو كلّي هل له وجود في الأعيان أم لا؟ فنقول الكلّي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلّية لها، وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لأن تُعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين، وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين، وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنّها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك التشخّص الآخر. فالكلّي بالمعنى الأول والثاني والرابع موجود في الأعيان، وأمّا بالمعنى الثالث فغير موجود. (مب١، ٤٤٩، ٢)

- الفرق بين الكلّ والكلّي ... من سبعة أوجه: الأول أنّ الكلّ من حيث هو يكون موجودًا في الخارج، وأمّا الكلّي فلا وجود له إلّا في الذهن. والثاني إنّ الكل يُعدّ بأجزائه والكلّي لا يُعدّ بجزئياته. الثالث الكلّي يكون مقوّمًا للجزئي، والكلّ يكون متقوّمًا بالجزء. الرابع أنّ طبيعة الكلّ لا تصير هي الجزء، وأمّا طبيعة الكلّي فإنّها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان. الخامس إنّ الكلّ لا يكون كلًّا لكلّ جزء وحده، والكلّي يكون كليًّا لكلّ جزئي وحده لأنّ الإنسان محمول على الشخص الواحد. السادس إنّ الكلّ أجزاؤه متناهية والكلّي جزئياته غير متناهية. السابع إنّ الكلّ لا بدّ له من حضور أجزائه معًا، والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعًا. (مب١، ٤٥١، ٥)

- إنّ الكلّي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته إلى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة. (مب١، ٥٠٩، ١٧)

- إنّ الكلّي ليس عين الجزئيّ والشخصيّ، والعلم به ضروريّ. (مطل٢، ٩٣، ٣)

- إنّا قد بيّنا في المنطق: أنّ الكليّ قد يراد به الكليّ المنطقيّ، وهو نفس الكليّة، وقد يراد به الكليّ العقلي وهو مجموع الماهيّة مع قيد كونها كليّة. وقد يراد به الكليّ الطبيعي، وهي تلك الماهيّة التي يمكن أن يحكم العقل عليها، بكونها كليّة. وكلامنا في هذا المقام في بيان أنّ الكليّ الطبيعيّ مدرك بالقوة الحساسة. أمّا الكليّ المنطقيّ والعقليّ فلا

حاجة إلى ذكرهما في هذا الباب. ثبت بما ذكرنا: إنّ النفس مُدْرِكة للجزئيّات، وكل ما كان مدركًا للجزئيات، فإنّه يجب أن يكون مدركًا للكليّات الطبيعيّة. (مطل٧، ٥٣، ٥)

كلّي وجزئي

- نسبة الكلّي إلى جميع الجزئيات واحدة. (ش١، ١٨٥، ١٣)
- الكلّي نسبته إلى جميع الجزئيات عن السواء فيستحيل أن يحصل فيه تخصّص جزئي. (ش١، ١٨٨، ٢)
- الجزئيّ هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة، وأمّا الذي لا يكون كذلك فهو الكلّي، سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل أو لم تكن لكنها ممكنة الحصول (ل، ٣، ١٦)

كلّيات

- إنّ الكلّيات تُحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو. (مب١، ١٤٦، ١٩)
- الكلّيات لا وجود لها في الأعيان. (مب١، ٥٥٢، ١٩)
- أمّا الكلّيات فالحسّ لا يعطيها البتّة، فإنّ الحسّ لا يشاهد إلّا هذا الكل وهذا الجزء، فأمّا وصف الأعظميّة فهو غير مُدْرَك بالحسّ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مُدرَكًا، لكنّ المُدرَك هو أنّ هذا الكل أعظم من هذا الجزء، فأمّا أنّ كلّ "كلّ" فهو أعظم من جزئه فغير مُدْرَك بالحسّ، ولو أدْرَك كل ما في الوجود من الكلّيات والأجزاء. (مح، ٢٩، ١٦)
- أمّا الكلّيات فالحسّ لا يعطيها البتّة، فإنّ الحسّ لا يشاهد إلّا هذا الكل وهذا الجزء، فأمّا وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحسّ. (مح، ٢٩، ١٦)

كلّيات الجواهر

- كلّيات الجواهر جواهر. (مب١، ١٤٧، ١٠)

كلّية

- الصورة الحالّة في الجسم تكون كلّية. بمعنى أنّه إذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها في الجسم، كان الباقي منطبقًا بالحدّ، على حدّ سائر الأشخاص. (شر٢، ٢٩٧، ٥)
- الكلّية وصف إضافي عارض للماهيّات. فالكلّي قد يراد به معروض هذا الوصف، وقد يراد به مجرَّد هذا الوصف، وقد يراد به مجموع الأمرين. (مب١، ٤٤٨، ٢)

كم متصل

- أمّا العَرَض فهو إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة، أو لا قسمة ولا نسبة. والأوّل هو الكمّ. وهو إمّا أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه في حدٍّ واحد - وهو الكمّ المتّصل - أو لا يكون كذلك - وهو الكمّ المنفصل - أمّا الكمّ المتّصل، فهو إمّا أن يكون منقضيًا غير مستقرّ - وهو الزمان - وإمّا أن يكون باقيًا مستقرًّا - وهو إمّا أن يقبل القسمة في امتداد. وهو الجسم - وأمّا الكمّ المنفصل. فهو العدد. (شر١، ٩٧، ٨)
- أمّا العَرَض الذي يقتضي القسمة فإمّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حدّ واحد وهو الكمّ المتّصل أو لا يشترك في حدّ واحد وهو الكمّ المنفصل. (مح، ٧٠، ١٤)

كم متصل قار الذات

- إن الكم المتّصل القار الذات يسمّى مقدارًا أو هو جنس تحته ثلاثة أنواع: الخط والسطح والجسم التعليمي. (ش١، ١٨، ١٠)

كم منفصل

- أمّا العَرَض فهو إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة، أو لا قسمة ولا نسبة. والأوّل هو الكمّ. وهو إمّا أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه في حدٍّ واحد - وهو الكمّ المتّصل - أو لا يكون كذلك - وهو الكمّ المنفصل - أمّا الكمّ المتّصل، فهو إمّا أن يكون منقضيًا غير مستقرّ - وهو الزمان - وإمّا أن يكون باقيًا مستقرًّا - وهو إمّا أن يقبل القسمة في امتداد. وهو الجسم - وأمّا الكمّ المنفصل. فهو العدد. (شر١، ٩٧، ٨)

- أمّا العَرَض الذي يقتضي القسمة فإمّا أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حدٍّ واحد وهو الكمّ المتّصل أو لا يشترك في حدٍّ واحد وهو الكمّ المنفصل. (مح، ٧٠، ١٤)

كمال

- عند السكون لا يُستخرج الكمال من القوة إلى الفعل وعند الحركة يُستخرج. (ل، ١٠٠، ٧)

- إنّا لمّا بحثنا وتأمّلنا لم نجد شيئًا يمكن أن يقال إنّه محبوب لذاته سوى اللذّة والكمال. وفي الحقيقة لا فرق بينهما، لأنّ ما يكون لذيذًا يكون سببًا لحصول كمال حال الملتذّ، وما يكون كمالًا يكون لذيذًا، إلّا أنّا سمّينا اللذيذ الجسماني باللذّة واللذيذ الروحاني بالكمال. (نفس، ٢٠، ٦)

كمال الإنسان

- إنّ كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ورأس المعارف ورئيسها معرفة الله تعالى، ورأس الطاعات ورئيسها الاعتراف بأنّه لا يتمّ شيء من الخيرات إلّا بإعانة الله تعالى، ومن كان كذلك كان كثير الرجوع إلى الله تعالى فكان أوابًا. (مفا٢٦، ٢٠٣، ٢٢)

كمال الجوهر العاقل

- كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالمًا بالأشياء. (ش٢، ٩٢، ٣٤)

كمال السعادة

- إن كمال السعادة ليس إلّا في معرفة ذات الله تعالى: ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانيّة وطبقات الأرواح وعالم السموات. (مفا٢، ١٢٩، ٢٨)

- أقول كمال السعادة في أمرين: التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله. (مفا٢٧، ٦٣، ٢٧)

كمال الصفات

- أمّا كمال الصفات فهو في العلم والقدرة، أمّا كمال العلم فهو لله تعالى. (نفس، ١٣١، ١٨)

كمال العلم

- المعلومات قسمان، متغيِّرات وأزليّات، أمّا المتغيِّرات فيلزم من تغيُّرها تَغيُّر العلم بها، لو بقي بعدها لكان ذلك جهلًا لا علمًا. ولو لم يبق فهو المطلوب، وأمثال هذه العلوم لا تكون كمالًا البتّة. أمّا المعلومات الباقية فالعلم بها يكون باقيًا وهو كالعلم بالماهيّات المجرَّدة، والتصديقات التي يمتنع التغيُّر عليها كالعلم بوجوب الواجبات، وإمتناع الممتنعات. فثبت أن كمال العلم ليس إلّا بسبب هذه الاعتبارات، فكل علم حصل للعبد موصوفًا بهذه الصفات كان ذلك العلم كمالًا للعبد، وما لا يكون كذلك لا يكون البتّة من باب الكمالات. (نفس، ١٣٢، ١٥)

كمال في الذات

- أمّا الكمال في الذات فهو من وجهين: الأوّل أن يكون واجب الوجود لذاته لا يتعلّق وجوده بغيره أصلًا، وأن يكون واجب الوجود في جميع صفاته من جميع جهاته، ولو افتقر في شيء من صفاته إلى غيره لزم منه كونه مفتقرًا في ذاته إلى غيره، على ما تبيِّن ذلك في العلوم الحقيقية. الثاني أن يكون منفردًا بذاته ولذاته في ذلك الكمال دون المساواة في الكمال، لأنّ المساواة توجب النقصان، لكن فيضان الكمالات عنه لا يوجب النقصان البتّة. لأنّ كل كمال حصل للمعلول فهو في الحقيقة حاصل للعلّة، فإشراق نور الشمس في جميع الآفاق لا يوجب نقصانًا في الشمس بل هو الدليل على غاية كمالها. أما لو وجدت شمس أخرى تساوي هذه الشمس في الرتبة والإشراق، كان ذلك نقصانًا في هذه الشمس، ومعلوم أن كل ما سوى الواجب لذاته كامل في ذاته بذاته من هذين الوجهين. (نفس، ١٣١، ٥)

كمال معيشة الإنسان

- إنّ الإنسان لا يكمل معيشته إلّا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه في موضع واحد، ولن يكمل أمر ذلك الإجتماع إلا عند شريعة ضابطة، ولن تكمل الشريعة الضابطة إلّا عند وجود شارع ضابط. وذلك الشارع لا بدّ وأن يكون مخصوصًا بآيات تدلّ على كون ذلك الشارع آتيًا بتلك الشرائع من عند الله تعالى، ثم لا بدّ وأن تكون شريعته مشتملة على فنون العبادات. (ش٢، ١٠٦، ٣)

كمالات حيوانيّة

- اللذّة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية. (ش٢، ٩٢، ٣٦)

كمالات نفسانية

- الكمالات النّفسانيّة، فاعلَم أنّ النّفس لها قوّتان: إحداهما: استعدادها لقبول صور الموجودات من عالم الغيب، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة النظريّة، وسعادة هذه القوة في حصول المعارف. وأشرف المعارف وأجلّها معرفة أنّه لا إله إلّا هو . . . والقوّة الثانية للنفس: استعدادها للتصرّف في أجسام هذا العالم، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة العمليّة، وسعادة هذه القوة في الإتيان بالأعمال الصّالحة، وأشرف الأعمال الصّالحة هو عبوديّة الله تعالى. (مفا١٩، ٢٢١، ٢٠)

كمون

- أصحاب الكمون والظهور زعموا أنّ الأجسام لا يوجد منها شيء بسيطًا صرفًا بل كل جسم فإنّه مختلط من كل الطبائع لكنّه يُسمّى بإسم الغالب عليه. فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبًا فيه فإنّه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة ما كان غالبًا. (مب١، ٥٧٦، ٨)

كمّية

- الهيئة: والمراد من الهيئة: الصفة. وعلى هذا التقدير فكل عَرَض فهو هيئة من الهيئات. والدليل على صحّة ما ذكرناه: أنّك تعلم أنّ العَرَض محصور في ثلاثة أقسام: ما يقتضي القسمة وهو الكمّية. وما يقتضي النسبة وهو المقولات النسبيّة. وما لا يقتضي لا قسمة ولا نسبة. وهو الكيفيّة. فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفيّة. دلّ ذلك على أنّ كل كيفيّة فهي هيئة. ولمّا ذكر بعد ذلك أنّه غير الكمّية وغير النسبيّة، دلّ على أنّ الكمّية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة. وإلّا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة إلى التنصيص على إخراج ما يقتضي القسمة والنسبة. وإذا كان كذلك فهذا يدلّ على أنّ لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض. فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العَرَض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظًا مترادفة. فصار قوله كل هيئة إلى كل صفة وكل عَرَض. (شرا، ١٠٩، ٣)

- اعلم: أنّ قولنا: الكم يقبل الزيادة والنقصان هو بناء على أنّ الكمّية عَرَضٌ قائم بالجواهر. (شر٢، ٤٢، ٥)

كِنان

- الأكنّة جمع كِنان وهو ما ستر الشيء مثل كِنان النبل. (مفا٢٠، ٢٢٢، ١٤)

كناية

- في حقيقة الكناية: اعلم أنّ اللّفظة إذا أُطلِقت، وكان الغرض الأصليّ غير معناها، فلا يخلو إمّا أن يكون معناها مقصودًا أيضًا ليكون دالًا على ذلك الغرض الأصليّ، وإمّا ألّا يكون كذلك. فالأوّل هو الكناية، والثاني هو المجاز. ومثال الكناية قولهم: فلان طويل النّجاد، كثير الرّماد، فقولنا: "طويل النّجاد" استعمل لا لأنّ الغرض الأصليّ معناه، بل ما يلزمه من طول القامة. وهكذا القول في المثال الآخر. وهذا هو الكناية في المثبت. فأمّا الكناية في الإثبات فهي ما إذا حاولوا إثبات معنى، من المعاني لشيء، فيتركون التّصريح بإثباته له، ويثبتون لما له به تعلّق، كقوله:

إنّ السَّماحَةَ والمُروءةَ والنَّدَى
في قُبَّةٍ ضُرِبَت عَلى ابنِ الحَشْرَجِ

لَمّا أراد إثبات هذه المعاني للمدوح لم يصرّح بها، بل عدل إلى ما ترى من الكناية، فجعلها في قبّة ضُربت عليه. ومنه قولهم: "المجدُ بين ثَوبَيه، والكَرَمُ بين بُردَيه". وكلّ ذلك توصّل إلى إثبات المجد والكرم للممدوح، بجعلهما في ثوبه المشتمل عليه. ومثاله في جانب النّفي قول من يصف امرأةً بالعِفّة:

يَبِيتُ بِمَنجَاةٍ مِنَ اللّوْمِ بَيتُها
إذا ما بُيوتٌ بالمَلامَةِ حُلَّتِ

فتوصّل إلى نفي اللّوم عنها، بأن نفاه عن بيتها. (نها، ٢٧٠، ٥)

- إنّ الكناية عبارة عن أن تذكر لفظةً، وتفيد بمعناها معنى ثانيًا، هو المقصود. وإذا كنت تفيد المقصود بمعنى اللفظ وجب أن يكون معناه معتبَرًا، وإذا كان معتبرًا فما نقلت اللّفظة عن موضوعها فلا يكون مجازًا. مثاله إذا قلت: "فلان كثير الرّماد"، فأنت تريد أن تجعل حقيقة كثرة الرماد دليلًا على كونه جوادًا. فأنت قد استعملت هذه الألفاظ في معانيها الأصليّة، ولكنّ غرضك في إفادة كونه كثير الرّماد معنى ثانٍ يلزم الأوّل، وهو الجواد. وإذا وجب في الكناية اعتبار معانيها الأصليّة لم تكن مجازًا أصلًا. (نها، ٢٧٢، ٣)

كنز

- أصل الكنز في كلام العرب هو الجمع، وكل شيء جمع بعضه إلى بعض فهو مكنوز. (مفا١٦، ٤٤، ٣)

كهف

- الكهف الغار الواسع في الجبل فإذا صغر فهو الغار. (مفا٢١، ٨٢، ٢٢)

كواكب

- الحجّة الفلسفيّة القديمة - قالوا: ثبت إمّا بالحسّ وإمّا بالبرهان: أنّ الأفلاك والكواكب متحرّكة بالاستدارة، وكل مُتحرِّك فحركته إمّا أن تكون طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة. والأولان باطلان، فتعيّن الثالث. وذلك يقتضي كون الأفلاك أحياء. (مطل٧، ٣٣٦، ٧)

كوثر

- يقال للغبار إذا سطعَ وكثر كوثر هذا معنى الكوثر في اللغة، واختلف المفسّرون فيه على وجوه: الأول وهو المشهور والمستفيض عند السلف والخلف أنّه نهر في الجنّة. (مفا٣٢، ١٢٤، ٦)

كون

- السكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيِّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيِّز بعد أن كان في حيِّز آخر، والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيِّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيِّزين في حيِّزين بحيث لا يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيِّزين في حيِّزين يمكن أن يتوسّط بينهما ثالث. (أر، ٥، ٤)
- الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيِّز. (مطل٤، ١٠، ١٢)
- الأعراض النسبية وهي أنواع. الأوّل: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأوّل في الحيِّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيِّز الأوّل هو السكون، وحصول الجوهرين في حيِّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الإجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مع، ٢٦، ٢٠)
- لفظ "كان" لا يفيد إلّا الحدوث والحصول والوجود، إلّا أنّ هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه، ومنه ما يفيد

موصوفيّة شيء بشيء آخر. أمّا القسم الأول: فإنّ لفظ "كان" يتمّ بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنّه يفيد أنّ ذلك الشيء قد حدث وحصل، وأمّا القسم الثاني فإنّه لا تتمّ فائدته إلّا بذكر الاسمين، فإنّه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلِم ولا يمكن ذكر موصوفيّة هذا بذاك إلّا عند ذكرهما جميعًا، فلا جرم لا يتمّ المقصود إلّا بذكرهما، فقولنا: "كان زيد عالمًا"، معناه أنّه حدث وحصل موصوفيّة زيد العلِم، فثبت بما ذكرنا أنّ لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط، إلّا أنّه في القسم الأول يكفيه إسناده إلى إسم واحد، وفي القسم الثاني لا بدّ من ذكر الإسمين، وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو، إذا عرفت هذا فنقول: فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى. (مفا١، ١٣٠، ١٤)

كون وفساد

- إنّ الكون والفساد إنّما يكونان بحدوث الصور وعدمها. (مب١، ٦٧٤، ٥)

كياسة

- الكياسة: وهي تمكّن النّفس من استنباط ما هو أنفع. ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: الكيِّس من دان نفسه وعمِل لما بعد الموت. من حيث إنّه لا خير يصل إليه الإنسان أفضل مما بعد الموت. (مفا٢، ٢٠٨، ٥)

كيف

- أمّا العَرَضُ الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال، سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي ملكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شرا، ٩٧، ٢١)

- أمّا العَرَض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها: المحسوسات بالحواس الخمس. وثانيها الكيفيّات النفسانيّة. وثالثها التهيّؤ إمّا للدفع وهو القوة أو للتأثّر وهو اللاقوّة، ورابعها الكيفيّات المختصّة بالكمّيات، أمّا المتّصلة كالإستقامة والانحناء، وأمّا المنفصلة كالأوليّة والتركّب والتقدّم والتأخّر. (مح، ٧٠، ١٨)

كيفيّات

- الكيفيات أعراض. (ل، ٦٤، ٣)

- إنّ التعليميات وهي المقادير والأعداد والأشكال هي الأمور المعقولة بأنفسها ويندرج فيها الأين ومتى والوضع فإنّ كلّ ذلك أمور منسوبة إلى الكم. فأمّا الكيفيات فهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذّر تحديدها فإنّ من حاول تحديد أنواع الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك فقد تكلّف شططًا، وذلك بسبب أنّ العقل لا يدركها بل إنّما يتخيّلها الخيال تبعًا للحسّ. (مب١، ١٠٩، ٢)

كيفيّات محسوسة

- الكيفيات المحسوسة إذا استقرّت بطل الشعور بها، بل متى حصلت الصحّة على سبيل التجدّد أدركناها لكن تحصل هناك لذّة عظيمة فإنّ المريض يجد عند الرجوع دفعة إلى حاسّة الطبيعة لذّة عظيمة. (ش٢، ٩٠، ٤)
- إنّ الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُمِّيت إنفعاليات، وإن كانت غير ثابتة سُمِّيت إنفعالات. (مب١، ٢٦٥، ٢)
- إن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا؟. (مفا١، ١٢، ٣)

كيفيّات نفسانيّة

- إنّ الكيفيات النفسانية إذا لم تكن راسخة سُمِّيت حالًا، وأمّا إذا صارت مستحكمة سُمِّيت ملكة. (مب١، ٣١٩، ٧)

كيفيّة

- الهيئة: والمراد من الهيئة: الصفة. وعلى هذا التقدير فكل عَرَض فهو هيئة من الهيئات. والدليل على صحّة ما ذكرناه: أنّك تعلم أنّ العَرَض محصور في ثلاثة أقسام: ما يقتضي القسمة وهو الكمّية. وما يقتضي النسبة وهو المقولات النسبيّة. وما لا يقتضي لا قسمة ولا نسبة. وهو الكيفيّة. فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفيّة. دلّ ذلك على أنّ كل كيفيّة فهي هيئة. ولمّا ذكر بعد ذلك أنّه غير الكمّية وغير النسبيّة، دلّ على أنّ الكمّية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة. وإلّا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة إلى التنصيص على إخراج ما يقتضي القسمة والنسبة. وإذا كان كذلك فهذا يدلّ على أنّ لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض. فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العَرَض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظًا مترادفة. فصار قوله كل هيئة إلى كل صفة وكل عَرَض. (شرا، ١٠٩، ٥)
- إنّ الكيفية جنس لأربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة فإن كانت ثابتة راسخة سُمِّيت إنفعاليات، وإن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سُمِّيت إنفعالات. الثاني الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس. فإن كانت ثابتة راسخة سُمِّيت ملكة، وإن كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سُمِّيت حالات. الثالث الإستعداد الشديد أمّا نحو الإنفعال ويُسمّى لا قوة ووهنًا طبيعيًا وأمّا نحو اللاإنفعال ويُسمّى قوة. الرابع الكيفيات المختصّة بالكمّيات كالتربيع والتثليث والإستقامة والإنحناء والزوجية والفردية. (مب١، ٢٦٢، ١٢)

كيفيّة محسوسة

- إنّ الكيفيّة المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقوّمة لماهية، وقد ثبت فيما مضى أن حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية. (ش١، ١١٤، ١٠)

ل

لا تحقّق

- إنّا إذا قلنا معدوم ومنفي وسلب واللاثبوت واللاتحقّق، فهاهنا الأسماء موجودة والمسمّيات معدومة، فكان الإسم غير المسمّى لا محالة. (لو، ٢٣، ١٦)

لا ثبوت

- إنّا إذا قلنا معدوم ومنفي وسلب واللاثبوت واللاتحقّق، فهاهنا الأسماء موجودة والمسمّيات معدومة، فكان الإسم غير المسمّى لا محالة. (لو، ٢٣، ١٦)

لا نهاية

- إنّ قولنا لا نهاية لها تارة نعني بها الأمور التي توصف بذلك، وتارة نعني بها نفس هذا المفهوم. كما أنّا إذا قلنا هو عشرون ذراعًا فتارة نعني به الخشبة التي هي عشرون ذراعًا وتارة نفس طبيعة هذه الكمّية. (مب١، ٢٠٦، ١٢)
- إنّ اللانهاية أمر اعتباري نسبي وليس له مفهوم مستقلّ فكيف يعقل أن يكون موجود وحده فضلًا عن أن يكون مبدأ لغيره؟ (مب١، ٢٠٦، ١٥)
- إنّ مجرّد معنى اللانهاية اعتبار ذهني، ولا استقلال له في الثبوت والوجود. (مطل٢، ٨٠، ١١)

لا وجود

- إنّ المقابل للاوجود هو الوجود، وأعرف التصديقات عند العقل أنّه لا واسطة بين هذين الطرفين. (مب١، ١٩، ١٦)

لازم

- إنّ اللازم الذي يلزم الماهيّة، لِعيْن تلك الماهيّة: هو الذي تكون تلك الماهيّة من حيث هي هي: موجبة له. وإذا كان كذلك فمن علم تلك الماهيّة، علم أنّها لِما هي هي موجبة لذلك اللازم. فوجب أن يعلم ذلك اللازم. (شر١، ٨٨، ٥)

لازم سلبي

- كل واحدة من الذوات تخالف غيرها، في كونها تلك الحقيقة المخصوصة، إلّا أنّ هذه الحقائق المختلفة، يلزمها لازم واحد سلبي، وهو كونها ذوات. والأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم سلبي. (مطل١، ٣١٧، ١٧)

لازم الشخصيّة

- لازم الشخصيّة فهو ما يلازم الشيء في وجوده، ويفارقه في الوهم، كسواد الحبشي (ل، ٤، ٥)

لا قوّة

- أمّا العَرَض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال،

سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي مَلَكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شرا١، ٩٧، ٢٦)

لباب

- إن لباب الشيء ولبّه هو الخالص منه، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال بعضهم: إنّه اسم للعقل لأنّه أشرف ما في الإنسان، والذي تميّز به الإنسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة، واستعدّ به للتمييز بين خير الخيرين، وشرّ الشرين، وقال آخرون: إنّه في الأصل إسم للقلب الذي هو محلّ العقل، والقلب قد يجعل كناية عن العقل. (مفا٥، ١٦٩، ٢٦)

لَدُن

- لَدُن: بمعنى 'عند' إلّا أنّ 'لَدُن' أكثر تمكينًا، يقول الرجل: عندي مال إذا كان ماله ببلد آخر، ولا يقال: لدي مال ولا لدني، إلّا ما كان حاضرًا. (مفا١٠، ١٠٤، ٢٤)

لذّات

- إنّ اللذّات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان: أحدهما: اللذات الحسّية والثاني: اللذّات الخياليّة. وهي لذّة الرياسة، وفي كل واحد من هذين القسمين الإنسان إذا لم يمكن يمارس تحصيل تلك اللذّات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها، وإذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها، ثمّ إذا مارسها ووقف عليها التذّ بها، وإذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها، وكلّما اجتهد الإنسان حتى وصل إلى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيّبات وصل في شدّة الرغبة وقوّة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك، فالحاصل أنّ الإنسان كلّما كان أكثر فوزًا بالمطالب كان أعظم حرصًا وأشدُّ رغبة في تحصيل الزائد عليها، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص عن القلب، فثبت أنّ هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده. (مفا١، ٦٧، ٢٥)

لذّات باطنة

- إنّ اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسّية الخارجية من وجوه. فالأول أن أقوى اللذات الحسّية لذّة المطعوم والمنكوح؛ ثم إنّ الإنسان قد يترك الطعام والشراب طلبًا للذّة العقلية في النرد والشطرنج، ولولا أن هذه اللذّة أقوى من تلك وإلّا لما ترجّحت هذه على تلك. الثاني وهو أنّ الإنسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من تحشمته، ولولا مراعاة الحشمة ألذّ وإلّا لما ترجّحت. الثالث وهو أنّ الإنسان ربما احتاج إلى طعام أو شراب حاجة شديدة ثم إنّه يؤثر غيره على نفسه فيه ولو أن لذّة الإيثار آثر وإلّا لما كان كذلك، الرابع وهو أنّ الإنسان إذا كان كبير النفس فإنه يقاسي ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت

عند مناجزة المبارزين وربما حارب الواحد من جمع عظيم يقطع بأنه لا ينجو منهم وكل ذلك لأن لذّة الحمد آثر عنده من لذّة الحياة، ولأنه يتوقّع الذكر الجميل بعد الموت كأنه يظنّ أنّ ذلك يصل إليه وهو ميت فلأجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الحياة. فقد بان من هذه الوجوه أن اللذّات الباطنة أقوى من الحسّية. (ش٢، ٨٦، ٣٣)

لذّات عقليّة

- أمّا اللذّات العقلية فقد أثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها. (مح، ١١٨، ١٦)

لذّة

- إنّ الطيّب هو اللذيذ. واللذّة هي: إدراك الملائم. وقد بيّنا أنّ الملائم للقوى الحسّاسة: إدراك المحسوسات، والملائم للقوى الشهوانيّة: جلب النافع الجسمانيّ، وللقوة الغضبيّة دفع المنافي الجسمانيّ. وأمّا الملائم للقوة العقليّة فهو إدراك جلال الله وقدسه وعظمته وعزّته. (أسر، ٧١، ١)
- إنّ اللذّة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي. (ش٢، ٨٨، ١٤)
- قال (إبن سينا): اللذّة إدراك لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك. وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء ربما كان كمالًا وخيرًا من وجه دون وجه، فإدراكه من حيث إنّه كمال وخير يكون لذّة، وأما إدراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذّة. (ش٢، ٨٨، ٢٧)
- الاستقراء دلّ على أنّ الكمال محبوب لذاته. وإذا كان كذلك لزم أن يقال: إنّ الشيء كلّ ما كان أشدّ كمالًا كان أولى بالمحبوبيّة. وأكمل الأشياء هو الحق - سبحانه - فكان هو أولى بالمحبوبيّة. وإدراك المحبوب من حيث هو محبوب، يوجب اللذّة. ولمّا كان إدراك النفس الناطقة للحق - سبحانه وتعالى - أكمل من إدراك القوى الجسمانيّة لمدركاتها، وكان الحق سبحانه أكمل الموجودات، وجب أن تكون اللذّة الحاصلة من إدراكه أكمل من سائر اللذات. (شر٣، ١٦٨، ١)
- إنّ اللذّة (عبارة) عن إدراك الملائم، والألم عبارة عن إدراك المنافي، وإدراك الملائم والمنافي مشروط بحصول الملائم والمنافي، وحصول الملائم والمنافي، مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان. وذلك إنّما يعقل في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنموّ والذبول. ولمّا كان واجب الوجود لذاته، منزّهًا عن الجسميّة، كان ثبوت الألم واللذّة في حقّه محالًا. (مطل٢، ١١٢، ٧)
- إنّ الشيء الذي يكون مطلوب الحصول لذاته أحد أمرين: إمّا اللذّة، وإمّا السرور. وإنّ الشيء الذي يكون مكروه الحصول لذاته: إمّا الألم وإمّا الغمّ. وأمّا كل ما يفضي حصوله إلى حصول اللذّة والسرور، فإنّه يكون مطلوب الحصول لغيره، وكل ما يفضي حصوله إلى حصول الألم والغمّ، فهو مطلوب لغيره. (مطل٣، ٢٢، ١)
- أنّا لمّا بحثنا وتأمّلنا لم نجد شيئًا يمكن أن يقال إنّه محبوب لذاته سوى اللذّة والكمال. وفي الحقيقة لا فرق بينهما، لأنّ ما يكون لذيذًا يكون سببًا لحصول كمال حال الملتذّ،

وما يكون كمالًا يكون لذيذًا، إلّا أنّا سمّينا اللذيذ الجسماني باللذّة واللذيذ الروحاني بالكمال. (نفس، ٢٠، ٦)

لذّة عقليّة

- الإدراكات العقلية أشرف من الإدراكات الحسّية، ومدركات العقل أشرف من مدركات الحسّ. وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذّة العقلية أكمل من اللذّة الحسّية. (ش٢، ٩٢، ٦)

لذيذ

- إنّ اللذيذ عند كل قوّة من القوى النفسانية شيء آخر، فاللذيذ عند القوّة الباصرة شيء، واللذيذ عند القوّة السامعة شيء آخر، واللذيذ عند القوة الشهوانيّة شيء ثالث، واللذيذ عند القوة الغضبيّة شيء رابع، واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس. (مفا١، ٨٥، ١٢)

لطيف

- اعلم أنّ اللطيف له تفاسير أربعة. أحدها: أنّ الشيء الصغير الذي لا يحسّ به لغاية صغره يسمّى لطيفًا، والله سبحانه وتعالى لمّا كان منزّهًا عن الجسميّة والجهة لم يُحسّ به، فأطلقوا اسم الملزوم على اللازم، فوصفوا الله تعالى بأنّه لطيف، بمعنى أنّه غير محسوس، وكونه لطيفًا بهذا الاعتبار يكون من صفات التنزيه. ثانيها: اللطيف هو العالِم بدقائق الأمور وغوامضها، يقال: فلان لطيف اليد إذا كان حاذقًا في صنعته، مهتديًا إلى ما يشكل على غيره، وعلى هذا التفسير كونه لطيفًا عبارة عن علمه، فيكون اللطف من الصفات الذاتيّة. وثالثها: اللطيف هو البرُّ بعباده، الذي يلطف بهم من حيث لا يعلمون، ويهيّئ مصالحهم من حيث لا يحتسبون ... ورابعها: ما ذكره الغزالي فقال: هذا الاسم إنّما يستحقّه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها، ثم يسلك في إيصالها إلى مستحقّها سبيل الرفق دون العنف، فإذا اجتمع هذا العلم وهذا العمل تمّ معنى اللطيف؛ ثم لا يتصوّر كمال هذا العلم إلّا لله سبحانه وتعالى، أمّا علمه بالغوامض والخفايا فلا شكّ فيه، فإنّ الخفيّ والجليّ بالنسبة إليه في العلم سيّان، وأمّا رفقه في الأفعال، ولطفه فيها، فلا يدخل تحت الحصر. (لو، ٢٥٣، ١١)

- اللطيف، وقد يراد به العلم بالدقائق، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة. (مفا١، ١٤٠، ٢٤)

لعب

- ما الفرق بين اللهو واللعب ... فنقول (الرازي) الفرق من وجهين: أحدهما أن كل شغل يفرض، فإنّ المكلّف إذا أقبل عليه لزمه الإعراض عن غيره، ومن لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ هو الله تعالى، فالذي يُقبِل على الباطل للذّة يسيرة زائلة فيه يلزمه الإعراض عن الحق، فالإقبال على الباطل لعب والإعراض عن الحق لهو، فالدنيا لعب أي إقبال على الباطل، ولهو أي إعراضٌ عن الحق. الثاني هو أنّ المشتغل بشيء يُرجِّح ذلك الشيء على غيره لا محالة حتى يشتغل به، فإمّا أن يكون ذلك الترجيح علي وجه التقديم بأن يقول أقدم هذا وذلك الآخر آتي به بعده، أو يكون

على وجه الاستغراق فيه والإعراض عن غيره بالكلّية، فالأول لعب والثاني لهو، والدليل عليه هو أنّ الشطرنج والحمام وغيرهما مما يقرب منهما لا تُسمّى آلات الملاهي في العُرْف، والعود وغيره من الأوتار تُسمّى آلات الملاهي لأنّها تُلهي الإنسان عن غيرها لما فيها من اللذّة الحاليّة، فالدنيا للبعض لعب يشتغل به ويقول بعد هذا الشغل أشتغل بالعبادة والآخرة، وللبعض لهو يشتغل به وينسى الآخرة بالكلّية. (مفا٢٥، ٩١، ٧)

لعن

- اللّعن هو البعد. (مفا١٨، ١٦، ١٣)
- العرب تقول لكلِ طعامٍ مكروه ضارّ إنّه ملعون ... أن اللّعن في أصل اللّغة هو التّبعيد. (مفا٢٠، ٢٣٧، ٧)

لغات

- جوّزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحيّة، وأن يكون بعضها توقيفيًّا وبعضها اصطلاحيًّا. (مفا١، ٢٣، ٨)

لغة

- قال ابن جنّي رحمه الله تعالى: اللغة فعلة من لغوت أي: تكلمت، وأصلها لغوَة ككُرَة وقلّة فإنّ لاماتها كلها واوات، بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة، وقيل فيه لغى يلغي إذا هذا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢) قلت: إن ابن جنى قد اعتبر الإشتقاق الأكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا، وهو حاصل فيه، فالأول "ل غ و" ومنه اللّغة ومنه أيضًا الكلام اللغو، والعمل اللغو، والثاني "ل و غ" ويبحث عنه، والثالث "غ ل و" ومنه يقال: لفلان غلو في كذا، ومنه الغلوة، والرابع "غ و ل" ومنه قوله تعالى "لا فيها غوَل" والخامس "و غ ل" ومنه يقال: فلان أوغل في كذا والسادس "و ل غ" ومنه يقال: ولغَ الكلب في الإناء، ويشبه أن يكون القدْر المشترك بين الكل هو الإمعان في الشيء والخوض التّام فيه. (مفا١، ١٦، ١)

لغة العرب

- الكلمة إمّا أن تكون ثنائيّة أو ثلاثيّة أو رباعيّة، وأعدلها هو الثلاثي لأنّ الصّوت إنّما يتولّد بسبب الحركة، والحركة لا بدّ لها من مبدأ ووسط ومنتهى، فهذه ثلاثة مراتب، فالكلمة لا بدّ وأن يحصل فيها هذه المراتب الثلاثة حتى تكون تامّة، أمّا الثّنائية فهي ناقصة وأمّا الرباعية فهي زائدة، والغالب في كلام العرب الثلاثيّات، فثبت بما ذكرنا ضبط فضائل اللغات، والاستقراء يدلُّ على أنّ لغة العرب موصوفة بها، وأمّا سائر اللغات فليست كذلك. (مفا٢٧، ٩٦، ٣٠)

لفّ ونشر

- اللّفُّ والنَّشْر. وهو أن تَلُفَّ شيئين، ثمّ ترمي بتفسيرهما جملةً، ثقةً بأنّ السّامع يردّ إلى كل واحد منهما ماله كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ (القصص: ٧٣). ويقرب منه أن تذكر لفظًا تتوهّم أنّه يحتاج إلى البيان، فتعيده مع تفسيره. (نها، ٢٨٩، ٤)

لفظ

- إنّ مفهوم اللفظ إمّا أن يكون واحدًا أو كثيرًا، فإن كان واحدًا فحصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة إن كان بالسويّة فهو المتواطئ، أو لا بالسويّة فهو المشكّك. فالمتواطئ والمشكّك نوعان تحت جنس واحد قريب. وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدًا. (شرا، ١١٨، ١٣)

- إنّ أهل اللغة اتّفقوا على أنّ الكَلِم جنس تحتها أنواع ثلاثة: الاسم والفعل والحرف؛ فالاسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمّى فهو ذات الشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى كل واحد منهما يوصف بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ: إنّه عرض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربيّ وعبرانيّ، ويقال في المعنى إنّه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباقٍ، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى؟! (لو، ٢٣، ٢١)

- أقول (الرازي): أظنّ أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفَس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعيّنة، ثم يزيل ذلك الحبس، فتتولّد تلك الحروف في آخر زمان حبْس النفَس وأول زمان إطلاقه، والحاصل أن اللفظ هو: الرمي، وهذا المعنى حاصل في هذه الأصوات والحروف من وجهين: الأول أن الإنسان يرمي ذلك النفَس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه، وذلك هو الإخراج، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات، فأطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب، والثاني: أن تولّد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيهًا بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج، والمشابهة إحدى أسباب المجاز. (مفا١، ١٦، ١١)

- اللفظ إمّا أن يكون مهملًا، وهو معلوم، أو مستعملًا وهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن لا يدلّ شيء من أجزائه على شيء من المعاني البتّة، وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا: فرسٌ وجملٌ، وثانيها: أن لا يدلّ شيْء من أجزائه على شيء أصلًا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فإنه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني، كقولنا "عبدالله" فإنا إذا إعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلًا، أما إذا جعلناه مضافًا ومضافًا إليه فإنه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر، وهذا القسم نسمّيه بالمركّب، وثالثها: أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات، وهو كقولنا: "العالم حادث، والسماء كرة، وزيد منطلق" وهذا نسمّيه بالمؤلّف. (مفا١، ٢٠، ٢٧)

لفظ الله

- مسألة لفظ الله من الألفاظ العربية: قال أبو زيد البلخي قولنا الله ليس من الألفاظ العربيّة، وذلك لأنّ اليهود والنصارى يقولون إلهًا، والعرب أخذوا هذه اللفظة منهم، وحذفوا المَدّة التي كانت موجودة في آخرها،

وذلك لأنّ المدّة كثيرة في اللغة السريانيّة، وميل العرب إلى التخفيف والإيجاز، فحذفوا هذه المَدَّة، مثل قولهم بدل أبًا أب وبدل روحًا روح، وبدل نورًا نور، وبدل ليلًا ليل وبدل يومًا يوم، وفيما يشبه هذا اسم الملك، فإنّ الموجود في لغتي العبرانيّة والسريانية بدل ملك مالاخا وهذه الخاء ترجع في عامة الألفاظ المعرّبة المنقولة من السريانية إلى الكاف، كما قالوا لميخائيل ميكائيل، وقالوا لخصريا زكريا، وكذلك لفظ الفردوس من لفظ فرديسا، واسم جهنّم مُعرّبة من لفظ كهنام... وأمّا أكثر العلماء فقد اتّفقوا على أنّ هذه اللفظة الله عربية، وهو الصحيح. (لو، ١١٣، ١٢)

- إنّ القرآن نزل بلغة العرب، فلو لم تكن هذه اللفظة (الله) عربيّة مع أنّ القرآن مملوء منها لم يكن القرآن كلّه عربيًّا. وأمّا استدلالهم بأنّ لفظًا شبيهًا بهذا اللفظ موجود في العبرانيّة والسريانيّة فبعيد، لأنّه يحتمل أن يكون هذا من باب توافق اللغات، ومع هذا الإحتمال سقط ما قاله من الاستدلال، فثبت أنّ هذه اللفظة عربيّة. (لو، ١١٤، ٤)

لفظ الأمر

- لفظُ الأمرِ قَدْ يُقامُ مقامَ الخبرِ، وبالعكسِ: أمّا أنَّ الأمرَ قدْ يُقامُ مقامَ الخبرِ - فكما في قوله - عليهِ الصلاةُ والسلامُ - "إذَا لم تَسْتَحِ فَاصْنَعْ ما شِئْتَ" معناه: "صنعتَ ما شئتَ". (محصل١، ٥٠، ٨)
- لفظَ الأمرِ حقيقةٌ في القولِ المخصوصِ، وليسَ حقيقةً في الشيءِ. (محصل١، ٧٥، ٧)
- ليسَ في لفظِ الأمرِ تعيينُ زمانٍ، فلا يكونُ اقتضاؤُهُ لإيقاعِ الفعلِ في زمانٍ - أولى من إقتضائهِ لإيقاعهِ في، زمانٍ آخرَ؛ فإمّا أنْ لا يقتضيَ إيقاعَهُ في شيءٍ من الأزمنةِ - وهو باطل؛ أو في كل الأزمنةِ؛ وهو المطلوبُ. (محصل١، ١٧٠، ٩)
- اتّفقوا على أنّ لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص، وهل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق؟ نعم. (مفا٤، ٢٦، ٢٥)

لفظ أنا

- العرفان التام بالله ليس إلّا لله لأنّه سبحانه هو الذي يقول لنفسه أنا ولفظ أنا أعرف الأقسام الثلاثة، فلمّا استحال أن يشير إلى تلك الحقيقيّة بقوله أنا إلّا الحق سبحانه، لا جرم لم يحصل العرفان التام بتلك الحقيقة إلّا للحق سبحانه. (لو، ١٠٨، ٩)

لفظ مؤلّف ومركّب

- إذا عرفت تفسير اللفظ المفرد، فاللفظ المؤلّف والمركّب ما لا يكون كذلك. ثم إن عرفنا المفرد بالعبارة الأولى، وهو أنّه الدالّ الذي لا يدلّ شيء من أجزائه علي شيء أصلًا، حين هو جزؤه. قلنا: المركّب هو الذي يدلّ شيء من أجزائه على شيء. حين هو جزؤه. وإن عرفنا المفرد بالوجه الثاني. قلنا: المركّب هو الذي يدلّ جزء من أجزائه على جزء من معناه. وهو الذي ذكره "الشيخ" (إبن سينا) ههنا. (شرا١، ٥٢، ١٦)

لفظ الماهيّة

- إذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موردًا لأحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ

موردًا لأحوال مختلفة لتكون الأحوال المختلفة اللفظيّة دالّة على الأحوال المختلفة المعنوية. (مفا١، ٤٥، ٨)

لفظ متواطئ

- المنطوق به أمّا أن يكون لفظًا واحدًا، أو ألفاظًا كثيرة. أمّا القسم الأول فإمّا أن يفيد معنى واحدًا أو معاني مختلفة. فإن أفاد معنى واحدًا، فذلك المعنى الواحد إمّا أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركًا فيه بين كثيرين - وهو الاسم العلم - أو لا يمتنع كونه مشتركًا بين كثيرين. وحينئذٍ إمّا أن يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسواء، أو لا يكون. والأول هو اللفظ المتواطئ. كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانيّة، أولًا بالسواء. وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض، فإنّ الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض. وهو المشكك. وأمّا إن كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة، فهذا هو اللفظ المشترك. هذا كله إذا كان المنطوق به لفظًا واحدًا. (شر١، ١١٧، ١٥)

لفظ مشترك

- المنطوق به أمّا أن يكون لفظًا واحدًا، أو ألفاظًا كثيرة. أمّا القسم الأول فإمّا أن يفيد معنى واحدًا أو معاني مختلفة. فإن أفاد معنى واحدًا، فذلك المعنى الواحد إمّا أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركًا فيه بين كثيرين - وهو الاسم العلم - أو لا يمتنع كونه مشتركًا بين كثيرين. وحينئذٍ إمّا أن يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسواء، أو لا يكون. والأول هو اللفظ المتواطئ. كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانيّة، أولًا بالسواء. وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض، فإنّ الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض. وهو المشكك. وأمّا إن كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة، فهذا هو اللفظ المشترك. هذا كله إذا كان المنطوق به لفظًا واحدًا. (شر١، ١١٧، ١٩)

- أما حمل لفظ الوليّ على الناصر وعلى المتصرّف معًا فغير جائز، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معًا. (مفا١٢، ٢٧، ١٨)

لفظ مشكّك

- المنطوق به أمّا أن يكون لفظًا واحدًا، أو ألفاظًا كثيرة. أمّا القسم الأول فإمّا أن يفيد معنى واحدًا أو معاني مختلفة. فإن أفاد معنى واحدًا، فذلك المعنى الواحد إمّا أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركًا فيه بين كثيرين - وهو الاسم العلم - أو لا يمتنع كونه مشتركًا بين كثيرين. وحينئذٍ إمّا أن يكون حصول ذلك المفهوم في تلك الصور بالسواء، أو لا يكون. والأول هو اللفظ المتواطئ. كوقوع لفظ الإنسان على جميع الأشخاص الإنسانيّة، أولًا بالسواء. وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض، فإنّ الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض. وهو المشكك. وأمّا إن كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة، فهذا هو اللفظ المشترك. هذا كله إذا كان المنطوق به لفظًا واحدًا. (شر١، ١١٧، ١٨)

- اللفظ المشكّك هو اللفظ الدالّ على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيّات كثيرة، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيّات، أولى من حصوله في البعض. (شر٣، ٥٣، ١١)

لفظ مُفْرَد

- اعلم: أنّ الحكيم "أرسطاطاليس" قال: اللفظ المفرد هو الذي لا يدلُّ جزء منه على شيء أصلًا. فأوردوا عليه سؤالًا. وقالوا: هذا يشكّل بقولنا "عبد الله" فإنّه لفظ مفرد، مع أنّ له جزءين. وكل واحد منهما دالّ على معنى. وأجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق. فقالوا إنّ قولنا "عبد الله" قد يُذكر ويراد به جعله اسم علم. وقد يُذكر ويراد به جعله نعتًا وصفة. فإن أردنا به الأوّل، فهو لفظ مفرد، لكن لا يبقى لشيء من أجزائه دلالة أصلًا. لأنّ العلم هو اللفظ الذي جعل قائمًا مقام الإشارة إلى ذلك الشخص المعيّن، من حيث أنّه ذلك المعيّن. ولهذا قال النحويون أسماء الأعلام لا تفيد فائدة في المسمّيات البتّة، بل هي قائمة مقام الإشارات، وإذا كان كذلك، فقد ظهر أن "عبد الله" إذا جعل اسم علم، فإنّه لا يكون لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلًا. أمّا إذا أردنا أن نجعل قولنا "عبد الله" نعتًا وصفة، فهو بهذا الاعتبار مركّب لا مفرد، وهذا جواب حق عن السؤال المذكور. ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه، بل قال: هو الذي لا يدلُّ جزء من أجزائه، على جزء من أجزاء معناه. وهذا القائل إنّما اختار هذا الوجه فرارًا من ذلك السؤال. فإنّ قولنا "عبد الله" إنْ دلّ كل واحد من جزئه على شيء، لكنّه لم يدلُّ شيء من أجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى. لأنّ هذا اللفظ إذا جعل اسم علم، كان مُسمّاه هو ذلك الشخص. وقولنا "الله" يدلُّ على نعته الآخر. فثبت: أنّ قولنا "عبد الله" لا يفيد شيء من أجزائه، شيئًا من أجزاء معناه. واعلم: أنّ اختيار "الشيخ" في "الشفاء" و"الإشارات" هو الوجه الأول، واختياره في هذا الكتاب هو هذا الثاني. ولا منافاة بين القولين. لأنّ لكل أحد أن يفسّر لفظه بما شاء. (شر١، ٥١، ١٢)

- اللفظ المفرد إمّا أن يكون مفهومه مستقبلًا بأن يخبر به أو لا يكون. مثال الأول: أن القائل إذا قال: من هذا الرجل؟ فإذا قيل: زيد، تحصل الفائدة، وإن قيل: أي شيء فعل فلان؟ فقيل: ضرب أو قتل، فإنّه تحصل الفائدة. أمّا إذا قيل: في أو على، فإنّه لا تحصل فائدة. (شر١، ١١٨، ٢٣)

- اللفظ المفرد لا يفيد البتّة مسمّاه لأنّه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئًا، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما، فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادًا من ذلك اللفظ لزم الدور. وهو محال، وأجيب عنه بأنّه يحتمل أنّه إذا استقرّ في الخيال مقارنة بين اللفظ المُعيَّن فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى، وحينئذٍ يندفع الدور. (مفا١، ٢٣، ١٠)

- الإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركّب؛ لأنّ إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها

إفادة وضعية، أمّا التركيبات فعقلية، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصّل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركّبات، فظهر الفرق. (مفا١، ٢٣، ١٧)

لفظ هو

- إنّا قد بيّنا أنّ حقيقة الحق سبحانه منزّهة عن جميع أنحاء التركيبات، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأنّ وصف الشيء بالشيء يقتضي حصول المغايرة بين ذات الموصوف وذات الصفة، وعند اعتبار الغير لا تبقى الفردانيّة، وأيضًا لا يمكن الإخبار عنه، لأنّ الإخبار عن الشيء بعين ذاته محال، بل الأخبار إنّما تفيد إذا أخبر عن شيء بشيء آخر، وكل ذلك مشعر بالتعدّد، وهو ينافي الفردانيّة، فثبت أنّ جميع الأسماء المشتقّة قاصرة عن الإنباء عن كنه ذات الحق سبحانه، وأمّا لفظ هو فإنّه ينبئ عن كنه حقيقته المخصوصة المبرّأة عن جميع جهات الكثرة، فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الصمديّة يجب أن تكون أشرف الألفاظ. (لو، ١١٠، ٨)
- إنّ الأسماء المشتقّة دالّة على الصفات والصفات لا تعرف إلّا بالإضافة إلى المخلوقات، فالقدرة هي الصفة التي باعتبارها يصحّ الإيجاد، والعلم هو الصفة التي باعتباره يصحّ الإحكام والإتقان في الأفعال. فهذه الأسماء المشتقّة لا يمكن معرفتها إلّا مع معرفة المخلوقات، وبقدر ما يصير العقل مشغولًا بمعرفة الغير يصير محرومًا عن الاستغراق في معرفة الحق، وأمّا لفظ هو فإنّه لفظ يدلّ عليه من حيث هو هو، ولا حاجة في معرفته إلى الإلتفات إلى اعتبار حال غيره، فلفظ هو يوصلك إلى الحق، ويقطعك عمّا سواه، وسائر الأسماء المشتقّة ليس كذلك فكان لفظ هو أشرف. (لو، ١١٠، ١٦)
- إنّ الأسماء المشتقّة دالّة على الصفات، ولفظ هو دالّ على الموصوف، والموصوف أشرف من الصفة، ولذلك قال المحقّقون إنّ ذاته ما كملت بالصفات، بل ذاته لغاية الكمال استلزمت صفات الكمال، فلفظ هو يوصلك إلى ينبوع العزّة، والرحمة، والعلو، وسائر الألفاظ يوصلك إلى الصفات. (لو، ١١٠، ٢٠)

لفيف

- اللفيف الجمع العظيم من أخلاط شتّى من الشريف والدنيء والمطيع والعاصي والقوي والضعيف، وكل شيء خلطته بشيء آخر فقد لففته، ومنه قيل لففت الجيوش إذا ضربت بعضها ببعض وقوله (تعالى) التفّت الزحوف ومنه، التفّت الساق بالساق. (مفا٢١، ٦٦، ٢٦)

لقاء

- إنّ من لقي إنسانًا أدركه وأبصره، فكان المراد من اللقاء هو الرؤية إطلاقًا لإسم السبب على المُسَبَّب. (أس، ١١٩، ١)
- إنّ الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولًا لا حيلة له في دفعه، فكان ذلك اللقاء سببًا لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه. فلمّا ظهرت قدرته وقوّته وقهره وشدّة بأسه في ذلك اليوم، عبّر عن تلك الحالة باللقاء. (أس، ١١٩، ٥)

لمح البصر

- إنّ لمح البصر عبارة عن انتقال الجسم المسمّى بالطّرْف من أعلى الحدقة إلى أسفلها، ولا شكّ أنّ الحدقة مؤلّفة من أجزاء لا تتجزّأ، فلمح البصر عبارة عن المرور على جملة تلك الأجزاء التي منها تألّف سطح الحدقة، ولا شكّ أنّ تلك الأجزاء كثيرة، والزمان الذي يحصل فيه لمح البصر مركّب من آنات متعاقبة، والله تعالى قادر على إقامة القيامة في آن واحد من تلك الآنات فلهذا قال: ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧) إلّا أنّه لما كان أسرع الأحوال والحوادث في عقولنا وأفكارنا هو لمح البصر لا جرم ذَكَره. (مفا٢٠، ٨٨، ١٤)

لمس

- قوّة اللمس لا تُدرِك شيئًا من الكيفيّات، إلّا إذا حصلت فيه المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفيّة الملموسة، وإن لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول الإدراك. (شر٢، ٢٢٢، ٧)

لهو

- ما الفرق بين اللهو واللعب ... فنقول (الرازي) الفرق من وجهين: أحدهما أن كل شغل يفرض، فإنّ المكلّف إذا أقبل عليه لزمه الإعراض عن غيره، ومن لا يشغله شأنٌ عن شأنٍ هو الله تعالى، فالذي يُقبِل على الباطل للذّة يسيرة زائلة فيه يلزمه الإعراض عن الحق، فالإقبال على الباطل لعب والإعراض عن الحق لهو، فالدنيا لعب أي إقبال على الباطل، ولهو أي إعراضٌ عن الحق. الثاني هو أنّ المشتغل بشيء يُرجِّح ذلك الشيء على غيره لا محالة حتى يشتغل به، فإمّا أن يكون ذلك الترجيح على وجه التقديم بأن يقول أقدم هذا وذلك الآخر آتي به بعده، أو يكون على وجه الاستغراق فيه والإعراض عن غيره بالكلّية، فالأول لعب والثاني لهو، والدليل عليه هو أنّ الشطرنج والحمام وغيرهما مما يقرب منهما لا تُسمّى آلات الملاهي في العُرْف، والعود وغيره من الأوتار تُسمّى آلات الملاهي لأنّها تُلهي الإنسان عن غيرها لما فيها من اللذّة الحاليّة، فالدنيا للبعض لعب يشتغل به ويقول بعد هذا الشغل أشتغل بالعبادة والآخرة، وللبعض لهو يشتغل به وينسى الآخرة بالكلّية. (مفا٢٥، ٩١، ٧)

لوازم

- اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود. (ش١، ٥٢، ٢١)

لوازم الفعل

- إنّ الخوض من لوازم الغفلة والتدبُّر، دافع لذلك الخوض ودفع الضّرر عن النّفس من لوازم الفِعل، فمن لم يتدبّر فكأنّه خرج عن العقل. (مفا٢٢، ١٤٥، ١٥)

لوازم الماهيّة

- في لوازم الماهيّة: كل ما كان لازمًا للماهيّة، فإمّا أن تكون تلك الماهيّة تقتضي لما هي هي في ذلك اللازم، أو لأمر مساوٍ لتلك الماهيّة، أو لأمر أعمّ من تلك الماهيّة، أو لأمر أخصّ منها. أمّا القسم الأول وهو الذي تقتضيه الماهيّة لما هي هي، فهو كالكم

الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة، وكالجسميّة الموجبة لقبول الحركة والسكون. وأمّا القسم الثاني فهو كالإنسانيّة الموجبة للإدراك، الموجب للتعجّب الموجب للضحك. وأمّا القسم الثالث، فهو كقولنا: الحيوان يتحرّك، فإنّ استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر أعمّ من كونه حيوانًا، وهو الجسميّة. وأمّا القسم الرابع فهو كقولنا: الحيوان يضحك، فإنّ استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر أخصّ من كونه حيوانًا، وهو الإنسانيّة. وإذا عرفت هذا فنقول: كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر أعمّ منه ولا لأمر أخصّ منه، فقد سمّوه بالعرض الذاتي. وهذا المعنى إنّما ينتفع به في كتاب "البرهان". (شرا، ٨٩، ٢٦)

- الذي يدلّ على أنّ النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهيّة والحقيقة هو أنّا نرى الإنسان قد يكون مجبولًا على الشرّ والنذالة، ولو أنّ ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغيّر أصلًا عن طبيعة الإيذاء، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواجر أن يترك تلك الأفعال فلا يُقْدِم عليها، فأمّا لو ترك بنفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنّها تميل إلى ذلك الشر، وأيضًا ربّما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ومن الرطوبة إلى اليبوسة وبالعكس، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغيّر. وأيضًا قد يكون الإنسان بخيلًا بمقتضى أصل الفطرة، ثم أنّه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا، فإنّه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل، وقد يكون جوادًا بمقتضى أصل الفطرة. فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلًا من المال فإنّه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود. فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدّل الأمزجة ولا باختلاف المعلمين علمنا أنّها من لوازم الماهيّة الأصلية. فأمّا إذا رأينا إنسانين متساويين في الجود والبخل والسرقة والقوّة وغيرها من الصفات، فهذا لا يدلّ على تساوي تيك النفسين في تمام الماهيّة، لمّا ثبت أنّ الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الإحتمال في أصل الكل. (نفس، ٨٦، ٢٠)

لوح محفوظ

- عند الله كتابان: أحدهما: الكتاب الذي يكتبه الملائكة على الخلق وذلك الكتاب محل المحو والإثبات. والكتاب الثاني هو اللوح المحفوظ، وهو الكتاب المشتمل على تعيُّن جميع الأحوال العلوية والسفليّة، وهو الباقي. روى أبو الدرداء عن النبي صلّى الله عليه وسلّم "أنّ الله سبحانه وتعالى في ثلاث ساعات بَقِيْنَ من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحدٌ غيره، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وللحكماء في تفسير هذين الكتابين كلمات عجيبة وأسرار غامضة. (مفا١٩، ٦٦، ١٧)
- اللوح المحفوظ الذي يحصل فيه شرح أحوال عالم الدّنيا إلى وقت قيام القيامة. (مفا٢٧، ٢٠، ٦).

ليس

- إنّ "إيسًا" يدلّ على الكينونة والوجود.

و"ليس" - على ما قيل - صله: لا أيس. فحذفت الألف والهمزة، فبقيت "ليس". (ك، ١٤٩، ١٣)

ليسيّة

- إنّها كلمة (ليس) مركّبة من الحروف النافي الذي هو: لا، و: أيس، أي موجود ولذلك يقولون: أخرجه من الليسيّة إلى الأيسيّة أي من العدم إلى الوجود، وأيسته أي وجدته وهذا نصّ في الباب، وذكر الخليل أنّ ليس كلمة جحود معناها: لا أيس، فطرحت الهمزة استخفافًا لكثرة ما يجري في الكلام، والدليل عليه قول العرب: أئتني به من حيث أيس وليس، ومعناه: من حيث هو ولا هو. (مفاه، ٣٦، ٨)

ليّن

- الليّن عبارة عن الكيفيّة التي بها يكون الجسم مستعدًّا للانفعال عن الشكل الحاضر، والصلابة هي الكيفيّة التي بها يكون الجسم مستعدًّا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر. (ش١، ١٠٠، ١١)

م

مؤثّر

- لا معنى لكون الشيء مؤثّرًا في الغير إلّا صدور الأثر عنه على ما تقدّم، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مُؤثّرًا. (مح، ١١١، ٢٣)
- إنّ المؤثّر لا يفعل إلّا على سبيل الإيجاد. (مح، ١٢٢، ٤)
- إنّ جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى، أمّا المعارضة بنفس الإرادة فقوية، وجوابها أنّ مفهوم كون الشيء مرجّحًا غير مفهوم كونه مُؤثّرًا، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة، ويتوجّه عليه أنّ المفهوم من كونه عالمًا بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالمًا بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علمًا، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منّا وهو الوجه ليس إلّا. (مح، ١٢٦، ٢٧)
- الممكنَ مفتقرٌ إلى المؤثّر؛ لأنَّ الممكنَ قد استوى طرفاه، وما كانَ كذلكَ: افتقرَ إلى المرجِّح. (محص٢، ١٥٤، ٥)
- قال أهل الملل والنحل: المؤثّر إمّا أن يقع مع جواز أن لا يؤثّر وهو القادر، أو يؤثّر لا مع جواز أن لا يؤثّر، وهو الموجِب، فهذا التقسيم يدلّ على أن كلّ مؤثّر، فهو إمّا قادر، وإمّا موجب. ثم عند هذا قالوا: القادر هو الذي يصحّ منه أن يؤثّر تارةً، وأن لا يؤثّر أخرى، بحسب الدواعي المختلفة. هذا ملخّص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجِب. (مطل٣، ٧، ٣)
- إنّ كون المؤثّر مؤثّرًا في الأثر صفة مغايرة لذات المؤثّر. لأنّ ذات المؤثّر جوهر قائم بالنفس، والمفهوم من كونه مؤثّرًا في الغير حالة نسبيّة إضافيّة. فأحدهما يغاير الآخر، فهذه المؤثريّة صفة زائدة على الذات، وهي قائمة بتلك الذات. والموجب لتلك المؤثريّة هو تلك الذات، فالشيء الواحد بالنسبة إلى تلك المؤثريّة فاعلة لها، وقابلة لها. (مطل٤، ٣٨٤، ٨)

مؤثّر في الفاعليّة

- إنَّ كون الفعل منفعة وحسنًا، ليس علّة لكون الفاعل فاعلًا له البتّة. وإنّما المؤثّر في الفاعليّة هو علم الفاعل باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه من الحُسْن والمَنفَعة. (مطل٣، ١٨، ١٠)

مؤثّر في الفعل

- المؤثّر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي. والدليل عليه: أنّ القدرة وحدها غير صالحة للتأثير - على ما سيجيء بيانه، عند تقرير أنّه عند عدم الداعي يمتنع الفعل - ومعلوم أيضًا: أنّ الداعي وحده غير صالح للتأثير. وأمّا عند اجتماعهما، فإنّه يحصل الأثر. فعلمنا أنّ المؤثّر هو المجموع. فإن قالوا: قولكم القدرة وحدها غير صالحة للتأثير، قول باطل لأنّ القدرة عبارة عمّا يكون له صلاحية التأثير، فقولكم: القدرة وحدها غير صالحة للتأثير قول بأنّ القدرة

ليست مؤثّرة. وهذا متناقض والجواب: إنّا نعني بالقدرة كون الأعضاء بحالة متى انضمّ الداعي إليها حصل الفعل. وإذا كان المراد بالقدرة ذلك. فقد زال السؤال. فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المؤثّر هو القدرة إلّا أنّ انضمام الداعي إليها شرط لصدور ذلك الأثر عن القدرة؟ والفرق بين أجزاء العلّة وبين ما يكون شرطًا لتأثير العلّة في المعلول: معلوم. والجواب: إنّا لا نعني بالمصدر والمؤثّر إلّا مجموع الأمور التي لا بدّ من حصولها حتى تصير مصدرًا لذلك الأثر. وعلى هذا التقدير فلا فرق عندنا في القيود الوجوديّة بين أن يقال: إنّها أجزاء العلّة وبين أن يقال إنّها شرائط لصدور الأثر عن العلّة. (مطل٣، ١٠، ١٤)

مؤثّر مختار

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة: دائمة مستمرّة، وغير متغيّرة. فالمؤثّر في التسخين، يبقى موصوفًا أبدًا، بالوجه الذي لأجله كان موجبًا للتسخين ولا يتغيّر عنه، وكذلك القول فيما يؤثّر في التبريد، بخلاف الأحوال الاختياريّة، فإنّ الموجب للحركة يمنة، هو مجموع القدرة مع الداعي إلى تلك الحركة المخصوصة والموجب للحركة يسرة، هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة، وهذه الدواعي سريعة التبدُّل والتغيُّر، فالقادر إذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة، صارت القدرة مع تلك الداعية، موجبًا للحركة يمنة. ثم إنّ تلك الداعية تتغيّر سريعًا، وتحصل الداعية إلى الحركة يسرة. فيصير الآن هذا المجموع موجبًا للحركة يسرة. فالحاصل: أن في الأمور الطبيعية، ما لأجله صار موجبًا للتسخين، يبقى ولا يتغيّر. وأمّا في الأمور الاختيارية، فتلك الاختيارات سريعة التبدُّل والتغيُّر. فهذا هو أحد الفرقين بين المؤثّر المختار، وبين المؤثّر الموجب، في الشاهد. (مطل٤، ١١٣، ١١)

مؤثّر موجِب

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة: دائمة مستمرّة، وغير متغيّرة. فالمؤثّر في التسخين، يبقى موصوفًا أبدًا، بالوجه الذي لأجله كان موجبًا للتسخين ولا يتغيّر عنه، وكذلك القول فيما يؤثّر في التبريد، بخلاف الأحوال الاختياريّة، فإنّ الموجب للحركة يمنة، هو مجموع القدرة مع الداعي إلى تلك الحركة المخصوصة والموجب للحركة يسرة، هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة، وهذه الدواعي سريعة التبدُّل والتغيُّر، فالقادر إذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة، صارت القدرة مع تلك الداعية، موجبًا للحركة يمنة. ثم إنّ تلك الداعية تتغيّر سريعًا، وتحصل الداعية إلى الحركة يسرة. فيصير الآن هذا المجموع موجبًا للحركة يسرة. فالحاصل: أن في الأمور الطبيعية، ما لأجله صار موجبًا للتسخين، يبقى ولا يتغيّر. وأمّا في الأمور الاختيارية، فتلك الاختيارات سريعة التبدُّل والتغيُّر. فهذا هو أحد الفرقين بين المؤثّر المختار، وبين المؤثّر الموجب، في الشاهد. (مطل٤، ١١٣، ١١)

مؤثرات إختياريّة

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة لا شعور لها بآثارها،

ولا علم، ولا إدراك وأمّا المؤثّرات الاختياريّة فهي إنّما تؤثّر بواسطة العلم والشعور والإدراك فإنّه ما لم يحصل تصوُّر كون ذلك الفعل مفضيًّا إلى حصول اللذيذ، أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصوّر كونه مُفْضِيًا إلى حصول المؤلم والضارّ لم يترك. ولهذا السبب: سُمّي هذا الفعل فعلًا اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. لأنّه إنّما يفعل إذا تصوّر خيرًا. فلأجل أنّ هذا الفعل لا يحصل إلّا عند تصوُّر الخير، سُمّي هذا الفعل اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. (مطل٩، ٢٦، ١٤)

مؤثرات طبيعيّة

- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة، دائمة مستمرّة غير مغيّرة. فالمؤثّر في التسخين يبقى أبدًا موصوفًا بالوجه الذي لأجله كان موجبًا للتسخين، ولا يتغيّر. وكذا القول فيما يؤثّر بالتبريد. بخلاف الأفعال الاختياريّة. فإنّ الموجب للحركة يمنة: هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة. وهذه الدواعي سريعة التبدُّل والتغيُّر. فالقادر إذا حصلت في قلبه داعية الحركة يُمْنةً، صار ذلك المجموع موجبًا للحركة يمنة. ثم إنّ تلك الداعية تزول سريعًا وتتبدّل بحصول الداعية إلى الحركة يسرة. فيصير الآن هذا المجموع موجبًا للحركة يُسْرةً. والحاصل أنّ في الأمور الطبيعيّة ما لأجله صار الشيء موجبًا للتسخين يبقى ولا يتغيّر. وأمّا في الأمور الاختياريّة فتلك الاختيارات سريعة التبدّل والتغيُّر. (مطل٩، ٢٦، ٢)
- إنّ المؤثّرات الطبيعيّة لا شعور لها بآثارها،

ولا علم، ولا إدراك وأمّا المؤثّرات الاختياريّة فهي إنّما تؤثّر بواسطة العلم والشعور والإدراك فإنّه ما لم يحصل تصوُّر كون ذلك الفعل مفضيًّا إلى حصول اللذيذ، أو النافع لم يفعل. وما لم يحصل تصوّر كونه مُفْضِيًا إلى حصول المؤلم والضارّ لم يترك. ولهذا السبب: سُمّي هذا الفعل فعلًا اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. لأنّه إنّما يفعل إذا تصوّر خيرًا. فلأجل أنّ هذا الفعل لا يحصل إلّا عند تصوُّر الخير، سُمّي هذا الفعل اختياريًّا، وسُمّي هذا الفاعل مختارًا. (مطل٩، ٢٦، ١٣)

مؤثريّات

- المؤثريّات لا بدّ وأن تنتهي بالآخرة إلى مؤثّرية دائمة. (ل، ٩١، ١٩)

مؤثريّة

- لمّا كان المؤثّر من حيث أنّه مؤثّر مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين ذوات الماهيّات المختلفة، فيلزم أن تكون المؤثّرية لاحقًا من لواحق تلك الماهيّات المختلفة، وكل ما كان كذلك كان مفتقرًا إلى المؤثّر، ويعود التقسيم الأول فيه ولا ينقطع الافتقار والاستناد إلّا عند الانتهاء إلى الذات، ويجب أن تكون تلك الذات معيّنة كما بيّناه وحينئذٍ يحصل المطلوب. (أر، ٢٣٨، ٢٣)
- إنّ المؤثّرية حكم إضافي لا جود لها في الخارج فلا تستدعي علّة. (مب١، ٤٨٤، ٥)

مؤثريّة الله

- إنّ الواحد من جميع الوجوه لا يفعل إلّا فعلًا

واحدًا إلّا عند تعدّد آلات كما في أفعال النفس الناطقة أو عند تعدّد المواد كما في العقل الفعّال. وأما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثّريته بواسطة آلة أو مادة فظهر الفرق. (ش٢، ٥٥، ٢٩)

مؤمن

- المؤمن والمُسْلِم واحد عند أهل السنّة. (مفا٢٨، ١٤١، ٢٩)

مؤمنون

- اعلم أنّ الله سمّى المؤمنين ثالث نفسه في عشرة مواضع: في المراقبة، والولاية، والموالاة، والصلاة، والعزّة، والطاعة، والمشاقة، والأذى، والالتجاء، والشهادة. (أسر، ١١٦، ٣)

ما

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلّ"، و"جميع"، و"أيّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهامِ. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلى أنّها للعمومِ فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ. (محصل١، ٥٢٣، ٣)
- صيغةَ "مَنْ"، و"مَا"، و"أيُّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلّ" عليها تارةً، و"البعضِ" أخرَى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخلَ داري فأكرمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمْهُ". (محصل١، ٥٧٠، ٤)

ما بالذات

- كل ممكن فإنّه من حيث إنّه هو يقتضي أن لا يستحقّ الوجود من ذاته ويصدق عليه أنّه إنّما استحقّ الوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير، فلا وجود سابق على الوجود. وهذا هو الحدوث الذاتي. (ل، ٩٧، ١٤)
- ما بالذات لا يزول بسبب العوارض. (مب١، ٢١١، ١٥)

ما بالغير

- كل ممكن فإنّه من حيث إنّه هو يقتضي أن لا يستحقّ الوجود من ذاته ويصدق عليه أنّه إنّما استحقّ الوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير، فلا وجود سابق على الوجود. وهذا هو الحدوث الذاتي. (ل، ٩٧، ١٤)

ما سوى الواحد

- ما سوى الواحد محدَث كائن بعد أن لم يكن. (ل، ٩٥، ١٠)

ما هو

- اعلم: أنّ التقسيم الصحيح أن يقال: الكلّي إمّا أن يكون تمام الماهيّة، وإمّا أن يكون جزء الماهيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن الماهيّة. وههنا دقيقة وهي أنّ ذلك الذي يكون جزء الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة، والذي يكون خارجًا عن الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة. ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهيّة، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهيّة أخرى، أو خارجًا عن ماهيّة أخرى. وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا تمام الماهيّة فهو المقول في جواب ما هو. وأما جزء الماهيّة فهو الذاتيّ. وأما الخارج عن الماهيّة فهو العَرَضي. إذا

عرفت هذا فنقول: المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين. فإن كان الأول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة. كما إذا قيل: ما زيد؟ لست أقول: من زيد؟ فيقال: إنّه الحيوان الناطق. وإمّا إن كان المسؤول عنه بما هو أشخاصًا كثيرين، فإمّا أن يكون بعضها يخالف بعضًا بالماهيّة، أو لا يكون كذلك. (شر١، ٦٩، ٢١)

ماء

- لمّا بيّن (إبن سينا) أن القوى العَرَضية الأولية التي بها يحصل التفاعل بين الأركان الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، شرع بعد ذلك في بيان أنّ الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات. فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض. (شر١، ١٠٢، ٨)

مادّة

- إنّ كل جسم مخصوص فهو مركّب من هيولى وصورة. وهذا حق. وذلك لأنّ كل جسم يشار إليه. فإنّه لا بدّ وأن يكون جسمًا مخصوصًا ممتازًا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة، فالمفهوم من كونه جسمًا - الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الأجسام - هو مادّته. وأمّا شكله المُعيّن وصفته المعيّنة وطبيعته المعيّنة، فهو بالنسبة إلى ذلك الجسم المعيّن المخصوص، صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود بهذا التقدير، وظهر أنّ كل جسم مُعيَّن، فإنّه لا بدّ وأن يكون مركّبًا من الهيولى والصورة. وهذا المعنى أمر لا بدّ وأن يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه، لأنّه إذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث إنّه يتحرّك ويسكن، فإنّه يجب عليه معرفة أنّ الجسم ما هو؟ وذلك هو المادّة. ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته. وهو الصورة. ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة. (شر٢، ٢٧، ٢٠)

- الذي يحتاج الشيء إليه إمّا أن يكون جزءًا من ماهيّته أو لا يكون. أمّا الأول فإمّا أن يكون جزءًا، به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز، فإنّ عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود، وإمّا أن يكون جزءًا، به يكون الشيء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز، فإنّ هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول. وأمّا المحتاج إليه الذي لا يكون جزءًا من ماهيّة المحتاج فهو قسمان: أحدهما العلّة الفاعليّة مثل الرجل الذي يدخل الكوز في الوجود، والثاني العلّة الغائيّة وهي الغرض الذي لأجله يقصد الفاعل إدخال ذلك الفعل في الوجود. وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه. (شر٢، ٣١، ١٦)

- المادة عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء مثل الخشب للسرير والحديد للسيف لا كالصوف للسرير والسيف فإنّه لا يمكن اتّخاذهما منه. (مب١، ٥١٧، ٨)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء

رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركّب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢٢، ٢)

مادّة بعيدة

- المادة القريبة هي التي لا يتوقّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه أو حدوث حالة أخرى فيه مثل الأعضاء للبدن، والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك إمّا لأنّها وحدها ليست بقابلة بل هي جزء القابل، وإمّا لأنّها إن كانت قابلة فلا بدّ من حدوث أحوال فيها لتستعدّ بسببها لقبول تلك الصورة. فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط. (مب١، ٥٤٤، ٢٠)

مادّة الشيء

- إنّ مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة كالإنسان للرجل، وقد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءًا قابلًا لشيء آخر كالماء إذا صار هواء فإنّ الجزء القابل للصورة المائية صار قابلًا للصورة الهوائية. (مب١، ٥٢١، ٧)

مادّة قريبة للشيء

- المادة القريبة هي التي لا يتوقّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه أو حدوث حالة أخرى فيه مثل الأعضاء للبدن؛ والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك إمّا لأنّها وحدها ليست بقابلة بل هي جزء القابل، وإمّا لأنّها إن كانت قابلة فلا بدّ من حدوث أحوال فيها لتستعدّ بسببها لقبول تلك الصورة. فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط. (مب١، ٥٤٤، ١٩)

ماضٍ

- لو كان الماضي غير متناهٍ لكان حصول اليوم موقوفًا على انقضاء الغير المتناهي والموقوف على انقضاء غير المتناهي محال، فيلزم أن يكون حدوث اليوم محال. (ل، ٩٦، ٢)
- الماضي يعتبر من وجهين: الأول: أنّه ذلك الشيء الذي حكم عليه بكونه ماضيًا. والثاني: مجرّد وصف كونه ماضيًا. ولا شكّ في أنّ أحد هذين المفهومين، مغاير للآخر. إذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن نعتبر الماهية المحكوم عليها بكونها ماضية أو حاضرة أو مستقبلة، وإمّا أن نعتبر نفس هذا الوصف. أعني مجرّد كونه ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، فإن اعتبرنا الأول كان السابق هو الماضي ثم الحال، ثم المستقبل. لأنّ الداخل في الوجود أولًا هو الماضي. ثم الحال ثم المستقبل. وأمّا إن اعتبرنا وصف كونه ماضيًا وحاضرًا. ومستقبلًا. فههنا ينعكس الأمر، فالمتقدّم هو وصف كونه مستقبلًا، ثم يتلوه صيرورته حاضرًا، ثم يتلوه كونه ماضيًا. والدليل عليه: وهو أن الشيء الذي لم يوجد، وكان بفرضية أنه سيوجد، فعند كونه

كذلك يكون مستقبلًا، فإذا حصل صار حاضرًا، فإذا انقضى وانقرض فإنّه يصير ماضيًا. فيثبت: أنّ الشيء في المرتبة الأولى يكون مستقبلًا ثم يصير حالًا ثم بالأخيرة يصير ماضيًا. (مطل٥، ٩٣، ١٠)

مال

- المال: هو المتهيّأ لأن يُستَعمل في تحصيل اللذّة والنفع أو فيما يؤدّي إليه حتى يكون "الجحش" و"المهر" مالًا. (ك، ٥٩، ١١)

- المال معدٌّ لأن يُصرف في المهمّات، فالإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، والتوسّط بينهما هو المحمود. (نفس، ١٢٤، ٣)

مالِك

- إنّه تعالى يملك الأشياء قبل وجودها بمعنى أنه قادر على إخراجها من العدم إلى الوجود، ويملكها حال حدوثها، وذلك لأنّ عندنا القدرة إنّما تؤثّر في إحداث الشيء حال حدوثه لا قبل تلك الحالة، ثمّ ذلك الذي حدث إن كان قابلًا للبقاء فهو تعالى مالك لها، بمعنى أنّه قادر على إبقائها، أمّا عند من يقول بأنّ الباقي باقٍ بالبقاء؛ "فإبقاؤها إنّما يكون بخلق البقاء فيها، وعند من يقول الإعدام بالقدرة جائز، فإبقاؤها إنّما يكون بأن لا يعدمها، وأمّا إن كان ذلك الذي حدث غير قابل للبقاء فهو تعالى مالك لها بمعنى أنّه قادر على إعادتها بعد عدمها. فثبت من هذا أن كل ما سوى الله تعالى من الجائزات والممكنات فهو مملوك لله تعالى سواء كان معدومًا أو موجودًا. (لو، ١٨٥، ١١)

مالِك المُلْك

- أمّا مالِك المُلْك فهو الغاية في المبالغة: وذلك لأنّا بيّنا أنّ المالِك أبلغ من المُلْك، من حيث أنّ المالِك يفيد حقيقة المُلْك، وأمّا المُلْك فإنّه لا يفيده، وأيضًا المُلْك أبلغ من المالِك من حيث إنّه لا يوصف بالمُلْك إلّا السلطان العظيم، وأمّا المالِك فإنّه يوصف به كل أحد، وكل واحدة منهما أعظم من الأخرى من وجه، وقوله مالك الملك يشتمل على ما في كل واحدة من هاتين اللفظتين من معنى المبالغة، فإنّ قوله مالِك المُلْك يقتضي كون المُلْك مملوكًا له فيدلّ على أنّ المُلْك والسلطنة والقدرة مملوكًا له مُلْكًا خالصًا، وهو سبحانه مَلِكُها، والمتصرِّف فيها، وأمّا الملكوت فهو مبالغة في لفظ الملك كالرغبوت في الرغبة، والرهبوت في الرهبة. (لو، ١٨٨، ٤)

ماهيّات

- إنّ الماهيّات يمتنع عليها التبدُّل والتغيُّر، فيمتنع كونها متعلّقة للإرادة والكراهة، بل متعلّق الإرادة والكراهة صيرورتها موجودة، لكن صيرورتها موجودة لا يتقرّر حال العدم، فعاد ما ذكرنا من أنّ الذي يمكن جعله متعلّق الإرادة والكراهة لا يمكن القول بثبوته في العدم، والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلّق الإرادة والكراهة. (أر، ٦٧، ٦)

- إنّ الماهيّات إذا أُخذت مع وجودها يستحيل

أن يعرض لها الإمكان لأنّها بشرط كونها موجودة يستحيل أن تصير معدومة، وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل أن تصير موجودة. (مب١، ١٢٣، ١٣)

- إنّ الماهيّات أمور متعيّنة، فإمّا أن يكون فيها اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما. (مب١، ١٢٩، ١١)

- لا يمكن أن تكون جميع الماهيّات مسمّيات بالألفاظ، لأنّ الماهيّات غير متناهية، وما لا نهاية له لا يكون مشعورًا به على التفصيل، وما لا يكون مشعورًا به امتنع وضع الاسم بإزائه. (مفا١، ٢٤، ٢)

ماهيات محسوسات

- إنّ النّفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم، إلّا أنّه تعالى خلق السّمع والبصر، فإذا أبصر الطّفل شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في خياله ماهيّة ذلك المبْصَر، وكذلك إذا سمع شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في سمعِه وخيالِه ماهيّة ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سببًا لحضور ماهيّات المحسوسات في النفس والعقل، ثم إنّ تلك الماهيّات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجبًا تامًّا في جزم الذّهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل أنّه إذا حضر في الذهن أنّ الواحد ما هو، وأنّ نصف الإثنين ما هو كان حضور هذين التصوّرين في الذهن علّة تامّة في جزم الذهن بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الإثنين، وهذا القسم هو عين العلوم البديهيّة. (مفا٢٠، ٨٩، ٢٥)

ماهيّة

- إنّ محل الوجود هو الماهيّة، ثم إنّ الماهيّة من حيث هي هي ماهية مغايرة للوجود والعدم، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم، وإذا عرفت هذه المسئلة فلترجع إلى المقصود. فنقول أمّا من قال وجود كل شيء نفس ماهيّته لزمه القطع بأنّه متى زال الوجود فقد زالت الماهيّة، فالقول بأنّ المعدوم شيء لا يتصوّر على مذهب هذا القائل، أمّا من قال الوجود زائد على الماهيّة فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تقرير الماهيّة عند زوال صفة الوجود، فمن جوّز ذلك قال المعدوم شيء وعنى به أنّ الماهيّة من حيث هي هي تكون متقرّرة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوّز ذلك قال المعدوم ليس بشيء. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تعيين محلّ النزاع في هذه المسئلة فنقول (الرازي): المعدوم إمّا أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود وإمّا أن يكون جائزًا لوجود جائز العدم، أمّا الممتنع فقد اتّفقوا على أنّه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشيء، وأمّا المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا إلى أنّه قبل الوجود نفيٌ مَحْض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات، وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أنّها ماهيّات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها، فهذا هو تلخيص محل النزاع. (أر، ٥٨، ١٩)

- كل ماهيّة فإما أن تكون نفس تصوّرها مانعة من الشركة أو لا تكون. والأول يقتضي أن لا يحصل من تلك الماهية إلّا شخص

واحد، والثاني يقتضي أن يكون تشخّص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدًا على تلك الماهية. (ش١، ٢٦، ١)

- أقسام الماهيّة: إعلم أنّ كل ماهيّة وحقيقة فهي إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة. وأعني بالسيط: أن تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحقّقها بسبب اجتماع عدّة أمور. وأعني بالمركّبة: ما يكون تحقّقها بسبب اجتماع عدّة أمور. وأمّا البسيطة فلا بدّ من الاعتراف بها، فإنّه لو كانت حقيقة مركّبة من حقائق، لزم التسلسل، لا مرّة واحدة بل مرارًا غير متناهية، ثم مع ذلك لا بدّ من البسيطة، لأنّ المعقول من المركّب ما يحصل من اجتماع الوحدات. فما لم تتقرّر الوحدة لم يتقرّر اجتماع الوحدات. فثبت: أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود الماهيّة البسيطة. وهذه الماهيّة لا يكون لها شيء من الأجزاء. وإذا كان مرادنا بالذاتيّ جزء الماهيّة، ثبت أنّ البسيط لا ذاتيّ له البتّة. وأمّا الماهيّة المركّبة، فلا شكّ أنها من حيث هي هي، إنّما تحقّقت من تلك الأجزاء، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيًّا لها، بمعنى كونه جزءًا من قوام تلك الماهيّة. (شر١، ٥٩، ١٥)

- اعلم: أنّه لا يجب في كل ماهيّة أن تكون مركّبة من الجنس والفصل وإلّا لزم أن تكون كل ماهيّة مركّبة. وذلك محال. إذ لو كانت كل ماهيّة مركّبة لما كان شيء منها بسيطًا. ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركّب، فالقول بأنّ الكلّ مركّب يقتضي نفي كل مركّب. وما أفضى ثبوته إلى نفيه يكون باطلًا، بل الشرط في كون الماهيّة مركّبة من الجنس والفصل، مجموع أمور أربعة: فالأول: أن تكون تلك الماهيّة مشاركة لغيرها في أمر ثبوتيّ، إذ لو كان اشتراكها في محض السلب، لم يلزم كونها مركّبة من الجنس والفصل. والدليل عليه: أنّ كل ماهيتين بسيطتين فإنّه لا بدّ وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما، فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبيّ يوجب التركّب من الجنس والفصل، لزم أن يكون كل بسيط مركّبًا. هذا خلف. والثاني: أن يكون الأمر الثبوتيّ في المشترك فيه جزء الماهيّة إذ لو كان خارجًا عن الماهيّة لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في الماهيّة، بدليل: أنّ جميع البسائط متشاركة في كون بعضها مخالفًا للبعض في كونها أمورًا متغايرة، وفي كونها تصحّ أن تكون معلومة ومذكورة. فلو كان الاشتراك في المفهوم الثبوتيّ، يوجب التركّب لزم أنّ كل ماهيّة بسيطًا مركّبًا. هذا خلف. والشرط الثالث: أن يكون كل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر أمرًا ثبوتيًّا. أمّا أنّه لو كان سلبيًّا، فإنّه لا يوجب التركيب. والدليل عليه: أنّ الماهيتين إذا اشتركتا في بعض الذاتيّات، وتباينتا في ذاتيّ آخر، فما به المشاركة غير ما به الممايزة. فالجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميّز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازًا عن النوع. وامتيازه عنه ليس إلّا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي. وهو

عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركّبًا. وذلك يوجب التسلسل. والشرط الرابع: أن يكون ما به الممايزة مع كونه قيدًا ثبوتيًا يكون جزءًا من الماهيّة. والدليل عليه: أنّ طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة في طبيعة الجنس. إلّا أنّ طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول، ضرورة أن ما به المشاركة خارج عمّا به الممايزة، فلو كان الاشتراك في الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب، لزم كون الفصل مركّبًا أبدًا، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت: أنّ القانون في كون الماهيّة مركّبة من الجنس والفصل، كونها مشاركة في بعض الأمور الثابتة المقوّمة ومتباينة في أمور أخرى ثابتة مقوّمة. وحينئذٍ يقضي العقل بأنّ ما به المشاركة غير ما به الممايزة. وحينئذٍ يحصل هناك كمال الحي المشترك، وكمال الجزء المميّز، والأول هو الجنس والثاني هو الفصل. (شرا، ٧٦، ٢٣)

- حقيقة الماهيّة: إعلم أنّا إذا قلنا: الإنسان يشارك الفرس في أمر ويخالفه في أمر آخر، فهذا الكلام مجازي. وحقيقته: أنّ الإنسان اسم لمجموع أجزاء، والفرس أيضًا اسم لمجموع أجزاء. وأحد الجزءين من الإنسان مساوٍ لأحد الجزءين من الفرس في تمام الماهيّة. وذلك الجزء هو الحيوانيّة. والجزء الثاني من الإنسان وهو المنطقيّة يخالف الجزء الثاني من الفرس في تمام الماهيّة - وهو الصهالية - فاللذان قد استويا في الماهيّة فهما مختلفان في تمام الماهيّة، إلّا أنّ الإدراك الإنساني مُقيّد بالإدراك الحسّي. ثم يترقّى إلى الإدراك العقلي. والإدراك الحسّي إدراك ناقص، فلا يقدر على تمييز بعض تلك الماهيّات عن بعض. (شرا، ٧٨، ١١)

- الماهيّة: إمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجيّ وفي الذهن - وهو العلم الطبيعيّ، وهو العلم الأسفل- وإمّا أن تكون محتاجة إلى المادة في الوجود الخارجي لكنّها تكون غنيّة عنها في الوجود الذهني، بمعنى أنّ الذهن يمكنه إدراكها، مع قطع النظر عن مادّتها - وهو العلم الرياضي وهو العلم الأوسط - وإمّا أن تكون غنية عن المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن - وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى. (شر٢، ١٦، ١٨)

- لا يقال: إنّا إذا قلنا السواد ليس بموجود فإنّا ما نفينا الماهيّة، وما نفينا الوجود، ولكننا نفينا موصوفية الماهيّة بالوجود. لأنّا نقول موصوفيّة الماهيّة بالوجود هل هي أمر مغاير للماهيّة والوجود أم لا؟ فإن كانت مغايرة لهما كان لذلك المغاير ماهيّة، وكان قولنا السواد ليس بموجود نفيًا لتلك الماهيّة، وحينئذٍ يعود الكلام المذكور، وإن لم تكن مغايرة لهما كان نفي هذه الموصوفية إمّا نفيًا للماهيّة أو للموجود، وحينئذٍ يلزم أن تكون الماهيّة قابلة للنفي، فثبت أن على التقديرين لا بدّ من القطع بأنّ الماهيّة تقبل النفي، ومتى كان الأمر كذلك لم يكن بنا حاجة إلى ذلك الإضمار البتّة، فصحّ أن قولنا لا إله إلّا الله يفيد المقصود بظاهره من غير حاجة البتّة، إلى الإضمار. (لو، ١٣٠، ٢٠)

- إنّ الوجود غنيّ عن التعريف، والماهيّة غير

غنيّة في خصوصياتها عن التعريف، فالوجود غير الماهيّة. (مب١، ٢٤، ١٧)

- يستحيل أن تُعقل الماهيّة عند عدمها في الذهن. (مب١، ٢٥، ٧)

- الماهيّة التي توجد في الأعيان ولا تكون معقولة لعاقل فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل. (مب١، ٢٥، ١٤)

- إنّ الماهيّة مقتضية للإمكان. (مب١، ٣٨، ١٥)

- إنّ الماهيّة التي نوعها في شخص واحد يكون تشخّصها من لوازم حقيقتها. (مب١، ٣٩، ٢)

- إنّ الماهيّة قد تكون مركّبة وقد تكون بسيطة. والمركّبة هي التي إنّما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدّة أمور، والبسيطة ما لا تكون كذلك. (مب١، ٥١، ١٦)

- إنّ كل ماهيّة فإنّ نفس تصوّرها لا يمنع من حملها على كثيرين. (مب١، ٧٤، ٤)

- إنّ الماهيّة: إمّا أن يكون تعيّنها من لوازمها، وإمّا أن لا يكون. فالأوّل يقتضي أن لا يكون ذلك النوع إلّا في شخص واحد، وأمّا الثاني فإنّ التشخّص يستدعي علّة مغائرة لتلك الماهيّة، ويجب أن تكون علّة التشخّص سابقة على حصول ذلك التشخّص. (مب١، ٧٦، ١٦)

- إنّ الماهيّة إنّما تتشخّص بأمور خارجة. (مب١، ٥٥٣، ٨)

- أنَّ الماهيّةَ غيرٌ، ووحدتَها غيرٌ، وكثرتَها غيرٌ، والاسمُ المعرَّفُ لا يفيدُ إلّا الماهيّةَ، وتلك الماهيّةُ تتحقّقُ - عندَ وجودِ فردٍ من أفرادِهَا؛ لأنَّ هذا الإنسان مشتملٌ على الإنسانِ - مع قيدِ كونِهِ هذا؛ فالآتي بهذا الإنسانِ - آتٍ بالإنسانِ. فالإتيانُ بالفردِ الواحدِ من تلك الماهيّةِ، يكفي في العملِ بذلك النصِّ. (محص١، ٦٠١، ٥)

- إنّ الماهيّة الفلانيّة من حيث إنّها هي، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة. (مطل١، ٣١١، ٨)

- الماهيّة: واعلم أنّ هذا اللفظ لفظ مركّب في الأصل لأنّه في الأصل مأخوذ من قولهم عند الإشارة إلى الحقيقة المعيّنة: ما هي؟ وهذا اللفظ وارد في القرآن. قال تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣)؟ ثم إن موسى - عليه السلام - ما منعه من هذا السؤال، بل اشتغل بجوابه، فقال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢٤). (مطل٣، ٢٤٤، ٩)

- إنّا قد بيّنا في المنطق: أنّ الكليّ قد يراد به الكليّ المنطقيّ، وهو نفس الكليّة، وقد يراد به الكليّ العقلي وهو مجموع الماهيّة مع قيد كونها كليّة. وقد يراد به الكليّ الطبيعي، وهي تلك الماهيّة التي يمكن أن يحكم العقل عليها، بكونها كليّة. وكلامنا في هذا المقام في بيان أنّ الكليّ الطبيعيّ مدرك بالقوة الحساسة. أمّا الكليّ المنطقيّ والعقليّ فلا حاجة إلى ذكرهما في هذا الباب. ثبت بما ذكرنا: إنّ النفس مُدْرِكة للجزئيّات، وكل ما كان مدركًا للجزئيات، فإنّه يجب أن يكون مدركًا للكليّات الطبيعيّة. (مطل٧، ٥٣، ٧)

- وُضعت لفظ الأسد لإفادة الماهيّة التي هي القدْر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين. (مفا١، ٤١، ٤)

- الماهيّة قد تكون مركّبة، وقد تكون بسيطة، وقد ثبت في العقليات أنّ المركّب قبل البسيط في الجنس، وأن البسيط قبل المركّب في الفصل، وثبت بحسب الاستقراء أنّ قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدّة والقوة، فوجب أن تكون أسماء الماهيّات المركّبة سابقة على أسماء الماهيّات البسيطة. (مفا١، ٤٣، ٢٤)
- الماهيّة يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها. (مفا١، ١٩٠، ٢٧)
- إن قوله (تعالى) ﴿لَا رَيْبَ﴾ (البقرة: ٢) نفي لماهيّة الريب ونفي الماهيّة يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهيّة، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهيّة لثبتت الماهيّة، وذلك يناقض نفي الماهيّة، ولهذا السّر كان قولنا: "لا إله إلّا الله" نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى. (مفا٢، ١٩، ١٧)
- إن سؤال "ما هي" طلَب لتعريف الماهيّة، والحقيقة لأنّ "ما" سؤال "وهي" إشارة إلى الحقيقة، فما هي لا بدّ وأن يكون طلبًا للحقيقة، وتعريف الماهيّة والحقيقة لا يكون إلّا بذكر أجزائها ومقدّماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيّتها. (مفا٣، ١١٩، ٢)
- إذا قلت: لا رجلَ بالنصب، فقد نفيت الماهيّة، وانتفاء الماهيّة يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعًا، أمّا إذا قلت: لا رجلٌ بالرفع والتنوين، فقد نفيت رجلًا منكرًا مبهمًا، وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهيّة إلّا بدليل منفصل، فثبت أنّ قولك: لا رجلَ بالنصب أدلُّ على عموم النفي من قولك: لا رجلٌ بالرفع والتنوين. (مفا٥، ١٦٤، ٥)
- إنّ ماهيّته (الله) غير معقولة للبشر البتّة، ويدلّ عليه أنّ الإنسان لا يتصوّر ماهيّة الشيء إلّا إذا أدركه من نفسه على سبيل الوجدان كالألم واللذّة وغيرهما أو أدركه بحسّه كالألوان والطّعوم وسائر المحسوسات، فأمّا ما لا يكون كذلك فيتعذّر على الإنسان أن يتصوّر ماهيّته البتّة، وهويّته المخصوصة جلّ جلاله ليست كذلك فلا تكون معقولة للبشر. (مفا٢٩، ٢١٣، ١١)

ماهيّة الله

- ماهيّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهيّات لعينها. (مح، ١١٤، ٢٤)
- ماهيّة الله تعالى غير مركّبة. (مح، ١١٥، ٧)
- (الله) تعالى ليس بمتحيّز. (مح، ١١٥، ١٠)
- (الله) تعالى لا يتّحد بغيره. (مح، ١١٥، ٢٥)
- (الله) تعالى لا يحلّ في شيء. (مح، ١١٦، ١)
- (الله) تعالى ليس في شيء من الجهات. (مح، ١١٦، ٢٥)
- لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى. (مح، ١١٧، ١١)
- أي له (الله) كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والإيجاد والإبداع. (مفا٤، ٢٣، ٢٨)

ماهيّة الجنس

- ماهيّة الجنس خارجة عن ماهيّة الفصل وبالعكس. لأنّ الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك. والفصل عبارة عن كمال الجزء المميّز. وبديهة العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر.

وإذا عرفت هذا فنقول: اتّفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودًا في الخارج وقد لا يكون. أمّا الأول فهو كالإنسان المركّب من الحيوان ومن الناطق. ولكل واحد من هذين الجزءين وجود في الخارج. وأما الثاني فهو كالسواد فإنّه داخل تحت جنس اللون، وأنّه يكون له فصل، إلّا أنّه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي. (شر١، ٨٢، ١٩)

ماهيّة جنسيّة

- إنّ الماهيّة الجنسيّة تنقسم بالفصول المنوّعة، فإن الحيوان الذي هو حصّة الإنسان غير الحيوان الذي هو حصّة الفرس، وأحدهما مثل الثاني. فإن الطبيعة الجنسيّة إذا أُخذت مجرّدة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، فإذن الحيوان المطلق انقسم إلى الحيوان الذي هو حصّة الفرس وإلى الحيوان الذي هو حصّة الإنسان، وكل واحد من هذين القسمين مساوٍ للكل في تمام الماهيّة. فقد ثبت أنّ الماهيّة المجرّدة لا يمكن أن تكون منقسمة إلى أجزاء متساوية الماهيّة. (ش١، ١٦٨، ٧)

ماهيّة الجود

- ماهيّة الجود وحده أنه إفادة ما ينبغي لا لعَوَضْ. وهذا الحدّ فيه قيود ثلاثة: أحدها الإفادة، فإن من لا يفيد شيئًا لا يكون جوّادًا، وثانيها أن يكون المفاد مما ينبغي إفادته، فإنّ من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجوّاد. واعلم أن لفظة ينبغي لفظة مجملة فإنه يراد به تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي ... فإن من يهب ليستعيض معامل سواء كان العَوَض عينًا أو ثناءًا أو مدحًا أو تخلصًا عن الذم أو أن يكون فاعلًا للأليق والأحسن. (ش٢، ٥، ١١)

ماهيّة الخبر

- إنّ ماهيّة الخبر غنيّة عن التعريف، وبرهانه: أنّ كل واحد يحكم بأنّه موجود، وليس بمعدوم، حكمًا بالبديهة. وإذا كان تصوّر هذا الخبر الخاص بديهيًّا، وجب أن يكون تصوّر هذا الخبر، أولى أن يكون بديهيًّا. (شر١، ١٢٠، ٦)

ماهيّة الشيء

- إنّ ماهية الشيء يجوز أن تكون سببًا لصفة من صفاته، ويجوز أيضًا أن تكون صفة لماهية سببًا لصفة أخرى، ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببًا لوجود نفسها لأنّ العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول. (ش١، ٢٠٠، ٤)

ماهيّة الفصل

- ماهيّة الجنس خارجة عن ماهيّة الفصل وبالعكس. لأنّ الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك. والفصل عبارة عن كمال الجزء المميّز. وبديهة العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر. وإذا عرفت هذا فنقول: اتّفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودًا في الخارج وقد لا يكون. أمّا الأول فهو كالإنسان المركّب من الحيوان ومن الناطق. ولكل

واحد من هذين الجزءين وجود في الخارج. وأما الثاني فهو كالسواد فإنّه داخل تحت جنس اللون، وأنّه يكون له فصل، إلّا أنّه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي. (شرا، ٨٢، ١٩)

ماهيّة متركّبة

- إنّ كل ماهية متركّبة عن أمور فإنها مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها غيرها، فكل ماهية متركّبة فهي مفتقرة إلى غيرها. وكل ما افتقر إلى غيره فهو ممكن، فكل ماهية متركّبة فهي ممكنة. ولا شيء من الواجب لذاته بممكن، فالواجب لذاته لا يكون مركّبًا أصلًا. (ش١، ٢٠٩، ٧)

ماهيّة مجرّدة

- إنّ الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوّعة، فإن الحيوان الذي هو حصّة الإنسان غير الحيوان الذي هو حصّة الفرس، وأحدهما مثل الثاني. فإن الطبيعة الجنسيّة إذا أُخذت مجرّدة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، فإذن الحيوان المطلق انقسم إلى الحيوان الذي هو حصّة الفرس وإلى الحيوان الذي هو حصّة الإنسان، وكل واحد من هذين القسمين مساوٍ للكل في تمام الماهيّة. فقد ثبت أنّ الماهيّة المجرّدة لا يمكن أن تكون منقسمة إلى أجزاء متساوية الماهيّة. (ش١، ١٦٨، ١٢)

ماهيّة مخصوصة

- إنّ كل شيء له إسم، فجوهر الإسم دليل على جوهر المسمّى، وحركات الإسم وسائر أحواله دليل على أحوال المُسمّى، فقولك: رجل يفيد الماهيّة المخصوصة، وحركات هذه اللفظة، أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة، دالّ على أحوال تلك الماهيّة وهي المفعولية والفاعليّة والمضافيّة، وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الأصل بإزاء الأصل، والصفة بإزاء الصفة، فعلى هذا الأسماء الدالّة على الماهيّات ينبغي أن يُتلفّظ بها ساكنة الأواخر فيقال: رجل جدار حجر، وذلك لأنّ تلك الحركات لمّا وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمّى، فحيث أريد تعريف المُسمّى من غير التفات إلى تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليًا عن الحركات، فإنْ أريد في بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب، لأنّه أخفّ الحركات وأقربها إلى السكون. (مفاه، ١٦٣، ٢٦)

ماهيّة مركّبة

- الماهيّة المركّبة إمّا أن يكون جزؤها شيئًا به تكون تلك الماهيّة بالقوة وذلك الجزء هو المادة، أو تكون بالفعل وذلك هو الصورة، وهذان الجزآن يسمّيان بالعلّة المادية والعلّة الصورية؛ وأمّا سبب الوجود فإنّه هو العلّة الفاعلية، وأمّا ما لأجله الشيء فهو العلّة الغائية. (ل، ٨٠، ١)

ماهيّة المَلَك

- ماهية الملك يعتبر فيها (إبن سينا) أمران: أحدهما سلبي وهو أن يكون غنيًّا مطلقًا عن كل ما عداه، وثانيهما إضافي وهو أن يفتقر

كل واحد مما عداه إليه بواسطة أو بغير واسطة. (ش٢، ٤، ٣٧)

ماهيّة الممكن

- إنّ الممكن لو تُرك وحده لكان معدومًا، فكأنّ ماهيّة الممكن تقتضي العدم، إلا أنّه سبحانه وتعالى منزّه يقهر هذه الحالة، ويُبدِّل العدم بالوجود. (لو، ٢٢٩، ١٤)

ماهيّة نوعية

- إنّ الماهيّة النوعية إنّما تتكثّر وتتشخّص بسبب المادة وعوارضها. (مب١، ١١٢، ٨)

ماهيّة واجب الوجود

- ثبت أنّه لا يمكن تعريف ماهيّة واجب الوجود إلّا بلوازمه وآثاره، ثم إنّ اللوازم قد تكون خفيّة، وقد تكون جليّة، ولا يجوز تعريف الماهيّة باللوازم الخفيّة بل لا بدّ من تعريفها باللوازم الجليّة، وأظهر آثار ذات واجب الوجود هو هذا العالم المحسوس وهو السموات والأرض وما بينهما. (مفا٢٤، ١٢٨، ٢٢)

ماهيّة واحدة

- الماهية الواحدة لا تستلزم لوازم مختلفة. (ل، ٥٢، ١٣)

مباح

- الجائز: هو الذي لا يستحقّ فاعله، ولا تاركه، بفعله وتركه الذمّ بحال، كما أنّ الجائز في مقتضيات العقول: هو ما لا يلزم من فَرضه معدومًا أو موجودًا، محال في العقول. ثم هذا المتوسّط. إن ترجّح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثناء يستحقّه فاعله، كان مندوبًا. وإن ترجّح عدمه على وجوده بارتباط ثناء يستحقّه تاركه، بتركه. أو ترجّح بحطّ مرتبة فاعله بفعله - مضاهية لما يزداد لفاعله في القسم المتقدّم - كان مكروهًا. وإن استوى طرفاه في التجرّد عن إستحقاق الثناء وحط المنزلة ورفعها، فهو المباح. (ك، ٢٦، ١١)

- ما استوى طرفاه على السواء، فهو الشبيه بما ذكرناه من القسم المتوسط. وهو المسمّى باسم المباح. وقيل في حدّه: إنّه الذي أعلم المكلّف أو دُلَّ عليه بأنّه الذي استوى طرفاه في التجرّد عن استحقاق الذمّ والمَدْح. (ك، ٢٦، ١٩)

- المباحُ هلْ هوَ من التكليفِ أمْ لا؟. والحقُّ: أنه إنْ كانَ المرادُ بأنّه من التكليفِ - هوَ: أنّه وردَ التكليفُ بفعلِهِ -: فمعلومٌ - أنّه ليسَ كذلكَ. وإنْ كانَ المرادُ منهُ: أنّه وردَ التكليفُ باعتقادِ إباحتِهِ - فاعتقادُ كونِ ذلكَ الفعلِ مباحًا - مغايرٌ لذلكَ الفعلِ في نفسِهِ: فالتكليفُ بذلكَ الاعتقادِ لا يكونُ تكليفًا بذلك، المباح. (محص١، ٣٥٧، ٢)

- المباحُ هلْ هوَ حَسَنٌ؟ والحقُّ: أنهُ إنْ كانَ المرادُ من "الحسَنِ": كلُّ ما رُفِعَ الحرجُ عن فعلِهِ، سواءٌ كانَ على فعلِهِ ثوابٌ، أو لم يكنْ: فالمباح حسن. وإن أُريدَ به: ما يَسْتَحِقُّ فاعلُهُ بفعلِهِ التعظيمَ، والمدحَ، والثوابَ - فالمباحُ ليسَ بحسَنٍ. (محص١، ٣٥٨، ٧)

مبادئ

- المراد من المبادئ: المقدّمات التي بها يبرهن على صحّة المطلوب. واتّفقوا: على أنّ محمولات المقدّمات البرهانيّة، يجب أن تكون ذاتيّة، إلّا أنّه يجب عليك أن تعرف أنّ الذاتيّ له تفسيران: أحدهما: أن يكون جزءًا من الماهيّة - وهو المراد من قولنا: الذاتيّ هو المُقوِّم - والثاني: المحمول الخارج عن الماهيّة، الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعمّ منه، ولا بسبب أمر أخصّ منه. (شرا، ٢١٥، ٢٥)

- إنّ أجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: الموضوعات، والمبادئ والمطالب. أمّا الموضوع. فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة. وقد علمت: أنّ العرض الذاتيّ ما هو؟ ومثاله: المقدار للهندسة. فإن المقصود من علم الهندسة: البحث عن الأعراض الذاتيّة للمقدار. وأمّا المبادئ. فهي المقدّمات التي بها يمكن إقامة البرهان على المطالب. وهذه المقدّمات ما لم تصر مسلّمة، فإنّه لا يمكن إثبات المطلوبات بها. وتلك المقدّمات لا يكمن تسليمها إلّا بعد تصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، ولا تحصل تصوّراتها إلّا بذكر حدودها فالمبادئ هي هذان القسمان: أحدهما: الحدود المُعرِّفة لماهيّة موضوع العلم، ولماهيّة موضوع المقدّمات ولماهيّة محمولاتها. والثاني: تلك المقدّمات. (شرا، ٢١٨، ١١)

- أجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: المبادىء والموضوعات والمطالب: أمّا المبادىء فهي الحدود والمقدّمات التي تؤلّف منها قياساته وتلك... : أمّا الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتيّة: وأمّا الموضوع فهو الأمر الذي يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له من حيث إنّه هو (ل، ٤٥، ٨)

مبادئ الأفعال

- ثبت أنّ مبادئ الأفعال هي العلوم، فأفعال العباد بأسرها ضروريّة، والإنسان مضطرّ في صورة مختار، فثبت أنّ الله تعالى هو الذي زيّن لكل عامل عمله. (مفا٢٤، ١٧٩، ١٩)

مبارزة

- المبارزة في الحروب، هي أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال، والأصل فيها أنّ الأرض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز، فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الأرض المسمّاة بالبراز، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه. (مفا٦، ١٨٥، ١٩)

مبايعة

- إنّ الزاهد والعابد يشتركان في أن مطلوبهما من الزهد العبادة تحصيل اللذّات في الآخرة، لكن الزاهد يطلبها بترك اللذّات في الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحمّلها. والأول يسمّى مبايعة، والثاني يسمّى أجارة. (ش٢، ١٠٥، ٢٨)

مبدأ مُحرِّك للسماء

- لمّا ثبت أنّ المبدأ المحرِّك للسماء لا يجوز أن يكون إرادة عقلية صرفة، ثبت أنها إرادة نفسانية. (ش٢، ١٠، ١١)

مُبْدِع

- أمّا المبدِع فهو الذي يكون دفعة واحدة، وهما كنوعين تحت جنس الموجِد. (مفا١، ١٣٦، ٤)

- أقول: الفَطر هو الشّق، وكذلك الفَلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا إنفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدع الموجِد من العدم إلى الوجود، فكأنّه بحسب التّخيل والتوّهم شقّ ذلك العدم وفلقه. وأخرج ذلك المحدَث من ذلك الشقّ. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالِق على الموجِد والمُحدِث والمُبْدِع. (مفا١٣، ٩٠، ٥)

مبين

- المبين: نقيض المجمل والمبهم. وهو اللفظ الدالّ على معنى دلالة يستوعب إبانة تفاصيله وأوصافه المطلوبة منه. (ك، ٣٦، ١٢)

- المبين: يطلق ويراد به الخطاب المستغني عن ضميمة بيان. (ك، ٤١، ٨)

- معنى المُبِين المظهر، ومعناه أنّ بقدرته (الله) ظهر وجود الممكنات، فمعنى كونه حقًّا أنّه الموجود لذاته، ومعنى كونه مبينًا أنّه المعطي وجود غيره. (مفا٢٣، ١٩٤، ١٥)

متابعة

- إنّ المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل كونه فعلًا لذلك الغير. (مفا٢١، ١٥١، ١٣)

متأخر

- إنّ المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخّرًا عن الشيء سواء كان ذلك التأخّر بالذات أو بالزمان أو بسائر الأقسام. (ش١، ٥٤، ٤)

متأخر عن الشيء

- إرادة الجزئيّ نسبة خاصة للإرادة إلى الجزئي، والنسبة متأخّرة عن المنسوبين، فتعلّق الإرادة بذلك الجزئي متأخّر عن ذلك الجزئي، والمتأخّر عن الشيء يستحيل أن يكون مؤثّرًا فيه. (ش١، ١٨٨، ١١)

متاع

- اعلم أنّ المتاع ما يصلح لأن يستمتع به وهو عام في كل شيء. (مفا١٨، ١٧٠، ١٤)
- ما الفرق بين الأثاث والمتاع؟ قلنا: الأقرب أنّ الأثاث ما يكتسي به المرء ويستعمله في الغطاء والوطاء، والمتَاع ما يفرش في المنازل ويزيّن به. (مفا٢٠، ٩١، ٢١)

مُتحرِّك

- في إثبات حدوث الأجسام وهو أنّا (الرازي) نقول: الأجسام لو كانت أزليّة لكانت في الأزل إمّا أن تكون متحرّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان. فالقول بكونها أزليّة باطل فتفتقر في تقرير هذا البرهان إلى إثبات مقدّمات ثلاث: - المقدّمة الأولى في إقامة الدليل على الحصر - فنقول الدليل عليه أنّ كل ما كان متحيّزًا فلا بدّ وأن يكون مختصًّا بحيّز مُعيّن، والمراد منه أنّه لا بدَّ وأن يكون بحيث يصحّ أن يشار إليه بأنّه ههنا أو هناك -

إذا عرفت هذا فنقول إنّه في الأزل إمّا أن يكون باقيًا في حيّز واحد أو لا يكون كذلك بل يكون منتقلًا من حيّز إلى حيّز، والأول هو الساكن، والثاني هو المتحرّك، فثبت أنّ الجسم لو كان أزليًّا لكان في الأزل إمّا أن يكون متحرّكًا أو ساكنًا - المقدمة الثانية - في إقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحرّكة وتدلّ عليه وجوه - الأوّل أنّ الحركة ماهيّتها وحقيقتها أنّها انتقال من حالة إلى حالة، والانتقال من حالة إلى حالة لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بحصول الحالة المنتقل عنها، فإذًا حقيقة الحركة من حيث أنّها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقيّة بالغير، وحقيقة الأزل من حيث أنّها هذه الحقيقة تنافي المسبوقيّة بالغير، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محالًا ممتنعًا لذاته. (أر، ١٤، ٣)

- أمّا الاستفسار عن الحيّز فنقول أنّ كل أحد يعلم بالضرورة أنّ كل متحيّز فإنّه يصحّ أن يشار إليه بالحس بأنّه هنا أو هناك، فهذا القدر معلوم بالضرورة، ويكفينا بناء الفَرَضْ على هذا المقدار وذلك لأنّ كونه هنا أو هناك إمّا أن يبقى مستمرًّا أو لا يبقى، فإن بقي مستمرًّا فهو الساكن، وإن لم يبق فهو المتحرّك، فهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة. (أر، ٢٥، ٢٥)

- العلّة العنصرية للحركة هي المتحرّك لا المكان. (مب١، ٢١٨، ٢٠)

مُتحرّك على الاستقامة

- إنّ المتحرّك على الاستقامة إنّما يتحرّك ليصل إلى طرف معيّن من المسافة أي ينطبق طرف المتحرّك على طرف تلك المسافة. (ش٢، ١٩، ٣٥)

مُتحرّك من تلقاء نفسه

- فأمّا قوله (إبن سينا) كل جسم متحرّك فحركته إمّا من سبب من خارج ويسمّى حركة قسريّة وإمّا من سبب في نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرّك بذاته، فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرّك بذاته بل لا بدّ من شيء آخر يُحرّكه، وذلك المُحرّك إمّا أن يكون خارجًا عن ذاته وإمّا أن يكون موجودًا فيه. والأول هو الحركة القسريّة. وإمّا الثاني وهو أن يكون ذلك المحرّك موجودًا فيه فهو الذي يسمّى متحرّكًا من تلقاء نفسه. وأما قوله وذلك السبب إن كان مُحرّكًا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمّى طبيعة وإن كان محرّكًا حركات شتّى بإرادة أو غير إرادة أو محرّكًا حركة واحدة بإرادة فيسمّى نفسًا. (شر٢، ٣٠، ١٧)

مُتحيّز

- اعلم أنّ المراد من المتحيّز الذي يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة بأنّه ههنا أو هناك. (أر، ٤، ٢)

- المتحيّز إمّا أن يكون قابلًا للقسمة وإمّا أن لا يكون، فالمتحيّز الذي يكون قابلًا للقسمة هو المُسمّى بالجسم، فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلّفًا من جزئين فصاعدًا، والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي يكون طويلًا عريضًا عميقًا. وأقلّ الجسم إنّما يحصل من ثمانية أجزاء، وهذا النزاع لغوي لا عقلي. وأمّا المتحيّز الذي لا يكون منقسمًا فهو المُسمّى بالجوهر

الفرد والناس قد اختلفوا في إثباته. (أر، ٤، ٥)

- كل متحيّز منقسم، وكل منقسم ممكن الوجود لذاته، فكل متحيّز فهو ممكن الوجود لذاته. (أر، ١٠٤، ١٠)

- أمّا المتحيّز فقد قال المتكلّمون إنّه إمّا أن يكون قابلًا للإنقسام أو لا يكون، والأوّل هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد. (مح، ٧٤، ١٣)

- إنّ كل متحيّز منقسم بالدلائل المذكورة في مسألة نفي الجزء الذي لا يتجزّأ، وكل منقسم فهو مركّب، وكل مركّب فهو ممكن الوجود لذاته بالدليل الذي سبق ذكره مرارًا، ينتج أن كل جسم ممكن الوجود لذاته. (مطل١، ١٧٤، ٢٠)

- إنّ كل متحيّز مركّب لوجوه: الأول: إنّ كل متحيّز فإنّ يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو مركّب، ينتج: أنّ كل متحيّز مركّب. وتمام القول فيه مقرّر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد. والثاني: قالت الفلاسفة: كل جسم فهو مركّب من الهيولى والصورة. الثالث: كل متحيّز فإنّه يشارك سائر المتحيّزات في كونه متحيّزًا، ويخالفها بتعيُّنه، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيّزات مركّبًا من عموم التحيُّز، الذي به المشاركة، ومن ذلك التعيُّن الذي به المخالفة. فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة: أنّ كل متحيّز مركّب. (مطل٢، ٢٧، ١٦)

- أمّا بيان أنّ كل متحيّز فهو متناه، فللدلائل الدالّة على تناهي الأبعاد، وأمّا أن كل متناه ممكن، فلأنّ كل مقدار فإنّه يمكن فَرْضُ كونه أزيد منه قدرًا، وأنقص منه قدرًا. والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروريّ. فيثبت: أنّ كل متحيّز ممكن، ويثبت أنّ واجب الوجود ليس بممكن، ينتج: فلا شيء من المتحيّزات بواجب الوجود، وينعكس فلا شيء من واجب الوجود بمتحيّز. (مطل٢، ٣١، ٥)

- المتحيّز مختصٌّ بالوضع والجزء، وحلول ما له وضع وحيّز فيما لا وضع له ولا حيّز له محال. (نفس، ٣٦، ٩)

مُتحيّزات

- إنّ العَالَمِينَ عبارة عن كلّ موجود سوى الله تعالى، وهي على ثلاثة أقسام: المتحيّزات، والمفارقات، والصّفات، أما المتحيّزات فهي إما بسائط أو مركّبات، أما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات، وأما المركّبات فهي المواليد الثلاثة. (مفا١، ٦، ٢٤)

- ثبت بالدليل أنّ المتحيّزات متساوية في تمام ذواتها، وأن الاختلاف بينها إنّما يقع بسبب الصفات القائمة بها، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمّى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها. (مفا١، ٤٤، ١٣)

متخيّلة

- لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة واسم خاص. فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيًا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيّما في مقدّم الدماغ. والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدَّم لا

سيّما في جانبها الأخير. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، وتخدمها قوة رابعة لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم وتركّب أيضًا الصور بالمعاني وتفصّلها عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط. وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيّز الزوج الذي في التجويف الأخير. (ش١، ١٤٥، ١٣)

- اعلم أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات خمسة. وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات إما أن تكون مُدْرِكة فقط أو متصرّفة أيضًا. فإن كانت مُدْرِكة فإما أن تكون مُدْرِكة للصورة الجزئية مثل تَخيّلنا لصورة زيد بعد غيبته عنّا، أو مُدْرِكة للمعاني الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معيّن أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر. ولكل واحد من هاتين القوتين قوى أخرى هي خزانتها، فالقوة المدركة للصور المحسوسات هي المسمّاة بالحسّ المشترك، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالخيال، والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسمّاة بالوهم، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالحافظة، وأما القوة المتصرّفة فهي التي تسمّى متخيّلة عند استعمال الوهم إياها، ومفكّرة عند استعمال العقل إيّاها. (ش١، ١٤٧، ١٠)

- القوة المتخيّلة وهي قوة من شأنها أن تركّب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة، وتركّب الصور بالمعاني أخرى. ثم إنّ الآمر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل إن كان هو العقل سمّيت هذه القوة مفكّرة، وإن كان الآمر هو الوهم سمّيت هذه القوة متخيّلة. وموضع هذه القوة النصف الأول من البطن الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّطها العقل. (ش١، ١٥١، ٣٠)

متردّد الدواعي

- إنّه لا معنى لكونه متردّد الدواعي إلى الفعل وإلى الترك إلّا أن يكون الحاصل في اللحظة الأولى هو الداعي إلى الفعل، ويكون الحاصل في اللحظة الثانية هو الداعي إلى التّرْك، إلّا أنّه في اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الفعل يكون الإنسان كالملجأ إلى الفعل. وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي إلى الترك يكون الإنسان كالملجأ إلى الترك. وعلى هذا التقدير فلا يبقى لقولهم (المعتزلة): إن التكليف إنّما يصحّ حال كون الإنسان متردّد الدواعي إلى الفعل وإلى التّرْك. (مطل٣، ٢٧، ٣)

مُتْرَفون

- المترفون هم الذين أترفتهم النعمة أي أبطرتهم فلا يحبون إلّا الشهوات والملاهي ويبغضون تحمّل المشاق في طلب الحق، وإذا عرفت هذا علمت أنّ رأس جميع الآفات حب الدّنيا واللذّات الجسمانيّة، ورأس جميع الخيرات هو حب الله والدّار الآخرة. (مفا٢٧، ٢٠٦، ٢٥)

متزلزل

- المتزلزل: وهو أن تُدرج في الكلام لفظةٌ لو غُيِّرَ إعرابها لانتقل المعنى إلى ضدّه، مثل قولنا: وَلَّدَ الله عيسى من العذراء البتول بالتّشديد. وهو حقّ. ولو ذُكِر بالتخفيف صار كفرًا. (نها، ٢٩٧، ١)

متساويات في الماهيّة

- المتساويات في جميع الماهية يجب استواؤها في كل الأحكام. (ش٢، ٢٦، ١٠)

متساويان

- المتساويان هما الشيئان اللذان كل واحد منهما مطابق للآخر (ل، ٧، ١٩)

متشابه

- أمّا المُحْكَم في اللغة فالعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام يمنع الفَرس عن الإضطراب، وفي حديث النخعي أَحْكِم اليتيم كما تحكِم ولدك أي أمنعه عن الفساد، وقوله أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم، وبناء مُحْكَم أي وثيق يمنع من تعرّض له. وسمّيت الحكمة حكمة لأنّها تمنع الموصوف بها عمّا لا ينبغي. وأمّا المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميّز ... ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبهات، وقال عليه السلام: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات" وفي رواية أخرى متشابهات. فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة. (أس، ٢١٨، ١٠)

- أمّا في عرف العلماء فاعلم إنّ الناس قد أكثروا في تفسير المُحكم والمُتشابه وكُتُبُ من تقدّم منّا مشتملة عليها، والذي عندي فيه أنّ اللفظ الذي جُعِل موضوعًا لمعنى فإمّا أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى أو لا يكون، فإن كان موضوعًا لمعنى ولم يكن محتملًا لغيره فهو النص، وإن كان مُحتمِلًا لغير ذلك المعنى فإمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكون احتماله لهما على السويّة. فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا وبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلًا. وأمّا إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المعنيين مُحتملًا. فخرج من هذا التقسيم أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا أو ظاهرًا أو مجملًا أو مؤوّلًا، فالنصّ والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النصّ راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، فهذا القدْر هو المُسمّى بالمُحْكَم. وأمّا المُجْمَل والمؤوّل فهما يشتركان في أنّ دلالة اللفظ غير راجحة إلّا أنّ المُجْمَل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤوّل فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، وهو المُسمّى بالمتَشابِه، لأنّ عدم الفهم حاصل فيه. (أس، ٢١٩، ١)

- إنّ حمل اللفظ على معناه الراجح هو

المُحْكم، وحمله على معناه الذي ليس راجحًا هو المُتَشابه. (أس، ٢٢٤، ٢)

- لا بدَّ لنا من تفسير المُحْكَم والمُتشابِه بحسب أصل اللغة، ثم من تفسيرهما في عرف الشّريعة: أمّا المُحْكَم فالعرب تقول: حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت، ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد، وقال جرير: أحكموا سفهاءكم، أي امنعوهم، وبناءٌ مُحْكَم أي وثيق يمنع من تعرّض له، وسمّيت الحِكمَة حِكمَة لأنّها تمنع عمّا لا ينبغي، وأمّا المُتشابِه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: ٧٠) وقال في وصف ثمار الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ (البقرة: ٢٥) أي متّفق المنظر مختلف الطعوم، وقال الله تعالى: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة: ١١٨) ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمران إذا لم يُفرَّق بينهما. (مفا٧، ١٦٧، ٢١)

- اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى ولا يكون محتملًا لغيره فهذا هو النص، وأمّا إن كان محتملًا لغيره فلا يخلو إمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر سمّي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا، وأمّا إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملًا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مؤولًا، أو مشتركًا، أو مجملًا، أمّا النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمُحْكَم. وأمّا المُجْمَل والمؤوَّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنّه غير مرجوح، والمؤول مع أنّه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المُسمّى بالمتشابه، لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا، وقد بيّنا أنّ ذلك يُسمّى متشابهًا إمّا لأنّ الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهًا للإثبات في الذهن، وإمّا لأجل أنّ الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقًا لإسم السبب على المسبّب، فهذا هو الكلام المُحصّل في المُحْكَم والمُتشابِه. (مفا٧، ١٦٨، ٢٢)

متشابهان

- إنّ الشيئين لو كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع اللوازم، فيلزم من توقّف وجود هذا على وجود الثاني توقّف وجود الثاني على وجود الأوّل، بل توقّف كل واحد منهما على نفسه وذلك محال في بداية العقول. فثبت أنّه لا يتوقّف وجود الشيء على وجود نظير له فلا يلزم من نفي النظير نفيه. (أس، ١٨، ١)

متشاكلان

- إمّا المتشاكلان فإنّ كل شيء له شبيه ونظير وضدّ وندّ، قال المنطقيون المراد بالشيء الجنس، وأقلّ ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كان جنس خلق (الله) نوعين: من الجوهر مثلًا المادي والمجرّد، ومن الماديّ النامي والجامد، ومن النامي المدرَك، والنبات من المدرَك الناطق والصامت. (مفا٢٨، ٢٢٧، ٢٢)

متّصل بذاته

- إن المتّصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولًا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. (ش١، ١٥، ٤)
- إنّ المتّصل بذاته لا يعرض له الإتصال والإنفصال. (ش١، ١٨، ٣٣)
- إن محل إمكان الانفصال غير الشيء الذي هو متّصل بذاته، لأن المتّصل بذاته يعدم عند الإنفصال. (ش١، ١٩، ٢٢)

متضادّان

- إنّ المتضادّين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف. (ش١، ١١٥، ٦)

متضايفان

- إنّ كل واحد من المتضايفين مقول بالقياس إلى الآخر ملازم له وجودًا وعدمًا في الذهن وفي الخارج. (مب١، ١٠٠، ٢٠)

متعة

- أصل المُتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعًا غير باقٍ بل منقضيًا عن قريب، ولهذا يقال: الدنيا متاع، ويُسمّى التلذّذ تمتعًا لانقطاعه بسرعة وقلّة لبث. (مفا٦، ١٣٩، ٨)
- إنّ المراد بهذه الآية حكم المُتعة، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمالٍ معلوم إلى أجل معيّن فيجامعها، واتّفقوا على أنّها كانت مباحة في ابتداء الإسلام، روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا قدِم مكّة في عمرته تزيّن نساء مكّة، فشكا أصحاب الرسول صلّى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال: استمتعوا من هذه النساء، واختلفوا في أنّها هل نسخت أم لا؟. (مفا١٠، ٤٩، ١٢)

متّق

- المتّقي في اللغة إسم فاعل من قولهم وقاه فاتّقى، والوقاية فرط الصيانة. (مفا٢، ٢٠، ١٩)

متقابلان

- المعارضة: وهي من أقوى الاعتراضات القادحة في المجتهدات - فهي قَلْب. صلحت لأنْ تتّخذ دلالة على الحكم، ابتداء، إلّا أنّها إذا أوردت بعد تقدّم الدلالة على نقيض حكمها، كانت اعتراضًا قادحًا. وحقيقتها: هي المقابلة. والمتقابلان: هما الشيئان اللذان لا يصحّ اجتماعهما في الثبوت والحقيقة، ولا في القول والدلالة، ولا في الاعتقاد والضمير. ومقابل الشيء أخصّ مناقضه؛ فإنّ كل مناقض مقابل، وليس كل مقابل مناقضًا. فإنّ النفي والإثبات يتناقضان، والحرمة والحلّ مع التناقض متقابلان. ولعلّ الأصل والأول فيه: التقابل. والتناقض

لازم. بخلاف الثبوت والانتفاء؛ فإنّهما متقابلان متناقضان بأول النظر والقصد. فمهما استدلّ المعلّل بدلالة على حكم فعورض بدلالة تقتضي نقيض ما رتب على دلالة، مقابلًا لما رتّبه المعلّل على دلالة. فمن هذا الوجه تتخصّص المعارضة بخاصيّة لا يشاركها فيه سائر أنواع الأسئلة والاعتراضات. ولا يحسن على هذا الخلاف اسم المعارضة على هذا النوع. ومن حيث أنّ المعارضة اعترضت في صوب دلالة المعلّل، فصدّه عن الأداء إلى ما نصب الدلالة، ليتوصّل إليه، سمّي بعضهم كل اعتراض معارضة، وبعضهم خصّص اسم المعارضة بالنقض وبالمعارضة المشهورة. وذلك لأنّهم لمّا لم يتنبهوا لخصيصة المقابلة والمعارضة على الوجه الذي بيّناه، اختبطوا في تفاصيله. والتحقيق ما ذكرناه. (ك، ١١٧، ٥)

- المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة. (مب١، ٩٩، ٤)

متقدّم

- المتقدّم يقال على خمسة أنحاء: الأول المتقدّم في الزمان فأمّا في الماضي فكلّما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدّم، وأمّا في المستقبل فكلّما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدّم. الثاني المتقدّم بالرتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ معيّن ثمّ المراتب... الثالث المتقدّم بالشرف كتقدّم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما. الرابع المتقدّم بالطبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلّا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدّم الواحد على الإثنين. الخامس المتقدّم بالعلّية وذلك كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم. (مب١، ٤٤٦، ٥)

متكلّم

- اعلم أنّ الأمّة متّفقة على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى، إلّا أنّ هذا الاتفاق ليس إلّا في اللفظ، وأمّا المعنى فغير متّفق عليه، أمّا المعتزلة فقالوا إنّ الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده بل ما لم يشتغل كل واحد بإعانة الآخر لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام، وما لم يعرف كل أحد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال بإعانته، فاحتاج الإنسان إلى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطّعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الأحوال، وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الإشارة والإيماء وتصفيق اليد والكتبة إلا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر. إذا عرفت هذا فنقول: إنّه تعالى إذا أراد شيئًا أو كره شيئًا خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام لتدلّ هذه الأصوات على كونه تعالى مريدًا لذلك الشيء المُعيَّن أو كارهًا له أو كونه حاكمًا به بالنفي أو بالإثبات، فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلّمًا.... فثبت بما ذكرنا أنّ كونه تعالى متكلّمًا بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه، إنّما الخلاف بيننا

وبينهم في أنّا نثبت أمرًا آخر وراء ذلك وهم ينكرونه وسنذكر أن ذلك الشيء ما هو. (أر، ١٧٦، ١٩)

- إنّه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطّعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي أو حيوانيّ، وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه. لأنّ خلق هذه الأصوات والحروف في الجسم الجمادي أو الحيواني ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات. والثاني: إنّ الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدًا لبعض الأشياء وكارهًا لبعضها، وهذا أيضًا غير ممتنع. وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن، فقد سلّمنا لهم (المعتزلة) صحّة كونه تعالى متكلّمًا بالمعنى الذي أرادوه. (خل، ٥٩، ١٣)

- اتّفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى ولكنّهم اختلفوا في معناه: فزعمت المعتزلة أنّ معناه تعالى موجِدًا لأصوات دالّة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة. وأعلم أنّا لا ننازعهم في المعنى، لأنّا نعتقد أنّ جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى، ونُسلّم أنّ خلق الأصوات في الأجسام الجماديّة والحيوانيّة جائز، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع إطلاق اسم المتكلّم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا، وهذا البحث لغويّ لا حظّ للعقل البتّة فيه، والمتكلّمون من الفريقين قد طوّلوا فيه ولا فائدة فيه. أمّا أصحابنا فقد اتّفقوا على أنّ الله تعالى ليس بمتكلّم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنّه متكلّم بكلام النفس، والمعتزلة ينكرون هذه الماهيّة، وبتقدير الإعتراف بها ينكرون إنصاف ذات الباري، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة، فالحاصل أنّ الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به. (مح، ١٢٨، ١٧)

متماثل في تمام الماهيّة

- إذا ثبت أنّ الأجسام متماثلة في تمام الماهيّة، فحينئذٍ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعيّنة، وشكله المعيّن، وحيّزه المعين: أمرًا جائزًا، والجائز لا بدّ له من مرجِّح، وذلك المرجِّح إن كان موجبًا كانت نسبته إلى الكل على السوية، فامتنع كونه سببًا للصفات المختلفة في الأجسام، وإن كان قادرًا فهو المطلوب. (مطل٦، ١٨٩، ٨)

متماثلات في تمام الماهيّة

- إنّ المتماثلات في تمام الماهيّة، يجب استواؤها في اللوازم والتوابع. فإمّا أن تكون جميع الأجسام غنيّة عن الفاعل، وإمّا أن تكون جميعها محتاجة إلى الفاعل. والأول باطل لأنّا دللنا على أنّ العالم مُحْدَث محتاج إلى الفاعل فيتعيّن الثاني. فيثبت: أنّ كل متحيّز فهو محتاج إلى الفاعل، فخالق الكل يمتنع أن يكون متحيّزًا. (مطل٢، ٢٩، ١٩)

متمكّن

- إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الجسم الذي هو المُتمكّن مفتقر إلى الفضاء الذي هو المكان، فلو كان وجود الفضاء الذي هو المكان ممتنع الوجود، إلّا مع المتمكّن، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر، فيكون دورًا، وهو محال. فيثبت: أنّ الفضاء غنيّ في وجوده

وفي ذاته عن المتمكّن. وهو أيضًا غير موجِب لذات المتمكِّن وإلّا لامتنع أن يفارق المُتَمَكِّن. فيثبت: أنّ المكان غنيٌّ في ذاته عن المُتمكِّن، وغير موجِب له، وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكًّا عنه، فيلزم القطع بأنّه لا يمتنع وجود الحيِّز والفضاء خاليًا عن المتمكِّن. ولا معنى للخلاء إلّا ذلك. (مطل٥، ١٥٥، ٨)

متناقضان

- إنّ المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معًا، ويمتنع ارتفاعهما معًا. فنقول: أمّا الجزئيّتان فلا يمتنع اجتماعهما معًا في بعض المواد. كقولك: بعض الإنسان كاتب، بعض الإنسان ليس بكاتب. وأيضًا: بالضرورة بعض الحيوان إنسان، وبالضرورة بعض الحيوان ليس بإنسان. وأمّا الكليتان. فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد على الكذب. كقولك: كل إنسان كاتب، لا واحد من الإنسان بكاتب. فثبت: أنّ الجزئيّتين لا يتناقضان، وأن الكلّيتين أيضًا لا يتناقضان، فلم يبق إلّا أن يقال: المتناقضان هما الكلّي والجزئيّ. (شرا، ١٥١، ١٤)

متناهٍ

- إنّ كل متناه فهو ممكن، فذلك لأنّ كل ما كان متناهيًا فإنّ فَرض كونه أزيد قدْرًا أو أنقص قدرًا أمر ممكن، والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروريّ، فثبت أنّ كل متناه فهو في ذاته ممكن. (أس، ٤٥، ٧)

- كل جسم متناهٍ، وكل متناهٍ فإنه محيط به حدّ أو حدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكّل. فإذًا الجسمية لا تنفكّ عن الشكل. (ش١، ٣٣، ٣)

- إنّ الأبعاد متناهية وكل متناهٍ يحيط به حدّ أو حدود. (ل، ٥١، ١٣)

- أمّا بيان أنّ كل متحيِّز فهو متناه، فللدلائل الدالّة على تناهي الأبعاد، وأمّا أن كل متناه ممكن، فلأنّ كل مقدار فإنّه يمكن فَرَضْ كونه أزيد منه قدرًا، وأنقص منه قدرًا. والعلم بثبوت هذا الإمكان ضروريّ. فيثبت: أنّ كل متحيِّز ممكن، ويثبت أنّ واجب الوجود ليس بممكن، ينتج: فلا شيء من المتحيِّزات بواجب الوجود، وينعكس فلا شيء من واجب الوجود بمتحيِّز. (مطل٢، ٣١، ٥)

متواتر

- للمتواتر شرطان: أحدهما: أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس. مثل أن يقولوا: رأينا محمدًا. وسمعنا منه ادّعاء النبوة. أمّا لو أخبروا عن أمر محسوس، لم يفد هذا الإخبار العلم. وذلك لأنّ ذلك الأمر إن كان معلوم الصحة في بديهة العقل، كانت صحّته معلومة من بديهة العقل، لا من ذلك الخبر، وإن لم يكن معلوم الصحّة في بديهة العقل، لم يفد ذلك الإخبار علمًا. فإن أهل المشرق والمغرب. لو اتّفقوا على الإخبار عن حدوث العالم، لم يحصل العلم بذلك إلّا بالدليل. والشرط الثاني: بلوغ المخبرين في الكثرة إلى حيث يمتنع اتّفاقهم على الكذب. واعلم: أنّه ليس لتلك الكثرة حدٌّ معيّن. وذلك أنّ كل عدد يفرض. فإنّ العقل يحكم بأنّه لمّا جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد،

كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد. وأنّه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته. وإذا عرفت هذا فنحن لا نستدلّ بحصول كمال العدد على حصول العلم، بل نستدلّ بحصول العلم على حصول كمال العدد. (شرا، ٢٠٨، ١٢)

متواترات

- أمّا المتواترات فهو أن يبلغ كثرة الشهادات إلى حيث يحصل اليقين، كاعتقادنا بوجود مكّة ووجود جالينوس، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في عدد فقد أحال، بل المرجع فيه إلى اليقين، فاليقين هو القاضي بتواتر الشهادات لا عدد الشهادات هو القاضي باليقين (ل، ٢٧، ٢)

متوسطات

- إنّ المعلول الآخر له علّة، ولعلّته علّة، فالمعلول الآخر خاصيّته أنّه معلول، وليس بعلّة، والعلّة الأولى لو حصلت، لكان خاصيّتها أنّها علّة، وليست بمعلولة، وأمّا المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة، وهي كون كل واحدة منها علّة لما تحتها، ومعلولًا لما فوقها. إذا ثبت هذا، فنقول: لو فرضنا ذهاب العلل (والمعلولات) إلى غير النهاية، لكان الكل في حكم الوسط، ولم يحصل لشيء منها خاصيّة الطرق البتّة، ثم نقول: هذا الوسط إن استند إلى شيء ليس له خاصيّة الوسط، فذاك هو المطلوب، وإن لم يستند إلى شيء بهذه الصفة، كان الوسط غنيًّا عن الاستناد إلى الطرف، وما لم يستند إلى غيره فهو طرف وليس بوسط، فالوسط ليس بوسط، وإذا كان كذلك فعلّة المعلول الآخر وجب أن لا تستند إلى غيرها، لأنّ التقدير تقدير الوسط لا يجب استناده إلى غيره، وإذا كانت هذه العلّة غنيّة عن الاستناد إلى شيء ثالث، كانت ظرفًا، فكانت واجبة الوجود لذاتها، فيثبت أنّ نفي الطرف يوجب إثباته، فوجب أن يكون هذا النفي باطلًا، وأن يكون إثبات طرف الممكنات أمرًا واجبًا، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٢، ٢٠)

متى

- أمّا العَرَض الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شرا، ٩٧، ١٥)

- إنّ الأين عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى المكان. والمتى عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى الزمان، لكن المكان عرض قار، والزمان غير. فلا جرم كان الأين أقوى، والمتى أضعف. والله أعلم. (شر٣، ٨٥، ١٢)

- المتى إنّه عبارة عن كون الشيء في الزمان أو في طرفه فإنّ كثيرًا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنّه يُسئل عنها بمتى. (مب١، ٤٥٤، ١٧)

- المتى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه. (مح، ٧٠، ٨)

- الأعراض النسبيّة وهي أنواع. الأول: حصول الشيء في مكانه وهو المسمّى بالكون، ثم أنّ حصول الأول في الحيّز الثاني هو الحركة، والحصول الثاني في الحيّز الأول هو السكون، وحصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الإفتراق، وحصولهما في حيّزين لا يتخلّلهما ثالث هو الإجتماع. الثاني: حصول الشيء في الزمان وهو المتى. (مع، ٢٦، ٢٤)

متيقّن

- سمّي الشّك حرجًا، لأنّ الشاكّ ضيّق الصدر حرج الصدر، كما أنّ المتيقّن منشرح الصدرِ منفسح القلبِ. (مفا١٤، ١٦، ١٥)

مثال

- سمّوا ما يوصل إلى التصوّر المطلوب قولاً شارحًا وهو الحدّ والرسم والمثال (ل، ٣، ٢)

مثبور

- المثبور الملعون المحبوس عن الخير، والعرب تقول ما ثبرك عن هذا أي ما منعك منه وما صرفك. (مفا٢١، ٦٦، ١١)

مَثَل

- إنّ المقصود من ضرب الأمثال أنّها توثّر في القلوب ما لا يؤثّره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنّ الغرض من المَثَل تشبيه الخفي بالجلي، والغائب بالشاهد، فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقًا للعقل وذلك في نهاية الإيضاح. (مفا٢، ٧٢، ٢٥)

- في المَثَل: المثل تشبيه سائر. وتفسير السّائر: أنّه يكثر استعماله، على معنى أنّ الثّاني بمنزلة الأوّل. والأمثال لا تُغَيَّر، لأنّ ذكرها على تقدير أن يُقال في الواقعة المعيَّنة أنّها بمنزلة من قيل له هذا القول. فالأمثال كلّها حكايات لا تُغَيَّر. (نها، ٢٣٠، ٦)

مَثَل أعلى

- "المثل الأعلى": قال قتادة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (النحل: ٦٠): معناه قول لا إله إلّا الله. واعلم أنّ معنى المثل هنا الصفة؛ كذا قال أهل اللغة، ونظيره قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (الرعد: ٣٥). أي صفتها. فصار المراد من قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (النحل: ٦٠) عين المراد من قوله: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ (التوبة: ٤٠) (أسر، ٨٠، ١)

مَثَل مقدور العبد

- إنّ مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى. ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى. أمّا الأوّل. فلأنّ العبد إذا حرّك إصبعه. فمعناه: أنّه حصل ذلك الجسم في ذلك الحيّز. ولا شكّ أنّه تعالى قادر على تحصيل ذلك الجسم في ذلك

الحيّز. فثبت: أنّ مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى. وأمّا الثاني: فلأنّ المثلين متشاركان في تمام الماهيّة، والمتشاركان في تمام الماهيّة يجب اشتراكهما في جميع اللوازم. لأنّ تلك اللوازم لما كانت صفات لا تستقل بأنفسها وجب كونها مفتقرة. والمؤثّر فيها إمّا الماهيّة وإمّا أمرًا وراء الماهيّة. فإن كان الموجب هو الماهيّة، لزم حصول تلك الماهيّة بتمامها في كل تلك الأفراد، وحصول ما هو الموجب التام لذلك الحكم فيجب حصول ذلك الحكم. وإن كان الموجب أمرًا وراء الماهيّة. فالذي هو وراء الماهيّة، هو التعيُّن. لكن التعيُّن قيد عدميّ. إذ لو كان ثابتًا، لافتقر إلى معين آخر. ولزم التسلسل، وهو محال. والقيد العدميّ لا دخل له في التأثير. ولمّا سقط التعيُّن، لم يبق إلّا أصل الماهيّة. وحينئذٍ يحصل التقريب ... فثبت: أنّ مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى، وثبت: أنّ ما صحّ على الشيء، صحّ على مثله، فوجب القطع بأنّ مقدور العبد، يصحّ أن يكون مقدورًا لله تعالى وإذا حصلت هذه الصلاحية، وجب تعلُّق قدرة الله تعالى به. إذ لو لم تتعلّق قدرة الله تعالى به، مع أنّه يصحّ تعلُّق قدرته به، لكان تعلُّق قدرته ببعض المقدورات دون البعض: ترجيحًا لأحد طرفي الجانب على الآخر. وذلك لا يحصل إلّا لمخصّص قادر. فيلزم: أن لا يصير الله تعالى قادرًا على مقدوراته، إلّا لأجل أنّ شيئًا آخر قدر عليه. ولمّا كان ذلك في حق الله تعالى محالًا، علمنا: أنّه قادر على جميع المقدورات، فوجب القطع بكونه تعالى قادرًا على مقدور العبد. (مطل٩، ٧٧، ١٠)

مِثْلان

- أمّا المثلان فحدّوهما (المتكلّمون) بأنّهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتيّة، أو أنّهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسدّ مسدّه، وهذه العبارة مختلفة لأنّ الاشتراك مرادف للتماثل، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل فيكون ذلك تعريفًا للشيء بنفسه. والحق أنّ هذه الماهيّات مُتصَوّرة تصوّرًا أوليًّا، لأنّ كل واحد يعلم بالضرورة أنّ السواد يماثل السواد ويخالف البياض، وتصوّر المماثلة والمخالفة جزء ماهيّة هذا التصديق، وجزء البديهيّ أولى أن يكون بديهيًّا. (مح، ١٠٦، ١٣)

- تقول (الرازي) المثلان هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيّته، وتحقيق الكلام فيه مسبوق بمقدّمة أخرى فنقول: المعتبر في كل شيء، إمّا تمام ماهيّته، وإمّا جزء من أجزاء ماهيّته، وإمّا أمر خارج عن ماهيّته ولكنّه من لوازم تلك الماهيّة، وأمّا أمر خارج عن ماهيّته ولكنّه ليس من لوازم تلك الماهيّة وهذا التقسيم مبني على الفرق بين ذات الشيء وبين الصّفات القائمة به، وذلك معلوم بالبديهة، فإنّا نرى الحبّة من الحصرم كانت في غاية الخضرة والحموضة ثم صارت في غاية السّواد والحلاوة، فالذات باقية والصّفات مختلفة والذّات الباقية مغايرة للصفات المختلفة، وأيضًا نرى الشّعر قد كان في غاية السواد ثم صار في غاية البياض، فالذات

باقية والصّفات متبدِّلة والباقي غير المُتبدِّل، فظهر بما ذكرنا أنّ الذوات مغايرة للصِفات. (مفا٢٧، ١٥١، ١٣)

مثوى

- المثوى: المكان الذي يكون مقرّ الإنسان ومأواه، من قولهم ثوى يثوي ثويًا، وجمع المثوى مثاوي. (مفا٩، ٣٣، ٢٤)
- المثوى: المقام والمقرّ والمصير، ثم لا يبعد أن يكون للإنسان مقام ومقرّ ثم يموت ويتخلّص بالموت عن ذلك المثوى. (مفا١٣، ١٩٢، ١٣)

مجادلة

- أمّا المجادلة: فهي أخصّ من المناظرة. فإنّها مذاكرة الاستدلال، بشرط المنازعة. وذلك لأنّ الجدل ينزع اشتقاقه إلى أصلين: أحدهما: اللدد في الخصومة، والشدّة في المنازعة. ولذلك يُسمّى المتصارعان متجادلين. يقال: جدله على الأرض، إذا صرعه. والأصل الثاني: التوثيق والإحكام. يقال: حبل مجدول، إذا كان مبرمًا. ويُسمّى حبل الزمام جديلًا، لشدّة فتله. والرجل المُعصَّب يُسمّى مجدلًا. فكأن المتصارعين إنّما أطلق عليهما هذا اللفظ باعتبار هذين الأصلين من منازعتيهما، ومن التفات كل واحد بصاحبه بسببها، بطاقات الحبل المفتل بعضها ببعض. فرجع اشتقاق الجدل إلى هذين الأصلين: أحدهما: الخصومة والمنازعة. والثاني: الإحكام والتوثيق. (ك، ٢٩، ١)
- حدّ المجادلة إذن: هو المفاوضة الجارية بين اثنين فصاعدًا في ترتيب علوم أو ظنون أو أمور مسلمة، إما مطلقًا أو فيما بينهما، ليتوصّل كل واحد منهما إلى تصحيح ما ذهب إليه، وإبطال ما صار إليه صاحبه، وترجيح قوله على ما ذهب إليه مفاوضة. إمّا مطلقًا، مذهبًا ودينًا، وإمّا بحسب الحال والجدل. صناعة نظرية يتمكّن الإنسان بها من تصحيح ما يدّعيه، وإبطال نقيضه من طرفي المسألة. (ك، ٢٩، ١٧)

مجاز

- المجاز: كلمة أُريد بها معنى مصطلحًا عليه، سوى ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة، التي وقع التخاطب به فيها. فعلى هذا، الأسماء العرفيّة والشرعيّة: مجاز بالإضافة إلى المواضعة الأصليّة، وليست مجازًا بالإضافة إلى المواضعة العرفيّة؛ لأنّه لم يفد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له فيه. وكذا الأسماء الشرعية. ثم كل وضع من هذه الأوضاع له في مرتبة حقيقة ومجاز. واعلم: أنّ المجاز فرع على الحقيقة. فلا يتصوّر مجاز، لا تتقدّمه حقيقة، وإلّا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز. فإنّ المبهمات من الأسماء لا مجاز لها، لجريانها في كل ما يعرض من المعاني على سبيل الحقيقة. مثل: لفظ "الشيء" و"الموجود" وكذلك أسماء الأعلام، لا مجاز لها. فإنّها لم توضع لإفادة خاصّة في الموضوع، بل هي جارية مجرى الإشارة، إلّا إذا أجريت مجرى المفيد. مثل: ما يقال: إن فلانًا "حاتم" عهده، و"شافعي" زمانه. والمجاز إنّما يمكن استعماله بأحد وجهين: أحدهما: المشابهة

بين الموضوع للاسم أولًا، وبين المستعمل فيه ثانيًا، في خاصّية مشهورة. والثاني: الملازمة. (ك، ٣٠، ٢١)

- المجاز: مفعل. من جاز الشيء ويجوزه إذا تعدّاه، وإذا عُدِل باللّفظ عمّا يوجبه أصل اللّغة وُصف بأنّه مجاز، على معنى: أنّهم جازوا به موضعه الأصليّ، أو جاز هو مكانه الذي وُضِع فيه أوّلًا. (نها، ١٦٧، ٦)

- الحقيقة في المفرد: كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعًا، لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة. والمجاز: كلّ كلمة أُريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول. (نها، ١٧٣، ٢)

- في أنَّ المجاز أعمُّ من الاستعارة: لأنّها، كما سيأتي، عبارة عن نقل الاسم عن أصله إلى غيره، للتّشبيه بينهما على حدّ المبالغة. وظاهر أنّه ليس كلُّ مجاز فهو للتّشبيه، وأيضًا فليس كلّ مجاز من باب البديع، وكلّ استعارة فهي من البديع. فيلزم ألّا يكون كلّ مجازٍ استعارة. (نها، ١٨٣، ٩)

مجامع اللذّات

- اعلم أنّ مجامع اللذّات إما المسكن أو المطعم أو المنكح. (مفا٢، ١٢٦، ٢٠)

مجانبة

- الشِّقاق مأخوذ من الشِق، كأنّه صار في شقّ غير شقّ صاحبه بسبب العداوة، وقد شقّ عصا المسلمين إذا فرّق جماعتهم وفارقها، ونظيره: المحادّة وهي أن يكون هذا في حدّ وذاك في حدّ آخر، والتعادي مثله لأن هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة، والمجانبة أن يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر وقال آخرون: إنّه من المشقّة لأنّ كل واحد منهما يحرص على ما يشقّ على صاحبه ويؤذيه. (مفا٤، ٨٤، ٢٦)

مجانسة تامّة

- المجانسة التّامة إنّما توجد إذا تساويا (المتجانسان) في أنواع الحروف وأعدادِها وهيئاتها، كقول الشاعر:

لشؤون عيني في البكاء شؤون
وجفون عينك للبلاء جفون

فأمّا إذا اختلفا في أحد هذه القيود فإمّا أن يكون الاختلاف واقعًا في هيئات الحروف فقط، أو في أعدادها فقط. أو في أنواعها فقط أو في قيدين من هذه القيود. (نها، ١٢٦، ١٣)

مجتهد

- المجتهد فيه: كلُّ حكم شرعيٍّ - ليسَ فيهِ دليلٌ قاطعٌ. (محص٢، ٣٩، ٢)

مجرَّد

- كل مجرَّد فإنه يمكن أن يكون عاقلًا. وبرهانه أن من لا يمتنع عليه أن يعقل غيره لم يمتنع عليه أن يعقل ذاته، لكنه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره، فوجب أن لا يمتنع عليه أن يعقل ذاته. (شر١، ١٧٠، ٣)

- كل مجرَّد فإنه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره، فلأن كل ماهية مجرَّدة يصحّ أن تكون معقولة، وكل ما صحّ أن يكون معقولًا وحده صحّ أن يكون معقولًا مع غيره، وكل ما صحّ أن يُعقل مع غيره صحّ أن يقارن ماهيّته ماهيّة

غيره بناءً على أن تعقُّل الأشياء يستدعي حصول ماهيّاتها في العاقل. فإذًا كل ماهية مجرّدة فإنه لا يمتنع أن يقارنها ماهية أخرى. (ش١، ١٧٠، ٩)

- إنّ كل مجرّد عاقل ومعقول. (ش٢، ٦٥، ٢)
- إنّ كونه مجرّدًا معناه أنّه ليس بمُتحيّز ولا حالًا في المُتحيّز. (مفا٢١، ٤٦، ١٨)

مجرّد قائم بالنفس

- كل مجرّد قائم بالنفس فإنّه يمكنه أن يعقل نفسه وغيره. (ش١، ١٧٨، ٣١)

مجرم

- المُجرِم هو الكافر، وقيل يتناول كل مذنب. (مفا٣٠، ١٢٦، ٢٢)

مجعول

- المجعول هو المصنوع المخلوق. (مفا٢٧، ١٩٣، ٨)

مجمل

- إنّا قد ذكرنا أنّ اللفظ المتشابِه قسمان المُجمَل والمؤوّل. أمّا المُجْمل فهو الذي يحتمل معنيين فصاعدًا احتمالًا على التسوية. فنقول إنّه إمّا أن يكون محتملًا لمعنيين فقط أو لمعان أكثر من اثنين، فإن كان محتملًا لمعنيين فقط ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما فحينئذٍ يتعيّن أنّ المراد هو الثاني، مثل أنّ الفوق إمّا أن يراد به الفوق في الجهة أو في الرتبة، ولمّا بطل حمله على الجهة تعيّنت الرتبة، أمّا إذا كان لفظ المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعيّن الثاني والثالث بعينه، ولا يمكن أيضًا حمل اللفظ عليهما معًا لمّا ثَبُتَ أنّ لفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهومين معًا. وأمّا الأوّل فنقول اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ثم دلّ دليل على أنّها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه، ثم ذلك المجاز إن كان واحدًا تعيّن صرف اللفظ إليه صونًا عن التعطيل، وإن لم يكن معيّنًا نفي اللفظ مطرودًا في تلك المجازات، وحينئذٍ فذلك الكلام الذي ذكرناه في المُجْمل عائد ههنا بعينه. (أس، ٢٢٦، ١٦)

- المجمل: أخذ الشيء جملة. ومنه أجملت الحساب إذا جمعت المعدودات، مع النظر: كل لفظ على المعنى جملة، دون التعرّض فيه لوصفه وكيفيته ومقداره. (ك، ٣٥، ١٥)

- قد يطلق المجمل بمعنى المبهم، ويجري مجراه. وهو من الاستبهام والالتباس. ولأجله سمّيت البهيمة بهيمة، لأن يلتبس عليها توخّي مصالحها، ويتعذّر عليها الاهتداء إلى عواقب أمورها. فالمبهمات من الألفاظ هي التي لا يهتدى فيها إلى معرفة مراد المتكلّم منها، وإن فهم منها أنّه يريد بها معنى مّا على سبيل الجملة. والفرق بينهما: أنّ المبهم يدلّ على أحد المدلولين المعينين في نفسه، لكنه التبس على السامع المراد به، لعرّو اللفظ عن دلالة على تعيّنه. والمجمل قد يطلق حيث يدلّ اللفظ على أمر شامل للأعداد، ويكون المراد: ما دلّ اللفظ على المعنى الشامل مخصوصًا بصفات زائدة، لم يدلّ اللفظ عليها، ويميّز البيان عند وروده، فتداني المذكور أولًا. والمبهم إذا أزيل إبهامه، كان المطلق أولًا دليلًا عليه بعينه. (ك، ٣٦، ١)

مجموع الماهيّة

- إنّا قد بيّنا في المنطق: أنّ الكليّ قد يراد به الكليّ المنطقيّ، وهو نفس الكليّة، وقد يراد به الكليّ العقلي وهو مجموع الماهيّة مع قيد كونها كليّة. وقد يراد به الكليّ الطبيعي، وهي تلك الماهيّة التي يمكن أن يحكم العقل عليها، بكونها كليّة. وكلامنا في هذا المقام في بيان أنّ الكليّ الطبيعيّ مدرك بالقوة الحساسة. أمّا الكليّ المنطقيّ والعقليّ فلا حاجة إلى ذكرهما في هذا الباب. ثبت بما ذكرنا: إنّ النفس مُدْرِكة للجزئيّات، وكل ما كان مدركًا للجزئيّات، فإنّه يجب أن يكون مدركًا للكليّات الطبيعيّة. (مطل٧، ٥٣، ٦)

مَجوس

- إنّ المجوس يلقّبون بالزنادقة، لأن الكتاب الذي زعم زرادست أنّه نزل عليه من عند الله مُسمّى بالزّند والمنسوب إليه يُسمّى زنديّ. ثم عُرِّب فقيل زنديق. ثم جمع فقيل زنادقة. (مفا١٣، ١١٣، ١١)
- أمّا أتباع الأنبياء عليهم السلام فهم المسلمون واليهود والنصارى، وفرقة أخرى بين اليهود والنصارى وهم الصابئون، وأمّا أتباع المتنبئ فهم المجوس، وأمّا المنكرون للأنبياء على الإطلاق فهم عبدة الأصنام والأوثان، وهم المسمُّون بالمشركين، ويدخل فيهم البراهمة على اختلاف طبقاتهم. (مفا٢٣، ١٨، ١٩)

مجيد

- الحميد هو المحمود، وهو الذي تحمد أفعاله، والمجيد الماجد، وهو ذو الشرف والكرم، ومن محامد الأفعال إيصال العبد المطيع إلى مراده ومطلوبه؛ ومن أنواع الفضل والكرم أن لا يمنع الطالب عن مطلوبه. (مفا١٨، ٢٨، ١٨)

محادّة

- الشِّقاق مأخوذ من الشِق، كأنّه صار في شقّ غير شقّ صاحبه بسبب العداوة، وقد شقّ عصا المسلمين إذا فرّق جماعتهم وفارقها، ونظيره: المحادّة وهي أن يكون هذا في حدّ وذاك في حدّ آخر، والتعادي مثله لأن هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة، والمجانبة أن يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر وقال آخرون: إنّه من المشقّة لأنّ كل واحد منهما يحرص على ما يشقّ على صاحبه ويؤذيه. (مفا٤، ٨٤، ٢٤)

محاددة

- المحاددة كالمجانبة والمعاداة والمخالفة، واشتقاقه من الحدّ، ومعنى حادّ فلان فلانًا، أي صار في حدّ غير حدّه كقوله: شاقه أي صار في شق غير شقّه، ومعنى ﴿يُحَادِدِ ٱللَّهَ﴾ (التوبة: ٦٣) أي يصير في حدّ غير حدّ أولياء الله بالمخالفة. (مفا١٦، ١١٩، ٢٥)

محاسبة

- إنّ المحاسبة عبارة عن المجازاة. (مفا٥، ١٩٠، ٢٦)

محاضرة

- المحاضرة حضور القلب عند الدلائل، وقد تكون البراهين متواترة، وهو نور السير، ثم يحصل بعد المكاشفة، وهو أن يصير عند

سيره إلى الله غير محتاج إلى تطلّب السبيل وتأمّل الدليل، والفرق بين هذه الحالة وما قبلها أنّه كان في الحالة الأولى مختارًا في الانتقال من الدليل إلى المدلول، أمّا في هذه الحالة فإن انتقاله من الدلائل إلى حضرة الحق لا يكون باختياره بل كلّما شاهد شيئًا انعكس نور عقله منه إلى حضرة الحق بغير اختياره، ثم بعد هذه الحالة مقام المشاهدة، وهي عبارة عن توالي أنوار التجلّي على قلبه من غير أن يتخلّلها انقطاع، كما أنّ إذا قدّرنا حصول توالي البروق في الليلة الظلماء من غير تخلّل الفرجة بين تلك البروق فإنّ على هذا التقدير يصير الليل كالنهار، وكذلك القلب إذا دام فيه شروق أنوار التجلّي استمرّ نهاره، وأشرقت أنواره. (لو، ١٣٩، ١٠)

- المحاضرة كرؤية الشيء في النوم، والمكاشفة كالشيء الذي يراه الرائي بين النوم واليقظة، والمشاهدة كالشيء الذي يراه الرائي حال اليقظة، ثم كما أنّ الرؤية في اليقظة يختلف حالها بسبب القرب والبعد، وصفاء الهواء وظلمته، وكثرة الموانع وقلّتها، وقوة البصر وضعفه، فكذا هاهنا. (لو، ١٣٩، ٢٣)

محاكاة

- إنّ الإنسان إذا جالس الفسّاق مال طبعه إلى الفسق، وما ذاك إلّا لأنّ الأرواح جبلت على حب المحاكاة. (مفا١، ١٨٦، ٢٢)

محال

- المحالُ غيرُ متصوَّرٍ، وكلُّ ما لا يكونُ متصوَّرًا لا يكونُ مأمورًا بهِ. (محص١، ٣٧٢، ٤)

محبّة

- إنّ المحبّة عبارة عن إرادة إيصال الخير إليه، فهو تعالى وإن أراد كُفر الكافر إلا أنّه لا يريد إيصال الثواب إليه. (مفا٨، ٧٣، ١٣)

- إنّ الله تعالى نزّه نفسه عن الوالديّة والولديّة بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣)، ولم ينزّه نفسه عن الخلّة والمحبة، فإن سائر أنبيائه وأوليائه أخلّاؤه وأحبّاؤه بمعنى التشريف والتعظيم. ولا يجوز أن يقال: إنّهم أبناؤه وأولاده على معنى ذلك لالتباسه بالباطل، فإنّ نسبته إلى الوالديّة لا يحتمل إلّا الحقيقة، فإنّه لا يقال: فلانٌ ولد فلانٌ وابنه إلّا بمعنى أنّه ولده حقيقة، وإنّه لا يحلُّ لذلك، بخلاف مقام الخلّة والمحبة، فإنّه يلزم من انفصال الولد عن دار الوالد بعد اتصاله به مع بقائه على الولديّة، ولا يلزم من انفصال الخليل والحبيب عن الخليل والحبيب بعد اتصاله به مع بقائه على الخلّة والمحبة؛ ولأنّ الولديّة مشعرة بالجنسيّة، ولا كذلك الخلّة والمحبة، فهذا الفرق بين جواز تسمية المقرّب بخليل الله وحبيب الله، وعدم جواز تسميته بابن الله وولد الله. (منظ، ٤٧، ١٤)

محبوب بالذات

- اعلم أنّ هذا المعنى حق، لأنّ المحبوب بالذات لكل إنسان هو ذاته، وكل ما سواه فإنما يحبه لكونه وسيلة إلى مصالح ذاته، فإذا كانت النّفس في الضرر والألم والتعب وكان مالكًا لما يساوي عالم الأجساد والأرواح فإنّه يرضى بأن يجعله فداء لنفسه، لأن المحبوب بالعرض لا بدّ وأن يكون فداءً لما يكون محبوبًا بالذات. (مفا١٩، ٣٨، ٨)

محبوب لذاته

- أنّا لمّا بحثنا وتأمّلنا لم نجد شيئًا يمكن أن يقال إنّه محبوب لذاته سوى اللذّة والكمال. وفي الحقيقة لا فرق بينهما، لأنّ ما يكون لذيذًا يكون سببًا لحصول كمال حال الملتذّ، وما يكون كمالًا يكون لذيذًا، إلّا أنّا سمّينا اللذيذ الجسماني باللذّة واللذيذ الروحاني بالكمال. (نفس، ٢٠، ٣)

محتاج إلى شيء

- إنّ حاجة الشيء إلى غيره، قد تكون في ماهيّته. وهي كاحتياج الشيء إلى جزئه الصوريّ وجزئه الماديّ. وجزؤه الماديّ قد يحتاج إلى شيء في وجوده فقط - وهو السبب الفاعل والغائيّ - والقدر المشترك بين الكل هو قولنا: إنّه محتاج إليه. فإن قيل: فالشرط أيضًا محتاج إليه. قلنا: الشرط في الحقيقة عبارة عن جزء العلّة. ونحن في هذا الموضع لا نفرّق بين العلّة التامّة وبين جزء العلّة. (شر٣، ٤٦، ٢٣)

- المحتاج إلى الشيء: إمّا أن يكون محتاجًا إلى وجوده أو عدمه. فإن كان إلى وجوده وجب حصول وجوده عنده، وإن كان إلى عدمه لم يكن عدمه منافيًا لوجوده لأنّ الشرط لا ينافي المشروط. (مب١، ٣٥٤، ١٧)

مُحْدَث

- اعلم أنّ العبارات وإن كثرت في تفسير المُحْدَث إلّا أنّ حاصلها يرجع إلى نوعين من التعريف: أحدهما أنّ المُحْدَث هو الذي يكون مسبوقًا بالعدم، والثاني أنّ المُحْدَث هو الذي يكون مسبوقًا بالغير. (أر، ٦، ٢٥)

- إنّ كل ما كان فعلًا لفاعل مختار فهو مُحْدَث، فإذًا قد ثبت أنّ كل جسم فهو متناه في المقدار، وثبت أنّ كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محتاج في وجوده إلى الفاعل المختار، وثبت أنّ كل ما كان محتاجًا في وجوده إلى الفاعل المختار فهو مُحْدَث، فيلزم الجزم بأن كل جسم مُحْدَث. (أر، ٢٩، ٧)

- كل ما سوى الواجب الموجود الواحد فإنّه ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو مُحْدَث، فإذًا كل ما سوى الموجود الواحد فإنّه مُحْدَث. (أر، ٣٠، ٥)

- إنّ المُحْدَث له أمور ثلاثة: الوجود الحاصل في الحال، والعدم السابق، وكون هذا الوجود مسبوقًا بذلك العدم، فنقول المحتاج إلى المؤثّر ليس هو العدم السابق فإنّه نفيٌ محضٌ وهو مناقض لحصول التأثير، وليس هو أيضًا كون ذلك الوجود مسبوقًا بالعدم، فإنّ كون هذا الوجود مسبوقًا بالعدم أمر واجب لذاته ممتنع التغيّر، والواجب لذاته لا يحتاج إلى المؤثّر، فلم يبق إلّا أن يُقال المحتاج إلى المؤثّر هو الوجود الحاصل في الحال. فنقول لا جائز أن يكون المحتاج إلى المؤثّر مطلق الوجود وإلّا لكان الواجب لذاته مفتقرًا إلى المؤثّر وهو محال، ولمّا بطل هذا القسم لم يبق إلّا أن يقال المحتاج إلى المؤثّر هو الوجود الممكن، فإنّ الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكليّة. (أر، ٣٧، ١٩)

- كل محدَث مسبوق بالإمكان. (ش١، ٢٢٦، ٢٧)

- كل محدَث فلا بدّ وأن يوجد قبل وجوده شيء يحلّ فيه إمكان وجوده، وذلك الشيء

هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه إمكان حدوث الكون. (ش١، ٢٢٦، ٣٥)

- إنّ كل مُحْدَث فإنّه مسبوق بالإمكان. وذلك لأنّ الإمكان لا بدَّ له من محلّ موجود. وذلك المحلّ هو هيولى. (شر٣، ٢١، ١٨)

- لما عرف (إبراهيم عليه السلام) أنّ العالم مُحْدَث انضمّت إليه مقدِّمة أخرى ضروريّة وهي أنّ كل مُحْدَث له مُحْدِث، فتولَّد منهما بأنّ العالم له صانع، فصار علمه بافتقار العالم إلى الصانع علمًا جليًّا خاليًا عن الشبهات. (ع، ٢٨، ١٥)

- كل محدَث فإنّه قبل حدوثه ممكن وإلّا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع. (ل، ٩٣، ٥)

- كل محدَث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود. (مب١، ١٣٥، ١٨)

- إنّ كل محدَث فإنّه مسبوق بمادّة فيها إمكان وجوده. وذلك المحدَث قد يكون تارة موجودًا عن تلك المادة كالأعراض وتارة فيها كالصور وتارة معها كالنفوس الناطقة. (مب١، ١٣٦، ٨)

- إنّ كل محدَث فهو مسبوق بالزمان. (مب١، ١٣٦، ١١)

- قالوا (الفلاسفة) كل محدَث فإنّ وجوده سابق على عدمه. (مب١، ٦٦٠، ٩)

- الموجود إمّا أن يكون قديمًا أو حديثًا، أمّا القديم فهو لا أوّل لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمُحدَث ما لوجوده أوّل وهو ما عداه. (مح، ٦٧، ١١)

- زعمت الفلاسفة أنّ كل محدَث فهو مسبوق بمادة ومدّة. (مح، ٦٩، ٩)

- المُحدَث إمّا أن يكون متحيِّزًا أو قائمًا بالمتحيِّز أو لا متحيِّز ولا قائم بالمتحيِّز. (مح، ٧٤، ٧)

- الزمان لا يقبل العدم الزماني، لأنّ كل مُحدَثٍ فعدمه سابق على وجوده. (مح، ٩٧، ١١)

- كل مُحْدَث فهو ممكن الوجود لذاته، وكل ما كان ممكن الوجود لذاته، فله فاعل وصانع، ينتج أنّ كل مُحْدَث فله فاعل. وفي هذا الطريق يستدلّ بحدوث الأجسام على كونها ممكنة الوجود، ثم يستدلّ بإمكانها هذا، على افتقارهما إلى الفاعل. (مطل١، ٢٠٠، ١٣)

- إنّ كل مُحْدَث فهو ممكن الوجود لذاته وذلك لأنّ كل ما كان مُحْدَثًا فهو في الحال موجود، وقد كان قبل وجوده معدومًا. ونقول: لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد في الحال، ولو لم تكن الحقيقة قابلة للعدم، لما كانت معدومة في الماضي. فيثبت بما ذكرنا: أنّ كل ما كان مُحْدَثًا، فإنّ ماهيّته قابلة للعدم، وقابلة للوجود، ولا معنى للممكن إلّا ذلك فيثبت: أنّ كل محدث فإنّه ممكن الوجود لذاته. (مطل١، ٢٠١، ١)

- لا شكّ أنّه لا يمكن تفسير المُحْدَث، إلّا بأنّه الذي سبقه غيره. ثم إمّا أن يكون ذلك السابق عدمًا أو وجودًا، فإن كان عدمًا فحينئذٍ يقال: إنّ المُحْدَث هو الذي يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، وإن كان ذلك السابق وجودًا فحينئذٍ يقال: إنّ المُحْدَث هو الذي سبقه وجود شيء آخر، والتفسير الأول أولى، لأنّ المُحْدَث من حيث إنّه مُحْدَث يجب أن يكون وجوده مسبوقًا بعدمه، ولا يجب من حيث هو مُحْدَث أن يكون وجوده مسبوقًا بوجود غيره، لأنه ما لم يثبت بالدليل

أن المُحْدَث يمتنع أن يحدث إلّا لمُحْدِث وموجود، فإنّه لا يثبت أنّ المُحْدَث لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بوجود غيره. أما سواء قلنا: إنّ المُحْدَث يحدث لنفسه أو لغيره، أو لا لنفسه ولا لغيره، فإنّه يجب أن يكون مسبوقًا بالعدم. فيثبت: أنّ التفسير المُحْدَث بأنّه الذي يجب أن يكون مسبوقًا بالعدم أولى من تفسيره بأنّه الذي يجب أن يكون مسبوقًا بغيره. (مطل٤، ١٣، ٤)

- الأجسام قابلة للعدم لأنّا قد دللنا على أنّ العالم مُحدَث، والمُحدَث ما يصحّ عليه العدم، وتلك الصحة من لوازم الماهيّات وإلّا لزم التسلسل في صحّة تلك الصحّة، فوجب بقاء تلك الصحّة ببقاء تلك الماهيّة، فثبت أنّها قابلة للعدم. (مع، ٨٩، ١٢)

- احتجّ أصحابنا بهذه الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّ المُحْدَث حال حدوثه مقدور لله خلافًا للمعتزلة، فإنّهم يقولون: الاستطاعة قبل الفعل محال، فالشيء إنّما يكون مقدورًا قبل حدوثه، وبيان استدلال الأصحاب أنّ المُحْدَث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورًا ترك العمل به، فبقي معمولًا به في محل النزاع، لأنّه حال البقاء مقدوره، على معنى أنّه تعالى قادر على إعدامه، أمّا حال الحدوث، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدومًا في أوّل زمان وجوده، فلم يبق إلّا أن يكون قادرًا على إيجاده. (مفا٢، ٨١، ٢١)

- إنّ كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته، وكل ممكنٌ لذاته مُحْدَث، وكل مُحْدَث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لا يكون ولدًا. (مفا٤، ٢٣، ١٢)

- أقول: الفَطر هو الشّق، وكذلك الفَلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا إنفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدِع الموجِد من العدم إلى الوجود، فكأنّه بحسب التّخيل والتوّهم شقّ ذلك العدم وفلقَه. وأخرج ذلك المحدَث من ذلك الشقّ. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجِد والمُحْدِث والمُبْدِع. (مفا١٣، ٩٠، ٥)

- إنّ القرآن دلّ على أنّه تعالى أوّل لكل ما عداه، والبرهان دلّ أيضًا على هذا المعنى، لأنّا نقول كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، فكل ما عدا الواجب فهو مُحْدَث، وذلك الواجب أوّل لكل ما عداه، إنّما قلنا أنّ ما عدا الواجب ممكن، لأنّه لو وجد شيئان واجبان لذاتهما لاشتركا في الواجب الذاتيّ، ولتباينا بالتعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركّبًا، ثم كل واحد من جزأيه إن كان واجبًا فقد اشترك الجزآن في الوجوب وتباينا بالخصوصيّة، فيكون كل واحد من ذينك الجزأين أيضًا مركّبًا ولزم التسلسل، وإن لم يكونا واجبين أو لم يكن أحدهما واجبًا، كان الكل المتقوم به أولى بأن لا يكون واجبًا، فثبت أنّ كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، لأنّ كل ممكن مفتقر إلى المؤثّر، وذلك الافتقار إمّا حال الوجود أو حال العدم، فإذا كان حال الوجود، فإمّا حال البقاء وهو محال، لأنّه

يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، فإنّ تلك الحاجة إمّا حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ممكن مُحْدَثًا، فثبت أنّ كل ما عدا ذلك الواجب فهو مُحْدَث محتاج إلى ذلك الواجب، فإذًا ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه، ثم طلب العقل كيفيّة تلك القبليّة فقلنا: لا يجوز أن تكون تلك القبليّة بالتأثير، لأنّ المؤثّر من حيث هو مؤثّر مضاف إلى الأثر من حيث هو أثر والمضافان معًا، والمع لا يكون قبل، ولا يجوز أن تكون لمجرّد الحاجة لأنّ المحتاج والمحتاج إليه لا يمتنع أن يوجدا معًا، وقد بيّنا أنّ تلك المعيّة ههنا ممتنعة، ولا يجوز أن تكون لمحض الشرف. فإنّه ليس المطلوب من هذه القبليّة ههنا مجرّد أنّه تعالى أشرف من الممكنات، وأمّا القبليّة المكانيّة فباطلة، وبتقدير ثبوتها فتقدُّم المُحدِث على المُحْدَث أمر زائد آخر وراء كون أحدهما فوق الآخر بالجهة، وأمّا التقدّم الزماني فباطل، لأنّ الزمان أيضًا ممكن ومُحْدَث، أمّا أوّلًا فلما بيّنا أنّ واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد، وأمّا ثانيًا فلأنّ أمارة الإمكان والحدوث فيه أظهر كما في غيره لأنّ جميع أجزائه متعاقبة، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا شكّ أنّه ممكن ومحدَث. (مفا٢٩، ٢١٠، ٢٣)

مُحْدِث

- أمّا المُحْدِث فمعناه الذي جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وهذا أخصّ من مطلق الإيجاد. (مفا١، ١٣٥، ٢٧)

مُحدِّد

- إنّ المحدِّد لا يصحّ عليه الحركة المستقيمة. (ش١، ٧٥، ٢)
- المحدِّد لا يقبل الخرق لأنّ الخرق لا يتمّ بحركة مستقيمة، ولا يقبل النموّ لأنّه لا يتمّ إلّا بالحركة المستقيمة. (ل، ٦٢، ٥)

مُحدِّد الجهات

- إنّ محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة. (ش١، ٥٤، ٦)

محدود

- المحدود لا ينتقل إليه ما لا حدّ له. (مب١، ٢٠٨، ١)

محسوسات

- المعقولات غير متناهية والمحسوسات قليلة. (ل، ١١٦، ٢١)

محصّنات

- في المحصّنات قولان: أحدهما أنها الحرائر، والثاني: إنّها العفائف، وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الأمَة، والقول الأول أولى لوجوه. (مفا١١، ١٤٦، ٢٢)

محصورات أربع في الشرطيّات

- في بيان المحصورات الأربع في الشرطيّات، فقال (الرازي): الكلّية الموجبة. كقولك: كل ما كان أ ب، و ف، ج د والكلّية السالبة كقولك: ليس البتّة إذا كان أ ب، ف ج د والموجبة الجزئيّة. كقولك: قد يكون إذا كان أ ب فـ ج د والجزئيّة لاسالبة. كقولك: ليس

كلّما كان أ ب فـ ج د، ثمّ لمّا ذكر هذا عاد إلى بيان الأشكال الثلاثة. فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول، ثم بيّن كيفيّة جريان طريقة الافتراض فيها. وكل ذلك ظاهر غنيّ عن التفسير والبيان. (شرا، ١٨٤، ١٣)

مُحْكَم

- أمّا المُحْكَم في اللغة فالعرب تقول حَكَمْتُ وأحْكمتُ وحَكَّمْتُ بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي أحْكِم اليتيم كما تحكِم ولدك أي أمنعه عن الفساد، وقوله أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم، وبناء مُحْكَم أي وثيق يمنع من تعرّض له. وسمّيت الحكمة حكمة لأنّها تمنع الموصوف بها عمّا لا ينبغي. (أس، ٢١٨، ٤)

- أمّا في عرف العلماء فاعلم إنّ الناس قد أكثروا في تفسير المُحْكَم والمُتَشابِه، وكُتُبُ من تقدّم منّا مشتملة عليها، والذي عندي فيه أنّ اللفظ الذي جُعِل موضوعًا لمعنى فإمّا أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى أو لا يكون، فإن كان موضوعًا لمعنى ولم يكن محتملًا لغيره فهو النص، وإن كان مُحتمِلًا لغير ذلك المعنى فإمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكون احتماله لهما على السويّة. فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا وبالنسبة إلى المرجوح مؤوّلًا. وأمّا إن كان احتماله لهما على السويّة كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المعنيين مُحتملًا. فخرج من هذا التقسيم أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا أو ظاهرًا أو مجملًا أو مؤوّلًا. فالنصّ والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النصّ راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، فهذا القدْر هو المُسمّى بالمُحْكَم. وأمّا المُجْمَل والمؤوّل فهما يشتركان في أنّ دلالة اللفظ غير راجحة إلّا أنّ المُجْمَل لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين، والمؤوّل فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، وهو المُسمّى بالمتَشابِه، لأنّ عدم الفهم حاصل فيه. (أس، ٢١٩، ١)

- إنّ حمل اللفظ على معناه الراجح هو المُحْكم، وحمله على معناه الذي ليس راجحًا هو المُتَشابِه. (أس، ٢٢٤، ١)

- لا بدّ لنا من تفسير المُحْكَم والمُتشابِه بحسب أصل اللغة، ثم من تفسيرهما في عرف الشّريعة: أمّا المُحْكَم فالعرب تقول: حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت، ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التي هي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد، وقال جرير: أحكموا سفهاءكم، أي امنعوهم، وبناءٌ مُحْكَم أي وثيق يمنع من تعرّض له، وسمّيت الحِكمَة حِكمَة لأنّها تمنع عمّا لا ينبغي، وأمّا المُتشابِه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: ٧٠) وقال في وصف

ثمار الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ (البقرة: ٢٥) أي متّفق المنظر مختلف الطعوم، وقال الله تعالى: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة: ١١٨) ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمران إذا لم يُفرِّق بينهما. (مفا٧، ١٦٧، ٢١)

- اللفظ الذي جُعل موضوعًا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى ولا يكون محتملًا لغيره فهذا هو النص، وأمّا إن كان محتملًا لغيره فلا يخلو إمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر سمّي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا، وأمّا إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملًا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مؤولًا، أو مشتركًا، أو مجملًا، أمّا النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمُحْكَم. وأمّا المُجْمَل والمؤوَّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنّه غير مرجوح، والمؤول مع أنّه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المُسمّى بالمتشابه، لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا، وقد بيّنا أنّ ذلك يُسمّى متشابهًا إمّا لأنّ الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهًا للإثبات في الذهن، وإمّا لأجل أنّ الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقًا لإسم السبب على المسبّب، فهذا هو الكلام المُحصّل في المُحْكَم والمُتشابِه. (مفا٧، ١٦٨، ١٩)

مُحْكَم ومتشابه

- اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى، وإمّا أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى ولا يكون محتملًا لغيره فهذا هو النص، وأمّا إن كان محتملًا لغيره فلا يخلو إمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر سمّي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا، وأمّا إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملًا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أنّ اللفظ إمّا أن يكون نصًّا، أو ظاهرًا، أو مؤولًا، أو مشتركًا، أو مجملًا، أمّا النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلّا أنّ النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمّى بالمُحْكَم. وأمّا المُجْمَل والمؤوَّل فهما مشتركان في أنّ دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنّه غير مرجوح، والمؤول مع أنّه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا

القدر المشترك هو المُسمّى بالمتشابه، لأنّ عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا، وقد بيّنا أنّ ذلك يُسمّى متشابهًا إمّا لأنّ الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهًا للإثبات في الذهن، وإمّا لأجل أنّ الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقًا لاسم السبب على المسبّب، فهذا هو الكلام المحصَّل في المُحْكَم والمُتشابِه. (مفا٧، ١٦٨، ٢٥)

محلّ

- أمّا القسم الثاني من أقسام الممكن وهو الذي يكون حالًا في المتحيّز، وتفسير الحلول هو أنّ الشيئين إذا اختصّ أحدهما بالآخر فقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر، مثل كون الماء في الكوز، فإنّ ذات الماء مباينة لذات الكوز في الإشارة الحسيّة، إلّا أنّهما متماسّان بسطحيهما، وقد يكونان بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقًا أو تقديرًا، وهو مثل كون اللون في المتلوِّن، فإنّ اللون ليس له ذات مباينة عن ذات المتلوِّن في الإشارة الحسيّة بل الإشارة إلى اللون نفس الإشارة إلى المتلوِّن. إذا عرفت هذا فنقول الشيئان إذا اختصّ أحدهما بالآخر على القسم الثاني ثم يكون أحدهما محتاجًا في وجوده إلى الآخر، ويكون الآخر غنيًّا في وجوده عن الأول، يُسمَّى المحتاج حالًا، والغني محلًا، فإن الجسم غنيٌّ في وجوده عن اللون، واللون محتاج في وجوده إلى الجسم، فلا جرم قلنا إنّ اللون حالٌ في الجسم، والجسم محلّ اللون. (أر، ٤، ٢٠)

- المحل: ما تهيّأ لحلول التصرّف وثبوت حكمه فيه. الصورة: هيئة التصرّف وخاصّيته التي ينفصل بها عن سائر ما يخالفه. وكل واحد من الأهلية والمحلية يستفاد من صفات تستند إليها صحة وجود التصرّف، كالقدرة على الكتابة في الحقائق للقادر، وكاختصاص القرطاس بصفات تخصّه إفادته قبول الكتابة وصورة التصرّف تصدر عن القادر المُتَّصف بمستند الصحة في المحل، المُتَّصف بالقبول. مثال في الشرعيّات: صورة البيع الصادرة من العاقل المكلَّف الناطق المالك في مملوك له، غير محجوز عليه فيه، أو المأذون من جهة المالك الموصوف بما ذكرناه، أو القائم مقامه. (ك، ٥٨، ٢١)

محلّ إمكان الإنفصال

- إن محل إمكان الانفصال غير الشيء الذي هو متّصل بذاته، لأن المتّصل بذاته يعدم عند الإنفصال. (ش١، ١٩، ٢٠)

محلّ العلوم

- محل العلوم شيء ليس بمتحيّز ولا قائم بالمتحيّز. (ش١، ١٦٣، ٢٩)

محلّ الوجود

- إنّ محل الوجود هو الماهيّة، ثم إنّ الماهيّة من حيث هي- هي ماهية مغايرة للوجود والعدم، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم، وإذا عرفت هذه المسئلة فلترجع إلى المقصود. فنقول: أمّا من قال وجود كل شيء نفس ماهيّته لزمه القطع بأنّه متى زال الوجود فقد زالت الماهيّة، فالقول بأنّ

المعدوم شيء لا يتصوّر على مذهب هذا القائل، أمّا من قال الوجود زائد على الماهيّة فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تقرير الماهيّة عند زوال صفة الوجود، فمن جوّز ذلك قال المعدوم شيء وعنى به أنّ الماهيّة من حيث هي هي تكون متقرّرة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوّز ذلك قال المعدوم ليس بشيء. إذا عرفت هذا فلترجع إلى تعيين محلّ النزاع في هذه المسئلة فنقول (الرازي): المعدوم إمّا أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود وإمّا أن يكون جائزًا لوجود جائز العدم، أمّا الممتنع فقد اتّفقوا على أنّه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشيء، وأمّا المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا إلى أنّه قبل الوجود نفيٌ مَحْض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات، وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أنّها ماهيّات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها، فهذا هو تلخيص محل النزاع. (أر، ٥٨، ١٩)

محمول

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شرا، ١٣٠، ٩)

- إنّ الموضوع هو الذات القائمة بالنفس، والمحمول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها. (شرا، ١٤٥، ٨)

- إذا قلت: البياض موجود في الجسم. فالمحمول هو قولك: موجود في الجسم. ثم إذا قلت: والجسم مقول على الحيوان. فما هو تمام المحمول في إحدى المقدّمتين، ليس هو تمام الموضوع في المقدّمة الثانية، بل بعضه. (شرا، ١٦٧، ٣)

محمول للموضوع

- اعلم: أنّ ثبوت المحمول للموضوع، إمّا أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الامتناع، أو على سبيل الإمكان. وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع، ولا واجب العدم له. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن. ثم إنّ الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت، وقد يكون أكثريّ الثبوت، وقد يكون متساوي الثبوت، وقد يكون أقلّي الثبوت، وقد يكون دائم العدم. (شرا، ١٢٩، ١٨)

محو

- إذا كان المحوي متحرّكًا فإنّ الحاوي لو كان ساكنًا تبدّلت النِسَب لا محالة، وأما إن كان متحرّكًا فتارة تتبدّل وتارة لا تتبدّل على ما بيّناه. وإذا كان التبدّل حاصلًا سواء فُرض ساكنًا أو متحرّكًا امتنع الاستدلال بهذا التبدّل على كونه متحرّكًا. (ش١، ٩٣، ١٠)

مخافتة

- المخافتة من عوارض الصوت ... يقال خفَت صوته يخفت خفتًا وخفوتًا إذا ضعف وسكن، وصوت خفيت أي خفيض، ومنه يقال للرجل إذا مات قد خفت أي انقطع كلامه، وخفت الزرع إذا ذبل، وخفت الرجل يخافت بقراءته إذا لم يبيّن قراءته برفع الصوت، وقد تخافت القوم إذا تسارّوا بينهم. (مفا٢١، ٧١، ٨)

مخالطة

- المخالطة جمع يتعذّر فيه التمييز، ومنه يقال للجماع: الخلاط ويقال: خولط الرجل إذا جنّ، والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله. (مفا٦، ٥١، ٢٥)

مخبت

- المخبت المتواضع الخاشع. (مفا٢٣، ٣٤، ١٨)

مُخْبَر عنه

- لا شكّ أن المعلوم والمذكور والمُخْبَر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم. (مفا١، ١٢، ١٣)

مختار

- إنّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمُرجِّح. (مح، ١١٣، ٢٢)

- إنّ المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجِّح. (مح، ١٢٢، ١٣)

- ذكرنا في باب الدواعي والصوارف: أنّ الفرق بين الموجِب، وبين المختار من وجهين: الأول: أنّ الموجِب لا شعور له بما يصدر عنه البتّة، والقادر المختار هو الذي يحصل له الشعور بالآثار الصادرة عنه. والثاني: أنّ الواحد منّا حال كونه متساوي القدرة والإرادة بالنسبة إلى وجود الفعل وعدمه، فإنّه يمتنع أن يصدر عنه الفعل، والعلم بذلك ضروريّ، أمّا إذا حصلت الداعية القوية، والإرادة الجازمة، وانضمّت إلى أصل القدرة، صار مجموع القدرة مع الداعية الجازمة موجبًا للفعل لا تلك الداعية الجازمة موجبًا للفعل، لا أنّ تلك الداعية الجازمة ليست واجبة الدوام والبقاء، بل سريعة التبدّل والزوال، وأمّا الطبيعة الموجبة فإنّها باقية غير متبدّلة. فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجِب. فأما إن أريد بالقادر أنّه حال كونه متساوي النسبة إلى الفعل والترك يكون مصدرًا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل. (مطل٤، ٧٧، ١٥)

- اعلم أنّ كل حيوان يفعل فعلًا. فهو إنّما يفعل ذلك الفعل. إذا اعتقد أنّ فِعْله خيرٌ له من تَرْكه. فإن لم يحصل هذا الاعتقاد، امتنع إقدامه عليه. ولأجل هذا المعنى فإنّه يسمّى هذا المؤثِّر فاعلًا. لأنّ المختار هو الذي

يكون طالبًا. ولا يكون خيرًا إلّا بحسب اعتقاده وتخيّله. (مطل٩، ٣٩، ١٢)

- المختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعيّن، والقصد إلى إيجاد النوع المعيّن مشروط بتصوّر تلك الماهيّة، فثبت أنّه تعالى متصوّر لبعض الماهيّات. (مع، ٤٢، ٩)

مختلفات في الماهيّة

- المختلفات في الماهية قد تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها. فإنّ كل بسيطين يفرضان فإنهما يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة، وإن كان الإشتراك في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الأمر. (ش١، ٢٠٦، ١١)

مختلفان

- المختلفان إمّا أن يكونا ضدّين، وهما الوصفان الوجوديّان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض، وإمّا أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة. (مح، ١٠٦، ١٠)

- المختلفان إمّا أن يكونا ضدّين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع إجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض، وإمّا أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة. (مح، ١٠٦، ١٠)

مختلفة بالماهيّة

- الذي يدلّ على أنّ النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهيّة والحقيقة هو أنّا نرى الإنسان قد يكون مجبولًا على الشرّ والنذالة، ولو أنّ ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغيّر أصلًا عن طبيعة الإيذاء، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواجر أن يترك تلك الأفعال فلا يُقْدِم عليها، فأمّا لو ترك بنفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنّها تميل إلى ذلك الشر، وأيضًا ربّما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ومن الرطوبة إلى اليبوسة وبالعكس، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغيّر. وأيضًا قد يكون الإنسان بخيلًا بمقتضى أصل الفطرة، ثم أنّه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا، فإنّه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل، وقد يكون جوادًا بمقتضى أصل الفطرة. فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلًا من المال فإنّه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود. فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدّل الأمزجة ولا باختلاف المعلمين علمنا أنّها من لوازم الماهيّة الأصلية. فأمّا إذا رأينا إنسانين متساويين في الجود والبخل والسرقة والقوّة وغيرها من الصفات، فهذا لا يدلّ على تساوي تيك النفسين في تمام الماهيّة، لمّا ثبت أنّ الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الإحتمال في أصل الكل. (نفس، ٨٦، ٦)

مخذول

- أمّا الفرق بين المخذول وبين المدحور فهو أنّ المخذول عبارة عن الضعيف يقال: تخاذلت أعضاؤه أي ضعفت، وأمّا المدحور فهو المطرود. والطرد عبارة عن الاستخفاف والإهانة قال تعالى: ﴿وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ (الفرقان: ٦٩) فكونه مخذولًا عبارة عن ترك إعانته وتفويضه إلى نفسه، وكونه مدحورًا

عبارة عن إهانته والاستخفاف به، فثبت أنّ أول الأمر أن يصير مخذولًا. وآخره أن يصير مدحورًا والله أعلم بمراده. (مفا٢٠، ٢١٤، ٢٤)

مخصوص

- المخصوص: كل كلام عنى المتكلّم به بعض ما وضع له. (ك، ٣٨، ١١)

مُخْلَقة

- المخلقة المسوّاة الملساء السالمة من النقصان والعيب، يقال خلقَ السوّاك والعود إذا سواه وملّسه، من قولهم صخرة خلقاء إذا كانت ملساء. (مفا٢٣، ٨، ٧)

مخلوق

- إنّ وجود المخلوق له نوعان من الصحّة: أحدهما كونه في نفسه وفي ماهيّته بحيث لا يلزم من فَرْض وجوده ولا من فرض عدمه مُحال، وهذا هو الإمكان العائد إليه بحسب ماهيّته وحقيقته في نفسه، وكون الممكن ممكنًا بهذا التفسير ليس لأجل جعل جاعل ولا لتأثير مؤثّر، لأنّ كل ما كان معلّلًا بالغير فعند عدم الغير يرتفع ذلك الأثر، ولو كان كون الممكن ممكنًا بهذا التفسير لأجل مؤثّر وجاعل لزم عند ارتفاع ذلك المؤثّر أن لا يبقى هذا الإمكان، وإذا لم يبق هذا الإمكان لزم أن ينقلب إمّا واجبًا لذاته وإمّا ممتنعًا لذاته، وذلك محال، فثبت بهذا البرهان القاطع أنّ كون المخلوق ممكن الوجود وصحيح الوجود بهذا التفسير لا يمكن أن يكون أثرًا لقدرة الله البتّة. وأما النوع من الصحة، فهو الصحّة العائدة إلى القادر، ومعناها كون القادر موصوفًا بالصفة التي لأجلها لا يمتنع صدور ذلك الأثر عنه، وتلك الصفة هي القدرة. وعلى هذا الاعتبار فقلت سلّمت أنّ القدرة يصحّ كونها مؤثّرة في حصول الأثر، فلمّا قلت بعد ذلك أن صدور الأثر محال بل مصدر الأثر هو الصفة المُسمّاة بالخلق والتكوين، كان هذا جمعًا بين النقيضين، لأن الأول يقتضي صحة كون القدرة مؤثّرة في المقدور، والثاني يقتضي امتناع ذلك وهذا يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال. (منا، ١٠، ٢٢)

مخلوقات

- إنّ المخلوقات خيرات محضة أو شرور محضة أو ممتزجة. (ش٢، ٧٩، ٢٩)
- إنّ المخلوقات تنقسم إلى أربعة أقسام: إلى ما حصلت له القوّة العقلية الحِكمية ولم تحصل له القوة الشهوانيّة الطبيعيّة وهم الملائكة، وإلى ما يكون بالعكس وهم البهائم، وإلى ما خلا عن القسمين وهو النبات والجمادات، وإلى ما حصل النوعان فيه وهو الإنسان، ولا شكّ أنّ الإنسان لكونه مستجمعًا للقوة العقليّة القدسيّة المحضة، وللقوى الشهوانيّة البهيميّة والغضبية والسبعية يكون أفضل من البهيمية ومن السبعية، ولا شكّ أيضًا أنّه أفضل من الأجسام الخالية عن القوّتين مثل النبات والمعادن والجمادات، وإذا ثبت ذلك ظهر أنّ الله تعالى فضّل الإنسان على أكثر أقسام المخلوقات. (مفا٢١، ١٤، ١٤)
- في شرح مرتبة الإنسان من مراتب

الموجودات: إعلم أنّه يمكن وصف الموجود بوجوه كثيرة، وبحسب كل واحد منها يظهر مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات. التقسيم الأول: أن يقال: المخلوقات على أربعة أقسام: الأول: الذي له عقل وحكمة، وليس له طبيعة ولا شهوة، وهم الملائكة، ومن صفتهم "أنّهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويخافون ربهم من فوقهم، ويفعلون ما يؤمرون". الثاني: الذي ليس له عقل ولا حكمة، وله طبيعة وشهوة، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان. الثالث: الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة، وهي الجمادات والنبات. ولما دخلت هذه الأقسام في الوجود لم يبق من الأقسام سوى القسم الرابع. الرابع: وهو الذي يكون له عقل وحكمة ويكون له طبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان. (نفس، ٣، ١١)

- المخلوقات على ثلاثة أقسام: إمّا كاملة لا يتطرّق النقصان إليها وهم أصحاب العالم العلوي، أجسادهم السماوات وقلوبهنّ الكواكب، وأرواحهم الملائكة المقرّبون الطاهرون المطهرون. وإمّا ناقصة ولا يتطرّق إليها الكمال وهي الحيوانات سيما الجنّ والشياطين والنبات والمعادن، والقسم الثالث وهم الذين يكونون تارة كاملين وتارة ناقصين، فإن صاروا في حدّ الكمال كانوا مع الملائكة المقرّبين معتكفين على عتبات عزّة الله تعالى، مواظبين على ذكر جلال الله متفكّرين في معارج آلاء الله، متوكّلين على فيض فضل الله، مستغرقين في محبة الله تعالى، وتارة ينزلون إلى أفق البهائم ومقامي الشهوة والغضب. (نفس، ١١، ٦)

مخلوقات الله

- اعلم أنّ مخلوقات الله تعالى نوعان: عالَم الجسمانيّات وأعظمها السموات، وعالَم الروحانيّات وأعظمها الملائِكة. (مفا٢٧، ١٤٤، ١٩)

مخيَّر فيه

- المخيَّر فيه: ما يستحقّ تاركه بتركه - مشروطًا بترك ما يقوم مقامه من غير جنسه - الذمّ. كالخصال الثلاث في كفّارة اليمين. فكل واحد من الخصال موصوفة بهذه الشريطة. ومن شرطه: اختلاف تلك الواجبات في الخاصيّة والصورة، واستواؤها في المعنى المطلوب. ولذلك من وجبت عليه صلاة الظهر بعد دخول وقتها. فالتي يوقعها في جزء من الوقت من حملة الزمان الذي يصحّ إيقاعها فيه: لا يُسمّى مخيَّرًا فيه، بسبب تخيّر المكلَّف بين أعداده المتشابهة. فإن تلك الأفراد قد تعلّق الإجزاء بكل فرد منها. فإنّها أجناس مختلفة، ووظائف متباينة. أو هي في حكم المختلفات. نعم. إعداد كل خصلة متشابهة: كالوظيفة المعيّنة المخصوصة. (ك، ٢٧، ٧)

مخيّلات

- أمّا المخيّلات فهي قضايا يقال قولاً فيؤثر في النفس تأثيرًا عجيبًا من بسط وقبض، فربما زاد على تأثير الصدق وربما لم يكن معه تصديق كما إذا شبهنا العسل بالمرة المهوعة إستقذره الطبع. وأكثر أفعال الناس مبنية على هذه المخيلات لا على الفكر (ل، ٢٩، ١٩)

مداولة

- المداولة نقل الشّيء من واحد إلى آخر، يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧) أي تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبًا، ويقال: الدّنيا دول، أي تنتقل من قوم إلى آخرين، ثم عنهم إلى غيرهم، ويقال دالّ له الدهر بكذا إذا انتقل إليه، والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها، فيوم يحصل فيه السرور له والغمّ لعدوه، ويوم آخر بالعكس من ذلك، ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقرّ أثر من آثارها. (مفا٩، ١٥، ٨)

مدبِّر العالم

- مدبِّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود إفتقر إلى مُؤثِّر آخر، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب. (مح، ١١١، ١)

مدّة

- إنّ المدّة في ذاتها: جوهر باق، فإن لم يقارنه شيء من الحوادث، فهناك حصل الدوام الواحد، والاستمرار الواحد، من غير فرض تبدّل أحوال، ومن غير حصول تغيُّر صفة. وذلك هو المسمّى بالدهر والأزل والسرمد. وأمّا إن قارنه حدوث الحوادث المتعاقبة المتلاصقة، فحينئذٍ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث المتعاقبة، مع وجود تغيُّرات في نسب ذلك الشيء، وفي إضافاته الخارجة عن ماهيّته. فلهذا السبب يظنّ في ذات المدّة: أنّه أمر سيّال منقض. وليس الأمر كذلك، وإنّما السيلان والتقضّي يحصلان في نسب ذلك الشيء، وإضافاته العارضة لجوهره. (مطل٤، ٢٠٠، ٣)

- إذا قلنا المدّة والزمان: جوهر قائم بنفسه، وأنّه ليس من لواحق الحركة، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بقدم المدّة على قدم الحركة والجسم فلتكن هذه الدقيقة معلومة. (مطل٤، ٢٠٠، ١٥)

- إنّ الأقرب عندنا (الرازي) في المدّة والزمان هو مذهب أفلاطون. وهو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيّر، سمّيناه بالسرمد، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيّرات، فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة له حاصلة معه فذاك هو الزمان. (مطل٥، ٩١، ١٢)

- المدّة: وقد ذكرنا أنّها في ذاتها وفي جوهرها موجود باقي دائم مستمرّ، إلّا أنّ شعور العقل بها إنّما يحصل بسبب توالي الآنات الحاضرة، وتعاقبها. فهذا التعاقب والتوالي يشبه كأن بعضها مدد للبعض في الوجود، أو يقال كأنّ الزمان يمتدّ بسبب تعاقبها وتواليها. فلهذا السبب سُمّيت بالمدّة. (مطل٥، ١٠٣، ٩)

- إنّا (الرازي) أقمنا الدلائل القاهرة في كتاب "الزمان والمكان" على أنّ المدّة: موجود من الموجودات. ثم بيّنا: أنّه لا يجوز أن تكون المدّة عبارة عن مقدار الحركة الفلكية. وبيّنا: أنّ المدة جوهر قائم بذاته غنيّ عن وجود الحركة ولواحقها. ثم إنّا نعلم: أنّ

ذلك الجوهر يمتنع أن يكون جسمًا، لأنّ كل ما كان جسمًا فإنّه يكون قريبًا من جسم، وبعيدًا من جسم آخر. وبديهة العقل شاهدة بأنّ نسبة المدّة إلى جميع الأشياء على السوية. ويمتنع أن يقال: إن هذه النسبة قريبة من فلان، وبعيدة من فلان آخر. وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثاني، وهو أنّ كل ما كان مدّة، فإنّ نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السويّة، ولا شيء مما يكون جسمًا كذلك. ينتج: فلا شيء من المدّة بجسم. فثبت: أنّ المدة: جوهر: وثبت: أنّه ليس بمتحيّز، فهو جوهر مجرّد، مغاير للجسم، وغير حال فيه. وهو مطلوب. (مطل٧، ٢٩، ٨)

مدح

- إنّ المدح عبارة عن القول الدالّ على كونه مختصًا بنوع من أنواع الفضائل، وأمّا الحَمد فهو القول الدالّ على كونه مختصًا بفضيلةٍ معيّنة، وهي فضيلة الإنعام والإحسان، فثبت بما ذكرنا أنّ المَدح أعمّ من الحمد. (مفا١، ٢١٩، ٢)
- المَدح يحصل للعاقل ولغير العاقل، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته! فيقال: ما أحسنه وما أصفاه. (مفا١٢، ١٤٢، ١٠)

مدحور

- أمّا الفرق بين المخذول وبين المدحور فهو أنّ المخذول عبارة عن الضعيف يقال: تخاذلت أعضاؤه أي ضعفت، وأمّا المدحور فهو المطرود. والطرد عبارة عن الاستخفاف والإهانة قال تعالى: ﴿وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ (الفرقان: ٦٩) فكونه مخذولًا عبارة عن ترك إعانته وتفويضه إلى نفسه، وكونه مدحورًا عبارة عن إهانته والاستخفاف به، فثبت أنّ أول الأمر أن يصير مخذولًا. وآخره أن يصير مدحورًا والله أعلم بمراده. (مفا٢٠، ٢١٤، ٢٤)

مُدْرَكات الحواس

- إنّ مُدْرَكات الحواس ليست إلّا كيفيات مخصوصة كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة، ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله. ومعلوم أنه لا نسبة لأحدهما إلى الآخر في الشرف. (ش٢، ٩٢، ١١)

مُدْرَكات محسوسة

- إنّ المدْرَكات المحسوسة إنّما تصير مُدْرَكة بسبب أنّ سطح الحاس يلاقي سطح المحسوس فقط، فأمّا أن يقال إنّ جوهر المحسوس نَفَذ في جوهر الحاسّ فليس الأمر كذلك، لأنّ الأجسام يمتنع تداخلها. (مفا١٩، ١١٧، ٢٥)

مذكِر

- المذّكِر المعتبِر المتفكّر. (مفا٢٩، ٤١، ٩)

مدلول

- إنّ الألفاظ وضعت دالّة على الأحكام الذهنيّة لا على الموجودات الخارجيّة، فإنّك إذا

قلت: العالم قديم فهذا لا يدلُّ على كون العالم قديمًا في نفسه، وإلّا لكنّا إذا قلنا العالم قديم العالم حادِث، لزم كون العالم قديمًا وحادثًا معًا، وذلك محال؛ بل هذا الكلام يدلُّ على حكمك بعدم العالم، فثبت أنّ الألفاظ وضعت دالّة على الأحكام الزمنية، لا على الأعيان الخارجيّة، وإذا كان كذلك كان صرف الاستثناء إلى الحكم بالعدم أولى من صرفه إلى العدم، لأنّ المدلول القريب للفظ هو الحكم الذهنيّ، أما الأمر الخارجي فمدلول الذهن، وصرف اللفظ إلى مدلوله القريب أولى من صرفه إلى مدلوله البعيد. (لو، ١٣٢، ١١)

مدنيّ

- علم تدبير المدينة: وهو علم كيفيّة ضبط المدينة ورعاية مصالحها. وهذا العلم لا بدّ منه، لأن الإنسان مدنيّ بالطبع، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المناسبة المؤدّية إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، فإنّه لا يتمّ المقصود إلّا به. وعلى الوجه الأول فإنّ هذا العلم جزء من العلم السياسي. (شر٢، ١٣، ٤)
- إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع ولا ينفكّ عن مخالطة الناس. (ف، ٩٥، ١٠)

مدنيّ بالطبع

- اعلم أنّ الإنسان خُلِقَ مدنيًّا بالطبْع، لأنّ الإنسان الواحد لا ينتظم مصالحه إلّا عند وجود مدينةٍ تامّةٍ حتى أن هذا يحرث، وذلك يطحن، وذلك يخبز، وذلك ينسج، وهذا يخيط، وبالجملة فيكون كل واحدٍ منهم مشغولًا بمُهِمٍ. (مفا٢٦، ١٩٩، ٢٢)
- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمعٌ من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدَّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدَّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أنه لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١٣)

مدينة

- اعلم أنّ الإنسان خُلِقَ مدنيًّا بالطبْع، لأنّ الإنسان الواحد لا ينتظم مصالحه إلّا عند وجود مدينةٍ تامّةٍ حتى أن هذا يحرث، وذلك يطحن، وذلك يخبز، وذلك ينسج، وهذا يخيط، وبالجملة فيكون كل واحدٍ منهم مشغولًا بمُهِمٍ. (مفا٢٦، ١٩٩، ٢٣)

مذكور

- لا شكّ أن المعلوم والمذكور والمُخْبَر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم. (مفا١، ١٢، ١٣)

مذموم

- أمّا الفرق بين المذموم وبين الملوم، فهو أنّ كونه مذمومًا معناه: أن يذكر له أنّ الفِعل

الذي أقدم عليه قبيحٌ ومنكرٌ، فهذا معنى كونه مذمومًا، وإذا ذكره له ذلك فبعد ذلك يقال له لمَ فعلت مثل هذا الفعل، وما الذي حملك عليه، وما استفدت من هذا العمل إلّا إلحاق الضرر بنفسك، وهذا هو اللّوم، فثبت أن أول الأمر هو أن يصير مذمومًا، وآخره أن يصير ملومًا. (مفا٢٠، ٢١٤، ٢٠)

مراتب الأجناس

- مراتب الأجناس أربعة: لأنّ الجنس إمّا أن لا يكون فوقه جنس، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى. ويُسمّى جنس الأجناس. وإمّا أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس. وهو الجنس الأخير. وإمّا أن يكون فوقه جنس وتحته جنس. وهو الجنس المتوسط. وإمّا أن لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس. وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعًا حقيقية. (شر١، ٧٩، ٤)

مراتب الأرواح

- مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة: المقرَّبون وهم الذين تجلّت في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته. وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادًا قويًّا تقليديًّا. وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقّة والباطلة... وأمّا القسم الرابع فهم الأشقياء الهالكون. (ل، ١١٧، ١٨)
- أمّا مراتب الأرواح بحسب القوة العملية فثلاثة: أصحاب الأخلاق الطاهرة وهم السعداء. وأصحاب الأخلاق الرديّة قالوا وعذابهم منقطع. والخالي عن نوعي الأخلاق وهم أيضًا أهل السلامة. (ل، ١١٨، ١١)

مراتب الحركات الاختباريّة

- مراتب الحركات الاختبارية أربع: فإنّ الإنسان إذا عقل أو توهّم أو تخيّل أمرًا من الأمور فإن كان ذلك الأمر نافعًا ولذيذًا بحسب الآمر في نفسه أو في اعتقاده انبعث الشهوة حينئذٍ وهي قوة جالبة للنفع، وإن كان ضارًّا أو مؤلمًا أما بحسب الآمر في نفسه أو في اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي. ثم يتبع أيّهما كان أعني الشهوة والغضب حصول إجماع وعزم متأكّد من غير فتور ولا تردّد، ثم يتبع ذلك الإجماع تحريك القوى المبثوثة في العضلات لتلك الأعضاء وبواسطتها تتحرّك الآلات. فأقرب المحرّكات القوة العضلية، ويليه الإجماع والعزم، ويليه الشهوة والغضب، ويليه التعقّل أو التخيّل أو التوهّم. (ش١، ١٨١، ١)

مراتب الخلائق

- أعلى مراتب الخلائق الحكماء المحقّقون، وأوسطهم عامّة الخَلْق وهم أرباب السلامة، وفيهم الكثرة والغلبة، وأدنى المراتب، الّذين جبلوا على طبيعة المنازعة والمخاصمة، فقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ﴾ (النحل: ١٢٥) معناه ادعُ الأقوياء الكاملين إلى الدّين الحق بالحِكمة، وهي البراهين القطعيّة اليقينيّة، وعوام الخلق بالموعظة الحسنة، وهي الدلائل اليقينيّة الإقناعيّة الظنيّة، والتكلّم مع المشاغبين بالجدل على الطريق الأحسن والأكمل. (مفا٢٠، ١٣٩، ١٩)

مراتب العلوم

- مراتب العلوم ثلاثة: فالمرتبة الأولى علم الله تعالى وهو أشرف العلوم وعلمه بذاته علّة لعلمه بما بعده على ما مرّ تقريره. المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها ... المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم إنّما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادئ والمناسبات. (ش٢، ٧٠، ٤)

مراتب المكلّفين

- مراتب المكلّفين ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق. أو يقال مراتب النفوس ثلاثة، الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة. أو يقال: المقامات ثلاثة: المقرّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال. أو يقال الدرجات ثلاث: الطريقة، والشريعة، والحقيقة. (لو، ١١١، ٢)

مراتب الموجودات

- اعلم أنّ مراتب الموجودات ثلاثة: المؤثّر الذي لا يتأثّر وهو الإله تعالى وتقدّس، والمتأثّر الذي لا يؤثّر وهو عالم الأجسام، فإنها قابلة للتشكيل والتصوير والصّفات المختلفة والأعراض المتضادّة، فلا يكون لها تأثير في شيء أصلًا، وهذان القسمان متباعدان جدًّا ويتوسّطهما قسم ثالث، وهو الذي يؤثّر ويتأثّر، وهو عالم الأرواح، فخاصيّة جوهر الأرواح أنّها تقبل الأثر والتصرُّف عن عالم نور جلال الله، ثم إنّها إذا أقبلت على عالم الأجسام تصرّفت فيه وأثّرت فيه، فتعلق الرّوح بعالِم الأجسام بالتصرُّف والتدبير فيه، وتعلّقه بعالم الإلهيّات بالعِلم والمعرفة. (مفا١٨، ٢١٧، ٦)

مراتب الموجودات المجرّدة

- مراتب الموجودات المجرّدة خمس: فالمرتبة الأولى الموجود المجرَّد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته ... المرتبة الثانية مرتبة العقول المجرّدة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبأنفسهم أيضًا لما فيها من الكمالات الحاضرة. المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبّة الله ... المرتبة الرابعة النفوس البشرية المتردّدة بين جهتي الربوبية والسعادة المترتّبة. المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلائق الجسمانية. (ش٢، ١٠٠، ٢)

مراتب النفوس

- مراتب المكلّفين ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق. أو يقال مراتب النفوس ثلاثة، الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة. أو يقال: المقامات ثلاثة: المقرّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال. أو يقال الدرجات ثلاث: الطريقة، والشريعة، والحقيقة. (لو، ١١١، ٣)

مراعاة النظير

- مراعاة النظير. وهو عبارة عن جمع الأمور المتناسبة، كقوله:

أأخا الفَوَارِسِ، لو رَأيتَ مَواقِفي
والخَيلُ، من تحتِ الفوارِسِ، تَنْحَطُ

(نها، ٢٩١، ١٣)

مراودة

- المراودة من الروْد، ومنه الإرادة وهي قريبة من المطالبة، غير أنّ المطالبة تستعمل في العين، يقال طالب زيدٌ عمرًا بالدراهم، والمراودة لا تستعمل إلّا في العمل يقال راوده عن المساعدة. (مفا٢٩، ٦٠، ٦)

مرتدّ

- إنّ إسم المرتدّ إنّما يتناول من كان تاركًا للشرائع الإسلاميّة. (مفا١٢، ٢١، ٦)

مُرجِّح

- إنّ جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى، أمّا المعارضة بنفس الإرادة فقوية، وجوابها أنّ مفهوم كون الشيء مرجّحًا غير مفهوم كونه مُؤثّرًا، وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة، ويتوجّه عليه أنّ المفهوم من كونه عالمًا بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالمًا بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علمًا، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منّا وهو الوجه ليس إلّا. (مح، ١٢٦، ٢٧)

مُرجِّح الوجود

- أما القائلون بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر، ثم لهم قولان، منهم من قال: الخَتْم هو خلق الكُفر في قلوب الكُفّار، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمّت إلى القُدرة صار مجموع القُدرة معها سببًا موجبًا لوقوع الكُفر، وتقريره أنّ القادر على الكُفر إمّا أن يكون قادرًا على تركه أو لا يكون، فإن لم يقدر على تركه كانت القُدرة على الكُفر موجبة للكُفر، فخلق القُدرة على الكُفر يقتضي خلق الكُفر، وإن قدِر على التَرْك كانت نسبة تلك القدرة إلى فِعل الكُفر وإلى تركه على سواء، فإمّا أن يكون صيرورتها مصدرًا للفعل بدلًا عن الترك يتوقّف على انضمام مرجِّح إليها أو لا يتوقّف، فإن لم يتوقّف فقد وقع الممكن لا عن مرجِّح، وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثّر، وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال، وأمّا إن توقّف على المرجِّح، فذلك المرجِّح إمّا أن يكون من فِعل الله أو من فِعل العبد أو لا من فِعل الله ولا من فِعل العبد، لا جائز أن يكون من فِعل العبد وإلّا لزم التسلسل، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد؛ لأنّه يلزم حدوث شيء لا لمؤثّر، وذلك يبطل القول بالصانع. فثبت أن كون قُدرة العبد مصدرًا للمقدور المعيَّن يتوقّف على أن ينضمّ إليها مرجِّح هو من فعل الله تعالى. فنقول: إذا انضمّ ذلك المرجّح إلى تلك القُدرة فإمّا أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبًا أو جائزًا أو ممتنعًا، والثاني والثالث باطل فتعيّن الأول، وإنّما قلنا إنّه لا يجوز أن يكون جائزًا لأنّه لو كان جائزًا لكان يصحّ في العقل أن يحصل مجموع القُدرة مع ذلك المرجِّح تارة مع ذلك الأثر، وأخرى منفكًّا عنه، فلنفرض وقوع ذلك؛ لأنّ كل ما كان جائزًا لا يلزم من فرض وقوعه محال، فذاك المجموع تارة يترتّب عليه الأثر، وأخرى لا يترتّب عليه الأثر، فاختصاص أحد الوقتين بترتّب ذلك الأثر عليه إمّا أن يتوقّف على

انضمام قرينة إليه، أو لا يتوقّف، فإن توقّف كان المؤثّر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة، لا ذلك المجموع، وكنّا قد فرضنا أنّ ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا. وأيضًا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقّف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال، وإن لم يتوقّف فحينئذٍ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرًا للأثر، وأخرى بحيث لا يكون مصدرًا له مع أنّه لم يتميّز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتّة، فيكون هذا قولًا بترجّح الممكن لا عن مرجّح وهو محال، فثبت أنّ عند حصول ذلك المرجِّح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزًا، وأمّا أنّه لا يكون ممتنعًا فظاهر، وإلّا لكان مرجِّح الوجود مرجِّحًا للعدم وهو محال، وإذا بطل القسمان ثبت أنّ عند حصول مرجِّح الوجود يكون الأثر واجب الوجود. (مفا٢، ٤٩، ٣٠)

مرجِّحات

- المُرجِّحات بأسرها وهي القدرة التامّة والإرادة الجازمة الخالية عن الفتور والوقت والآلة والمصلحة وإزالة الموانع العقليّة والشرعيّة. (أر، ١٢٣، ٢٢)

مرح

- المَرَح شدّة الفرَح يقال: مرح يمرح مرحًا فهو مرح. (مفا٢٠، ٢١١، ٧)

مرض

- اعلم أنّ معرفة المزاج الإنسانيّ لا يمكن إلّا بعد معرفة الأجزاء التي عنها يتركّب بدن الإنسان. فنقول: لا شكّ أنّ البدن الإنسانيّ مركّب، وكل مركّب فلا بدّ من علل أربع وهي المادّة والصورة والفاعل والغاية. فالمادّة القريبة لبدن الإنسان هو العضو والرُّوح، وأبعد منها الأخلاط الأربعة، وأبعد منها الأركان. وأمّا الصورة الحاصلة للبدن الإنسانيّ فهي الأمزجة والقوى. وأمّا الغاية فهي الأفعال المطلوبة من تلك القوى. وأمّا الفاعل فالمراد منه ههنا الأمر الذي متى كان على القَدْر المعتدل كان الحاصل هو الصحة، ومتى كان خارجًا عن الاعتدال كان الحاصل هو المرض وهو المسمّى عند الأطبّاء بالأسباب الستة الطبيعيّة، وهي جنس الهواء وجنس المتناولات وجنس النوم واليقظة وجنس الحركة والسكون وجنس الاستفراغ والاحتقان وجنس الأعراض النفسانيّة. (ف، ٩٩، ٥)

- المرَض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به. (مفا٥، ٧٤، ٦)

مرفوعات

- المرفوعات سبعة: الفاعل، والمبتدأ، وخبره، واسم كان، واسم ما ولا المشبّهتين بليس، وخبر إنّ، وخبر لا النافية للجنس، ثم قال الخليل الأصل في الرفع الفاعل، والبواقي مشبهة به. (مفا١، ٥٣، ٢٢)

مركَّب

- إنّ كل مركَّب فإنه يصحّ عليه الانحلال وذلك لا يتأتّى إلا بالحركة المستقيمة، فكل مركَّب

فلا بدّ وأن يصحّ عليه الحركة المستقيمة. (ش١، ٩٠، ٢١)

- المفرد هو الدال الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه، والمركّب ما يخالف ذلك (ل، ٣، ١٠)

- المركّب إمّا أن يكون تام الدلالة، وهو الذي تركب من إسمين أو إسم وكلمة، وإمّا أن يكون ناقص الدلالة، وهو الذي تركب من إسم وأداة (ل، ٣، ١٢)

- كل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فكل مركّب فهو ممكن لذاته. (ل، ٨٣، ١٤)

- كل مركّب فهو ممكن. (لو، ٤٥، ١٣)

- اعلم أنّ كونه تعالى مفزع الخلق إنّما ذاك لأجل أنّ الموجودات على قسمين واجبة لذواتها أو ممكنة، أمّا الواجب لذاته فهو الحق سبحانه وتعالى لا غير، لأنّه لو فرض شيئان كل واحد منهما واجب لذاته لما اشتركا في الوجوب، ولتباينا بالتعيين، وما به المشاركة عين ما به المباينة فيقع التركيب في ذات كل واحد منهما، وكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكان كل واحد منهما ممكنًا لذاته، وذلك محال، فثبت أنّ واجب الوجود لذاته واحد، وكل ما سوى ذلك الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج؛ فإذًا ما سوى الحق سبحانه وتعالى فهو محتاج إلى الحق سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، وفي جميع إضافاته؛ وإذا عرفت ذلك ظهر أنه سبحانه وتعالى مفزع الحاجات، ومن عنده نيل الطلبات. (لو، ١١٩، ٧)

- إنّ كل مركّب فلا بدّ وأن ينحلّ إلى البسائط. (مب١، ٦٣، ٢١)

- أمّا قولنا (الرازي): كل مركّب فهو ممكن لذاته، فتقريره: أنّ كل مركّب فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مركّب ممكن، فهو مفتقر إلى غيره. فهو ممكن لذاته. (مطل١، ١٧٠، ١٤)

- أمّا بيان أنّ كل مركّب فهو ممكن. فلأنّ كل مركّب فإنّه مفتقر إلى حيّزه، وحيّزه غيره، فكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره، فهو ممكن لذاته، ينتج أنّ كل مركّب ممكن لذاته. فقد بان: أنّ كل جسم مركّب، وينتج أنّ كل جسم ممكن لذاته، فيثبت: أنّه لا شيء من واجب الوجود ممكن لذاته. فيثبت: أنّ كل جسم ممكن لذاته، ينتج أنّه لا شيء من واجب الوجود لذاته بجسم. (مطل٢، ٢٨، ٦)

- إنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّ ماهيّته غير مركّبة من الأجزاء، وبرهانه أنّ كل مركّب فإنّه مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره، وكل مركّب فهو متقوّم بغيره، والمتقوّم بغيره لا يكون متقوّمًا بذاته، فلا يكون قيّومًا، وقد بيّنا بالبرهان أنّه قيّوم، وإذا ثبت أنّه تعالى في ذاته واحد، فهذا الأصل له لازمان: أحدها أنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته إذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيُّن، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركّبًا من جزأين، وقد بيّنا أنّه محال. اللازم الثاني أنّه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركّبةً من جزأين

امتنع كونه متحيِّزًا، لأنّ كل متحيِّز فهو منقسم، وقد ثبت أنّ التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيِّز امتنع كونه في الجهة، لأنّه لا معنى للمتحيِّز إلّا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيِّز وليس في الجهة، امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون. (مفا٧، ٤، ١٩)

مركّبات

- إنّ المركّبات إنما تتخلّق من هذه الأربعة (عناصر) لأجل امتزاجها لكن لا مطلقًا بل بشرط أن يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة، وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببًا لاستعداد المادة لقبول خلقة معيّنة، والخلقة عبارة عن مجموع اللون، والشكل فإن هذين الأمرين إذا تقارنا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء إنّه حَسَن الصورة أو قبيح. (ش١، ١١٣، ٤)
- أمّا الأجسام العنصريّة فهي إمّا بسائط أو مركّبات. أمّا البسائط فالبحث عن أحوال العناصر الأربعة وتركيباتها وصفاتها وكيفية ما أودع الله تعالى فيها من العجائب والمنافع. وأمّا المركّبات فهي أربعة: الآثار العلويّة والمعادن والنبات والحيوان. والإنسان داخل في الحيوان. والبحث عن الإنسان، إمّا عن تشريح بدنه لمعرفة ما أودع الله فيه من الأسرار والعجائب والغرائب. وإمّا عن تشريح القوى النفسانية وأحوالها العجيبة من أنواع إدراكاتها وأفعالها. (مطل١، ٢١٦، ١)
- أمّا المركبات فهي إما الآثار العلوية، وإمّا المعادن والنبات، وأمّا الحيوان، والإنسان كالمستولي على هذه الأقسام والمنتفع بها والمستسخر لكل أقسامها، فهذا العالم بأسره جار مجرى قرية معمورة أو خان معدّ وجميع منافعها ومصالحها مصروفة إلى الإنسان، والإنسان فيه كالرئيس المخدوم، والملك المطاع وسائر الحيوانات بالنسبة إليه كالعبيد، وكل ذلك يدلّ على كونه مخصوصًا من عند الله بمزيد التكريم والتفضيل والله أعلم. (مفا٢١، ١٤، ١٠)

مريب

- الشّك هو أن يبقى الإنسان متوقّفًا بين النفي والإثبات والمرِيب هو الذي يُظّن به السّوء. (مفا١٨، ١٨، ١٠)

مَريَة

- المريَة والامتراء هو الشكّ. (مفا١٢، ١٥٤، ١١)

مريد

- مريد أي أنّه يصحّ منه إيقاع الفعل على سبيل التخصيص. (أر، ٢١٩، ٤)
- المريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة. فإن كان في مقام الخوف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعناه الألحان المشجية، وإن أردنا نقله إلى الرجاء أسمعناه الألحان المطربة، وإن أردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية أسمعناه الألحان المناسبة لذلك. (ش٢، ١١٦، ٤)
- اتّفق المسلمون على أنّه تعالى مريد لكنّهم اختلفوا في معناه، فذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّ معناه علمه بما في الفعل من

المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وعن البخاريّ أنّ معناه أنّه غير مغلوب ولا مستكْره، وعن الكعبيّ أنّ معناه في أفعال نفسه كونه عالمًا بها وفي أفعال غيره كونه آمرًا بها، وعندنا وعند أبي عليّ وأبي هاشم صفة زائدة على العلم. (مح، ١٢٤، ٢٣)

- إنّا بيّنا أنّ كل فعل يصدر عن العبد فالمُؤثّر فيه مجموع القدرة، والداعي على سبيل الإيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى، وموجِد السبب المُوجِب مريد للمُسَبَّب، فوجب كونه تعالى مريدًا للكل. (مح، ٦٨، ١٢)

مريدون

- إنّ طالبي هذه الطريقة (المريدون) على أربعة أقسام: أحدها الذين مارسوا العلوم الإلهية واجتهدوا في طلبها والوصول إلى دقائقها بالأنظار الدقيقة والأفكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام إلى الجانب الأعلى، فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة. وثانيها النفوس التي مالت بأصل فطرتها وغريزة جوهرها إلى ذلك الجانب من غير أن يتعلّموا علمًا أو مارسوا بحثًا ونظرًا، حتى أنهم في حال ساذجيتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات إما في سماع أو فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتدّ الحزن فيهم وغشيهم من الأحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها. وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعًا، أعني أن يكون بأصل فطرتها جُبِلتْ على الحنين إلى جناب العزّة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الإلهية والمباحث الحقيقية. ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين، ثم إنّها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وإن قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الإنسانية مرتبط بها مالت إليها واعتقدت فيها. فهذه أقسام أربعة لطالبي هذه الطريقة لا مزيد عليها. (ش٢، ١١١، ٥)

مزاج

- المزاج كلما كان أقرب إلى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له أكمل. (ش١، ١٢٠، ٢٨)
- إن المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة، ولكل عنصر حيّز معيّن. (ش١، ١٢٧، ٥)
- المزاج من أركان متضادّة هي النار والهواء والماء والتراب وهي متداعية إلى الانفكاك وما لا تركيب فيه من المتضادّات لا موت له، لأنّ المتضادّات كل أحد يطلب مفارقة مجاوره، فقال تعالى الذي خلقَ ومزج العناصر وحفظها مدّة قادر على أن يحفظها أكثر من ذلك، فإذا مات فليس عن ضرورة، فهو بفعل فاعل مختار وهو الله تعالى. (مفا٢٩، ١٩، ١٨)

مزاج أنوثي

- اعلم أنّ الذكور من كل نوع من أنواع الحيوان أكل حالًا وأقوى مزاجًا من الأنثى، والسبب فيه أنّ المزاج الذكوري إنّما يحصل بسبب استيلاء الحرارة واليبوسة، والمزاج الأنوثي إنّما يحصل بسبب استيلاء البرد والرطوبة، وهذا المعنى يقتضي أحوالًا في البدن وأحوالًا في النفس. (ف، ١١٤، ٤)

مزاج ذكوري

- اعلم أنّ الذكور من كل نوع من أنواع الحيوان أكل حالًا وأقوى مزاجًا من الأنثى، والسبب فيه أنّ المزاج الذكوري إنّما يحصل بسبب استيلاء الحرارة واليبوسة، والمزاج الأنوثي إنّما يحصل بسبب استيلاء البرد والرطوبة، وهذا المعنى يقتضي أحوالًا في البدن وأحوالًا في النفس. (ف، ١١٤، ٣)

مزاحمة

- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أنه لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١٥)

مزاوجة

- المزاوجة وهي أن يُزاوج بين معنيين في الشّرط والجزاء، كقول البحتري:

إذا ما نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِيَ الهَوَى
أَصَاخَتْ إلى الوَاشِي فَلَجَّ بِها الهَجْرُ

(نها، ٢٨٦، ١٠)

مزمّل

- أجمعوا على أنّ المراد بالمزمِّلُ النبيّ عليه السلام، وأصله المتزمّل بالتاء وهو الذي تزمّل بثيابه، أي تلفّف بها، فأدغم التاء في الزاي، ونحوه المدثّر في المتدثِّر. (مفا٣٠، ١٧١، ٨)

مسارعة

- المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة. (مفا١٢، ٣٩، ٧)
- إنّ لفظ المسارعة إنّما يُستعمل في أكثر الأمر في الخير. (مفا١٢، ٣٩، ١٢)

مساكين

- المساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس. (مفا١٦، ١٠٨، ٢٤)

مساهلة عظيمة

- القول بأنّ الله تعالى لا يؤاخذ عبده على شيء من الذنوب مساهلة عظيمة، والقول بأنّه تعالى يخلّد في النار عبده العارف بالمعصية الواحدة تشديد عظيم، والعدل أنّه يخرج من النار كل من قال واعتقد أنّه لا إله إلّا الله، فهذه أمثلة ذكرناها في رعاية معنى العدل في الاعتقادات. (مفا٢٠، ١٠٢، ١٥)

مساواة

- إنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والدليل عليه: أنّ الاتّحاد إن وقع في الكمّية سُمِّي بالمساواة، وإن وقع في الكيفية سُمِّي بالمشابهة، وإن وقع في الوضع سُمِّي بالموازاة، وإن وقع بالماهيّة سُمِّي

بالمماثلة. فثبت: أنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والاتّحاد في الكمّية لا يمكن تعريفه إلّا بالكمّية. فلو عرفنا المساواة بالكمّية، والكمّية بالمساواة، لوقع الدور. وإنّه باطل. (شرا، ١٠٧، ١٦)

مُسبَّبات

- قلنا (الرازي) أليس أنّ جميع المسبَّبات العادية تضاف إلى أسبابها في الظاهر وإن كان الموجد لها هو الله تعالى. (مفا٢٢، ١٠١، ٢)

مستقبل

- المستقبل يصير حالًا أولًا، ثم يصير ماضيًا، وأمّا الماضي فإنّه لا يصير حالًا البتّة ولا مستقبلًا، وأمّا الحال فإنّه يمكن أن يصير ماضيًا لكنه لا يمكن أن يصير مستقبلًا. وأمّا المستقبل فإنّه يصير حالًا أولًا، ثم يصير ماضيًا ثانيًا. (مطل٥، ٩٤، ٨)
- ههنا دقيقة عقلية وهي أن المستقبل مقدَّم على الحاضر، والحاضر مقدَّم على الماضي، فإنّ الشيء الذي لم يوجد ويتوقَّع حدوثه يكون مستقبلًا، فإذا وجد يصير حاضرًا، فإذا عدم وفني بعد ذلك يصير ماضيًا، وأيضًا المستقبل في كل ساعة يصير أقرب حصولًا، والماضي في كل حالة أبعد حصولًا. (مفا٢٧، ١٢٢، ١٣)

مستقيم

- المستقيم أقرب الطرق الموصلة إلى المقصد والدين، كذلك فإنّه توجّه إلى الله تعالى وتولي عن غيره والمقصد هو الله والمتوجّه إلى المقصد أقرب إليه من المولي عنه والمتحرّف منه. (مفا٢٦، ٤١، ٢٨)

مستمر

- المستمرّ، وهذا بناء الاستفعال، وأصله المرور والذهاب، ولمّا كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمرّ، إلّا أنّ هذا إنّما يصدق في حق الزمان، أمّا في حق الله فهو محال؛ لأنّه باقٍ بحسب ذاته المُعيَّنة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه. (مفا١، ١٢٨، ٢١)

مسخ

- إنّ الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل، وذلك لأنّ هذا الإنسان قد يصير سمينًا بعد أن كان هزيلًا وبالعكس فالأجزاء متبدِّلة والإنسان المعيّن هو الذي كان موجودًا والباقي غير الزائل، فالإنسان أمرٌ وراء هذا الهيكل المحسوس، وذلك الأمر إمّا أن يكون جسمًا ساريًا في البدن، أو جزأ في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ، أو موجودًا مجرّدًا على ما يقوله الفلاسفة، وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرُّف التغيُّر إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ. (مفا٣، ١١١، ١٩)

مسكنة

- إنّ المسكنة لفظ مأخوذ من السكون، فالفقير إذا سأل الناس وتضرّع إليهم وعلم أنّه متى تضرّع إليهم أعطوه شيئًا فقد سكن قلبه، وزال عنه الخوف والقلق، ويحتمل أنّه سمّي بهذا الإسم؛ لأنّه إذا أجيب بالردّ ومنع سكن ولم

يضطرب وأعاد السؤال، فلهذا السبب جُعِلَ التمسكن كناية عن السؤال والتضرّع عند الغير، ويقال: تمسكّن الرجل إذا لان وتواضع، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي "تأنَ وتمسكن" يريد تواضع وتخشّع، فدلّ هذا على أنّ المسكين هو السائل. (مفا١٦، ١٠٩، ٢)

- إنّ الناس اتّفقوا على أن الفقر والغنى ضدّان، كما أن السواد والبياض ضدّان ولم يقل أحد إن الغنى والمسكنة ضدّان بل قالوا: الترفّع والتمسكن ضدّان؛ فمن كان منقادًا لكل أحد خائفًا منهم متحمّلًا لشرّهم ساكتًا عن جوابهم متضرّعًا إليهم. قالوا: إن فلانًا يظهر الذلّ والمسكنة، وقالوا: إنّه مسكين عاجز، وأما الفقير فجعلوه عبارة عن ضدّ الغني، وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينًا، إذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة، وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفّعًا عن التواضع والمسكنة، فثبت أنّ الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن إظهار التواضع، والأول ينافي حصول المال، والثاني لا ينافي حصوله. (مفا١٦، ١٠٩، ١٧)

مسكين

- "والمساكين" واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكّنه وهو أشدّ فقرًا من الفقير عند أكثر أهل اللغة. (مفا٣، ١٦٧، ١٠)

- إنّ المسكنة لفظ مأخوذ من السكون، فالفقير إذا سأل الناس وتضرَّع إليهم وعلم أنّه متى تضرّع إليهم أعطوه شيئًا فقد سكن قلبه، وزال عنه الخوف والقلق، ويحتمل أنّه سمّي بهذا الإسم؛ لأنّه إذا أجيب بالردّ ومنع سكن ولم يضطرب وأعاد السؤال، فلهذا السبب جُعِلَ التمسكن كناية عن السؤال والتضرّع عند الغير، ويقال: تمسكّن الرجل إذا لان وتواضع، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي "تأنَ وتمسكن" يريد تواضع وتخشّع، فدلّ هذا على أنّ المسكين هو السائل. (مفا١٦، ١٠٩، ٦)

مسلم

- اعلم أنّ المُسلِم لا يخالفه في المسائل الأصوليّة إلّا طبقات ثلاثة: أحدها الطبقة المشاركة له في نبوّة كالخلاف بين الجبرية والقَدَريّة في خلق الأفعال البشرية، والخلاف بين مثبتي الصفات والرؤية ونفاتها، وثانيها الذين يخالفونه في النبوّة ولكن يشاركونه في الاعتراف بالفاعل المختار كالخلاف بين المسلمين واليهود والنصارى في نبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم وعيسى وموسى عليهما السلام، وثالثها الذين يخالفونه (المسلم) في الإله وهؤلاء هم السوفسطائية المتوقّفون في الحقائق، والدهرية الذين لا يعترفون بوجود مؤثِّر في العالَم، والفلاسفة الذين يثبتون مؤثّرًا موجبًا لا مختارًا، فإذا كانت الاختلافات الواقعة في أصول الأديان محصورة في هذه الأقسام الثلاثة، ثم لا يشكّ أنّ أعظم جهات الخلاف هو من جهة القسم الأخير منها. وهذا القسم الأخير بأقسامه الثّلاثة لا يوجدون في العالم المتظاهرين بعقائدهم ومذاهبهم بل يكونون مستترين، أمّا القسم الثاني وهو الاختلاف الحاصل بسبب الأنبياء عليهم السلام،

فتقسيمه أن يقال: القائلون بالفاعل المختار، إمّا أن يكونوا معترفين بوجود الأنبياء، أو لا يكونوا معترفين بذلك، فإمّا أن يكونوا أتباعًا لمن كان نبيًّا في الحقيقة أو لمن كان متنبّئًا، أمّا أتباع الأنبياء عليهم السلام فهم المسلمون واليهود والنصارى، وفرقة أخرى بين اليهود والنصارى وهم الصابئون، وأمّا أتباع المتنبّئ فهم المجوس، وأمّا المنكرون للأنبياء على الإطلاق فهم عبدة الأصنام والأوثان، وهم المسمُّون بالمشركين، ويدخل فيهم البراهمة على اختلاف طبقاتهم. (مفا٢٣، ١٨، ٧)

- المؤمن والمُسْلِم واحد عند أهل السنّة. (مفا٢٨، ١٤١، ٢٩)

مسلّمات

- أمّا المسلّمات فهي مقدّمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب (ل، ٢٨، ٢٢)

مسمّى

- إن كان الإسم عبارة عن اللفظ الدالّ على الشيء بالوضع، وكان المسمّى عبارة عن نفس ذلك الشيء، فالعلم الضروريّ حاصل بأنّ الاسم غير المسمّى، وإن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء والمسمّى أيضًا ذات الشيء، كان معنى قولنا الاسم نفس المسمّى هو أن ذات الشيء نفس ذات الشيء، وهذا مما لا يمكن وقوع النزاع فيه بين العقلاء. فثبت أنّ الخلاف الواقع في هذه المسألة إنّما كان بسبب أنّ التصديق ما كان مسبوقًا بالتصوّر. (لو، ٢١، ١٢)

- إنّ العقلاء اتّفقوا على أنّ لفظ الاسم، اسم لكل ما يدلُّ على معنى من غير أن يكون دالًّا على زمان معيّن، ولا شكّ أنّ لفظ الاسم كذلك، فيلزم من هاتين المقدّمتين أن يكون الاسم مسمّى بالاسم، فها هنا الاسم والمسمّى واحد قطعًا. إلّا أنّ فيه إشكالًا وهو: إنّ اسم الشيء مضاف إلى الشيء وإضافة الشيء إلى نفسه محال، فامتنع كون الشيء الواحد اسمًا لنفسه، فهذا حاصل التحقيق في هذه المسألة. (لو، ٢٢، ٧)

- لنرجع (الرازي) إلى الكلام المألوف فنقول: الذي يدلّ على أنّ الاسم غير المسمّى وجوه. الحجّة الأولى: أسماء الله تعالى كثيرة والمسمّى ليس بكثير، فالاسم غير المسمّى. (لو، ٢٢، ١٢)

- إنّ المعقول ها هنا أمور ثلاثة: ذات الشيء وهذه الألفاظ المخصوصة وجعل هذه الألفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح. أمّا ذات الشيء فهو المسمّى، فلو كان الاسم عبارة عن ذات الشيء لزم كون الشيء اسمًا لنفسه وذلك غير معقول. (لو، ٢٣، ١٠)

- إنّ أهل اللغة اتّفقوا على أنّ الكَلِم جنس تحتها أنواع ثلاثة: الاسم والفعل والحرف؛ فالاسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمّى فهو ذات الشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى كل واحد منهما يوصف بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ: إنّه عرض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربيّ وعبرانيّ، ويقال في المعنى إنّه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباقٍ، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى؟! (لو، ٢٣، ٢١)

- إنّ الشروع في الاستدلال لا بدّ وأن يكون مسبوقًا بتصوّر ماهيّة الموضوع والمحمول، فإن كان المراد من هذا الاستدلال أنّ اللفظ الدالّ على الشيء هو نفس ذلك الشيء فذلك باطل بالبديهة، فالاستدلال فيه غير معقول مقبول، وإن كان المراد من الاسم نفس ذلك الشيء ومن المسمّى نفس ذلك الشيء، فحينئذٍ يكون قولكم الاسم نفس المسمّى أي ذات الشيء وهو نفس ذاته، ومعلوم أنّ هذا مما لا حاجة في إثباته إلى الدليل، وإن كان المراد من قولكم الاسم نفس المسمّى مفهومًا مغايرًا لهذين المفهومين فلا بدّ من تلخيصه حتى يصير مورد الاستدلال معلومًا. (لو، ٢٥، ١٩)

- إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلّفة، وبالمسمّى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأنّ الاسم غير المُسمّى، والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثًا، وإنْ كان المراد بالاسم ذات المُسمّى، وبالمُسمّى أيضًا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المُسمّى معناه أنّ ذات الشيء عين الشيء، وهذا وإن كان حقًّا إلّا أنّه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث، فثبت أنّ الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث. (مفا١، ١٠٩، ٣)

- اعلم أنّا استخرجنا لقول من يقول الإسم نفس المُسمّى تأويلًا لطيفًا دقيقًا، وبيانه أنّ الإسم إسم لكل لفظ دلّ على معنى من غير أن يدلّ على زمان معيّن، ولفظ الإسم كذلك، فوجب أن يكون لفظ الإسم إسمًا لنفسه، فيكون لفظ الإسم مُسمّى بلفظ الإسم، ففي هذه الصورة الإسم نفس المُسمّى، إلّا أنّ فيه إشكالًا، وهو أنّ كون الإسم إسمًا للمُسمّى من باب الاسم المضاف، وأحد المضافين لا بدّ وأن يكون مغايرًا للآخر. (مفا١، ١٠٩، ١٠)

المسيح

- المسيح: هل هو اسم مشتق، أو موضوع؟ والجواب فيه قولان: الأول قال أبو عبيدة والليث: أصله بالعبرانيّة مشيحًا، فعرّبته العرب وغيّروا لفظه، وعيسى: أصله يشوع كما قالوا في موسى: أصله موشى، أو ميشا بالعبرانية، وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق. والقول الثاني أنّه مشتقّ وعليه الأكثرون، ثم ذكروا فيه وجوهًا: الأول قال ابن عباس: إنّما سُمّي عيسى عليه السلام مسيحًا، لأنّه ما كان يمسح بيده ذا عاهة إلّا برئ من مرضه. الثاني قال أحمد بن يحيى: سمّي مسيحًا لأنّه كان يمسح الأرض أي يقطعها، ومنه مساحة أقسام الأرض، وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال: لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال لرجل فسيق وشريب. الثالث أنه كان مسيحًا، لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى، فعلى هذه الأقوال: هو فعيل بمعنى: فاعل، كرحيم بمعنى: راحم. الرابع أنّه مسح من الأوزار والآثام. والخامس سُمّي مسيحًا لأنّه ما كان في قدمه خمص، فكان ممسوح القدمين. والسادس سمّي مسيحًا لأنّه كان ممسوحًا بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء، ولا يمسح به غيرهم، ثم قالوا: وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى جعله علامة حتى

تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة فإنه يكون نبيًّا. السابع سمّي مسيحًا لأنّه مسحه جبريل صلّى الله عليه وسلّم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونًا له عن مسّ الشيطان. الثامن سمّي مسيحًا لأنّه خرج من بطن أمه ممسوحًا بالدهن، وعلى هذه الأقوال يكون المسيح، بمعنى: الممسوح، فعيل بمعنى: مفعول. قال أبو عمرو بن العلاء المسيح: الملك. وقال النخعي: المسيح الصديق والله أعلم. ولعلّهما قالا ذلك من جهة كونه مدحًا لا لدلالة اللغة عليه. (مفا٨، ٤٩، ١٣)

مسيح دجّال

- أمّا المسيح الدجّال فإنّما سُمّي مسيحًا لأحد وجهين. أحدهما لأنّه ممسوح أحد العينين. والثاني أنّه يمسح الأرض أي: يقطعها في المدة القليلة، قالوا: ولهذا قيل له: دجال لضربه في الأرض، وقطعه أكثر نواحيها، يقال: قد دجل الدجال إذا فعل ذلك، وقيل: سمّي دجّالًا من قوله: دجل الرجل إذا موّه ولبس. (مفا٨، ٥٠، ٢)

مشابهة

- إنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والدليل عليه: أنّ الاتّحاد إن وقع في الكمّية سُمّي بالمساواة، وإن وقع في الكيفية سُمّي بالمشابهة، وإن وقع في الوضع سُمّي بالموازاة، وإن وقع بالماهيّة سُمّي بالمماثلة. فثبت: أنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والاتّحاد في الكمّية لا يمكن تعريفه إلّا بالكمّية. فلو عرفنا المساواة بالكمّية، والكمّية بالمساواة، لوقع الدور. وإنّه باطل. (شر١، ١٠٧، ١٨)

- المشابهة إمّا أن تكون في الصورة والشكل. كتسمية الصورة المنقوشة على الحائط "أسد" لمشابهة في الصورة للأسد الحقيقي. بل كتسمية جملة من الكواكب المتشكّلة بشكل "الأسد" لمشابهتها من حيث الشكل والصورة للأسد الحقيقي، الذي هو المسمّى الحقيقي. وإمّا أن يكون في المعنى والخاصيّة؛ إمّا من حيث الحقيقة، وإمّا من حيث المقاربة والمشابهة. فالأول: كتسمية الإنسان الشجاع والإنسان البليد "أسدًا" و"حمارًا" لمشابهة أحدهما "الأسد" في خاصّية الشجاعة، والآخر "الحمار" في خاصّية البلادة. وأمّا الثاني: فكما يُسمّى العقل نورًا، والسخيُّ بحرًا، والرجل الجميل بدرًا. للمقاربة. فإنّه كما بالنور تنكشف الأشياء الملتبسة على الأبصار، فكذا العقل تنكشف به الأشياء الملتبسة على البصائر، وكذا المقاربة الموسوعيّة بين البحر وبين السخي، من حيث السعة والإفاضة. (ك، ٣٠، ١٤)

مشاهدات

- أمّا المشاهدات فهي القضايا التي إنّما يستفاد الصدق بها من الحس كعلمنا بأنّ الشمس مضيئة والنار حارة، وكمعرفتنا بأنّ لنا فكرة ولذّة وخوفًا وغضبًا (ل، ٢٥، ١٧)

مشاهدات الحسّ المشترك

- إنّ الحسّ المشترك قد يشاهد صورًا لا وجود لها في الخارج البتّة. وإذا ثبت أنّ هذه

الصور ما وردت عليه من الخارج، وجب أن يكون ورودها عليه من الداخل وذلك إذا كان في خزانة الخيال صور مخزونة، فإذا انتقلت إلى الحسّ المشترك صارت محسوسة أو تركّب القوة المتخيّلة صورًا ترتسم تلك الصور في الحسّ المشترك. (ش٢، ١٣٢، ١٤)

مشاهدة

- المحاضرة حضور القلب عند الدلائل، وقد تكون البراهين متواترة، وهو نور السير، ثم يحصل بعد المكاشفة، وهو أن يصير عند سيره إلى الله غير محتاج إلى تطلُّب السبيل وتأمّل الدليل، والفرق بين هذه الحالة وما قبلها أنّه كان في الحالة الأولى مختارًا في الانتقال من الدليل إلى المدلول، أمّا في هذه الحالة فإن انتقاله من الدلائل إلى حضرة الحق لا يكون باختياره بل كلّما شاهد شيئًا انعكس نور عقله منه إلى حضرة الحق بغير اختياره، ثم بعد هذه الحالة مقام المشاهدة، وهي عبارة عن توالي أنوار التجلّي على قلبه من غير أن يتخلّلها انقطاع، كما أنّ إذا قدّرنا حصول توالي البروق في الليلة الظلماء من غير تخلّل الفرجة بين تلك البروق فإنّ على هذا التقدير يصير الليل كالنهار، وكذلك القلب إذا دام فيه شروق أنوار التجلّي استمرّ نهاره، وأشرقت أنواره. (لو، ١٣٩، ١٦)
- المحاضرة كرؤية الشيء في النوم، والمكاشفة كالشيء الذي يراه الرائي بين النوم واليقظة، والمشاهدة كالشيء الذي يراه الرائي حال اليقظة، ثم كما أنّ الرؤية في اليقظة يختلف حالها بسبب القرب والبعد، وصفاء الهواء وظلمته، وكثرة الموانع وقلّتها، وقوة البصر وضعفه، فكذا هاهنا. (لو، ١٣٩، ٢٤)

مشاورة

- المشاورة مأخوذة من قولهم: شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته، وقيل مأخوذة من قولهم: شرت الدابة شورًا إذا عرضتها، والمكان الذي يُعْرض فيه الدواب يُسمّى مشوارًا، كأنّه بالعرض يُعلَم خيره وشرّه، فكذلك بالمشاورة يُعلَم خير الأمور وشرّها. (مفا٩، ٦٥، ٢٤)

مشبّهات

- أمّا المشبّهات فهي التي تشبه الأوليّات أو المشهورات ولا تكون هي هي بأعيانها، ثم ذلك الإشتباه إمّا أن يكون بتوسط اللفظ أو بتوسط المعنى (ل، ٢٩، ٥)

مُشخّصات

- إن المشخّصات وإنْ كانت خارجة عن ماهيّة الشخص إلّا أنّها تكون أجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص. (ش١، ١٨، ٢٨)

مشركون

- اعلم أن المشركين طوائف، وذلك لأن كل من اتّخذ شريكًا لله فذلك الشريك إمّا أن يكون جسمًا وإمّا أن لا يكون، أمّا الذين اتّخذوا شريكًا جسمانيًا فذلك الشريك إمّا أن يكون من الأجسام السفلية أو من الأجسام العلوية، أمّا الذين اتّخذوا الشركاء من الأجسام السفلية فذلك الجسم إمّا أن يكون

مركّبًا أو بسيطًا، أمّا الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام المعدنيّة فهم الذين يتّخذون الأصنام إمّا من الأحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها. (مفا١، ٢٤٤، ٢٣)

- اعلم أنّه تعالى قد شرح فِرَق المشركين في هذه السورة على أحسن الوجوه، وذلك لأنّ طائفة من المشركين يجعلون الأصنام شركاء لله تعالى، وإليهم الإشارة بقوله حكاية عن إبراهيم ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٧٤). والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب، وهم الذين حكى الله عنهم، أنّ إبراهيم عليه السلام أبطل قولهم بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦). والطائفة الثالثة الذين حكى الله تعالى عنهم ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ﴾ (الأنعام: ١٠٠) وهم القائلون بيزدان وأهرمن. والطائفة الرابعة الذين جعلوا لله بنين وبنات، وأقام (الله) الدلائل على فساد أقوال هؤلاء الطّوائف والفِرق. (مفا١٣، ٢٣٢، ٩)

مشروع

- المشروع: معناه: المبيّن والموضوع طريقًا للسلوك إلى فائدة مطلوبة في وضع من الأوضاع. (ك، ٥٦، ١)

مشهور

- المشهور أنّ الاستعارة صفة للّفظ، وهو باطل. بل الحقّ أنّ المعنى يُعارُ أوّلًا، ثم بواسطته اللّفظ. (نها، ٢٣٣، ٦)

مشهورات

- أمّا المشهورات التي لا تكون أوليّة فهي قضايا إنّما حكم الإنسان بها لا لأجل أن مجرّد تصوّر موضوعه ومحموله يوجب ذلك الحكم، بل إمّا لمزاج أو لألف وعادة أو لإستقراء بعض الأحكام، وهو كحكمنا بأن الظلم قبيح والعدل حسن (ل، ٢٧، ١١)

مشي

- المشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة. (مفا٤، ٤١، ٢٨)

مشيئة

- اعلم أنّ قوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨) يدلّ على أنّ مشيئته غير موقوفة على العلم باشتماله على الخير، إذ لو كان كذلك لما بقي بين المشيئة والاختيار فرق، فحينئذٍ يكون قوله ما يشاء ويختار عطفًا للشيء على نفسه، وذلك ممتنع، بل المشيئة أعمّ من الاختيار فإنّ المشيئة عبارة عن الصفة المقتضية للترجيح، ثم هذا الترجيح تارة يكون بدون طلب الخير، وتارة مع طلب الخير. (لو، ٣٦٣، ١٢)

- إننا نُسلّم: أنّا نجد من أنفسنا: أنّا إن شئنا الفعل: فعلنا. وإن شئنا التّرْك: تركنا. ولكنّا لا نجد من أنفسنا: أنّا إن شئنا أن نشأ الفعل: حصلت لنا مشيئة الفعل. وإن شئنا أن نشأ التّرْك: حصلت لنا مشيئة الترك. وإلّا لعاد الكلام في تلك المشيئة. ويلزم افتقارها إلى مشيئة ثالثة. ويلزم التسلسل. بل نجد قطعًا ويقينًا من أنفسنا: أنّه قد يحصل في

قلبنا مشيئة الفعل، لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها وقد يحصل مرة أخرى مشيئة التّرْك، لا لأجل مشيئة أخرى سابقة عليها ونجد أيضًا: أنّه إذا حصلت المشيئة الجازمة للفعل، في قلوبنا، فإنّه يحصل الفعل لا محالة. وإذا حصلت المشيئة الجازمة للتّرْك في قلوبنا حصل التّرْك. فإذا اعتبرنا هذه الأمور، علمنا: أنّه ليس حصول المشيئة فينا: بنا. وليس ترتُّب الفعل الحصول مشيئة الفعل: بنا بل هذه أمور مترتِّب بعضها على البعض. والمبدأ من خلق الله. فيكون الكل من الله. فثبت بما ذكرنا: أنّ هذا الاعتبار الذي نجده من أنفسنا: من أدلّ الدلائل على أنّ الكلّ من الله، وأنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار. (مطل٩، ٢٥، ١٥)

مصالح العالم

- إنّ مصالح العالم، إمّا أصول، وإمّا فروع، أمّا الأصول فأربعة: الزراعة والحياكة وبناء البيوت والسلطنة، وذلك لأنّ الإنسان مضطرّ إلى طعام يأكله وثوب يلبسه وبناء يجلس فيه، والإنسان مدني بالطبع فلا تتمّ مصلحته إلّا عند اجتماع جمع من أبناء جنسه يشتغل كل واحد منهم بمهم خاص، فحينئذٍ ينتظم من الكل مصالح الكل، وذلك الانتظام لا بدَّ وأن يفضي إلى المزاحمة، ولا بدَّ من شخص يدفع ضرر البعض عن البعض، وذلك هو السلطان، فثبت أن لا تنتظم مصلحة العالم إلّا بهذه الحروف الأربعة. (مفا٢٩، ٢٤٢، ١١)

مُصَحَّف

- "تجنيس الخطّ"، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤). ومنها "المُصَحَّف"، وهو قريب من الأول. إلّا أنّ الفرق هو أنّ الغرض من المُصَحَّف لا يكون ما يُشعِر به ظاهره بل غيره، وليس التّجنيس كذلك، وهو إمّا مضطرِب أو منتظِم. فالمضطرب هو الذي لا بدَّ فيه من فصل الحروف المتّصلة - أو وصل المنفصلة - مثل ما قيل في قَسْورَةَ بن محمد: "في تنور هيثم جمد". ومثله مقلوبًا "يا بن بحر ترع" في "عزيز خشّاب". والمنتظم هو الذي لا يُحتاج فيه إلى مثل ذلك مثل قولهم: هو الحبيب المحبَّب وهو سِرّ الباس. (نها، ١١٦، ٦)

مصدّقات

- المصدّقات من الأوليّات ونحوها، والمشهورات قد تفعل فعل المخيّلات من بسط النفس وقبضها، لكنّها تكون أوليّة ومشهورة باعتبار، ومخيّلة باعتبار (ل، ٣٠، ١)

مصطفون

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ (صٓ: ٤٧) وهو أنّ اللفظين أعني قوله تعالى: ﴿ٱلْمُصْطَفَيْنَ﴾ (صٓ: ٤٧) وقوله ﴿ٱلْأَخْيَارِ﴾ (صٓ: ٤٧) وقوله يتناولان جملة الأفعال والتروك، بدليل جواز الاستثناء، يقال: فلان من المصطفين الأخيار إلّا في كذا، والاستثناء يخرج من الكلام، ما لولاه لدخل فدلّتْ هذه الآية على أنّهم كانوا (الأنبياء) من المصطفين الأخيار في كل الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم. (ع، ٧، ١١)

مصطفون وأخيار

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ (صٓ: ٤٧) وهذان اللفظان أعني المصطفين والأخيار يتناولان جملة الأفعال والتروك بدليل جواز الاستثناء، يقال فلان من المصطفين الأخيار إلّا في كذا، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فدلّت هذه الآية على أنّهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم. (أر، ٣٣٢، ١٦)

مصلحة

- المصلحة: هي الوصف الذي يتضمّن صلاحًا. ثم قد يكون عقليًّا وقد يكون شرعيًّا، وقد يكون دينيًّا، وقد يكون دنيويًّا. ثم قد يكون مصلحة بذاته وأوصافه. كوجود الشمس والقمر والكواكب، وقد يكون مصحلة بمعنى اشتماله على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحًا عليه. (ك، ٥٢، ٢٣)

- المناسبةَ، إمّا أن تكونَ في محلِّ الضرورةِ أو الحاجةِ أو التتمّة - فقالَ الغزاليُّ - رحمه اللهُ - "أمّا الواقعُ في محلِّ الحاجةِ، أو التتمّةِ - فلا يجوزُ الحكمُ فيها بمجرَّدِ المصلحةِ؛ لأنَّهُ يجري مجرى وضعِ الشرعِ بالرأي. وأمّا الواقعُ في رتبةِ الضرورةِ - فلا يبعدُ أن يؤديَ إليهِ اجتهادُ مجتهدٍ. (محص٢، ٢٢٠، ١٠)

- أمّا لفظ الخير والمصلحة، فإنّه يتناول كل ما كان مرادًا بالحصول. سواء كان مراد الحصول لذاته أو لغيره. وأمّا لفظ الشرّ والمفسدة فإنّه يتناول كل ما كان مكروه الحصول، سواء كان مكروه الحصول لذاته أو لغيره فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه. (مطل٣، ٢٢، ٦)

- نقول (الرازي): قد بيّنا أنّه لا معنى للحكمة والمصلحة والخير إلّا اللذّة والسرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. ونقول: العلم بكون الفعل منفعة إمّا أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسها أو إلى غيره، والأول: هو داعية الحاجة. والثاني هو داعية الإحسان، فههنا الداعي للفاعل إلى فعله مجرّد كونه في نفسه حسنًا، ويكون الداعي له إلى تركه مجرّد كونه قبيحًا. فداعي الحاجة: اعتبار صفة الفاعل، وهي كونه محتاجًا إلى ذلك الشيء. وأمّا داعية الحكمة: فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل. وأعني باعتبار صفة الفعل، كونه في نفسه حسنًا، أو كونه قبيحًا. (مطل٣، ٦٥، ٧)

مصلحة شرعيّة

- المصلحة الشرعيّة: هو الوصف الذي يتضمّن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينيًّا كان ذلك المقصود، أو دنيويًّا. ونريد بمقصود الشرع: ما دلّت الدلائل الشرعيّة على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه، لا ما يريده الشارع. وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول والفروج والأموال والأغراض. (ك، ٥٣، ٤)

مصلحة الشّهوة

- نقول الفاحشة هو القبيح الظاهر قبحه، ثمّ إنّ الشّهوة والغضب صفتا قبح لولا مصلحة ما كان يخلقهما الله في الإنسان، فمصلحة

الشّهوة الفرجية هي بقاء النوع بتوليد الشّخص، وهذه المصلحة لا تحصل إلّا بوجود الولد وبقائه بعد الأب، فإنّه لو وجد ومات قبل الأب كان يفنى النوع بفناء القرن الأول، لكن الزنا قضاء شهوة ولا يفضي إلى بقاء النوع، لأنّا بيّنا أنّ البناء بالوجود وبقاء الولد بعد الأب، لكنّ الزنا وإن كان يفضي إلى وجود الولد ولكن لا يفضي إلى بقائه ... فإذن الزِنا شهوة قبيحة خالية عن المصلحة التي لأجلها خلقت، فهو قبيح ظاهر قبحه حيث لا تستره المصلحة فهو فاحشة. (مفا٢٥، ٥٨، ٨)

مصلحة مرسلة

- مذهبُ مالكٍ - رحمه الله -: أنَّ التمسُّكَ بالمصلحةِ المرسلةِ جائزٌ. واحتجَّ عليه - بأن قالَ: "كلُّ حكمٍ يفرضُ، فإمَّا أن يستلزمَ مصلحةً خاليةً عنِ المفسدةِ، أو مفسدةً خاليةً عن المصلحةِ، أو يكونَ خاليًا عن المصلحةِ والمفسدةِ بالكليَّةِ، أو يكونَ مشتملًا عليهما معًا. وهذا على ثلاثةِ أقسامٍ: لأنَّهما إمَّا أن يكونا متعادلين، وإمَّا أن تكونَ المصلحةُ راجحةً، وإمَّا أن تكونَ المفسدةُ راجحةً. فهذه أقسامٌ ستَّةٌ. (محص٢، ٢٢٢، ٦)

مصوِّر

- أمّا إذا فسّرناه (الخالق) بالموجد والمُبْدِع فإنّه يصعب تفسير البارئ: فنقول: ذكروا في تفسير البارئ وجوهًا. الأول: أنّ البارئ هو الموجِد والمُبْدِع، يقال: برأ الله الخلق يبرأهم، والبريّة الخلق، فعلية بمعنى مفعولة، وأصله الهمز إلّا أنّهم اصطلحوا على ترك الهمزة فيه قال أبو عبيدة الهروي: العرب تترك الهمزة من خمسة أحرف: البريّة وأصلها برأت، والرويّة وأصلها رأوت، في هذا الأمر، والخابية وأصلها خبأت والنبوّة وأصلها نبأت، والذريّة وأصلها ذرأت، فعلى هذا التقدير لا فرق بين الخالق والبارئ، وهما لفظان مترادفان وردا في معنى واحد. الوجه الثاني: أنّ أصل البرء القطع والفصل، قال الأخفش: يقال برئت العود وبروته إذا قطعته ونحته، وبريت القلم بغير همز إذا قطعته وأصلحته، ويقال: برأت من المرض أبرأ برأ وبريت أيضًا من المرض أبرأ، ويقال برأت من فلان ودعواه أبرأ براءة، وبرأ الرجل من شريكه، وبرأ الرجل من امرأته إذا فارقها، إذا عرفت هذا فنقول إنّه تعالى خالِق بمعنى أنّه موجد للذوات والأعيان، وبارئ بمعنى أنّه فصل بعض الأشخاص عن بعض، ومصوِّر بمعنى أنّه هو الذي يُصوِّر كل واحد من الأشخاص بصورته الخاصة، وعلى هذا الوجه ظهر الفرق بين هذه الأسماء الثلاثة. الوجه الثالث: أنّ البارئ مشتقّ من البري وهو التراب، هكذا قاله ابن دريد، والعرب تقول بفيه البري أي التراب، فالخالق يدلُّ على أنّه تعالى أوجد الأشياء من العدم، والباري يدلّ على أنّه تعالى ركّب الإنسان من التراب، كما قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ (طه: ٥٥) ومصوِّر من حيث أنّه أعطاه الصورة المخصوصة، كما قال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤). قال أبو سليمان الخطابي: وللفظة الباري اختصاص بالحيوان أزيد مما لسائر المخلوقات، فيقال برأ الله الإنسان، وبرأ النسم، ولا تقل برأ الله

السماء والأرض، وكانت يمين علي بن أبي طالب عليه السلام التي يحلف بها؛ والذي فَلَق الحبة، وبرأ النسمة، وهذا يؤيّد قول ابن دريد، وأمّا المُصوِّر فهو مأخوذ من الصورة. وفي اشتقاق لفظ الصورة قولان: الأول: من الصَوَر وهو الإمالة قال تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ (البقرة: ٢٦٠) أي أملهن؛ وفي حديث عكرمة "وحملة العرش كلهم صُور" يريد جمع أصور، وهو مائل العين، فالصورة هي الشكل المائل إلى الأحوال المطابقة للمصلحة والمنفعة. والثاني: أنّ الصورة مأخوذة من صار يصير، ومنه قولهم: إلى ماذا صار أمرك، ومادة الشيء هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء ممكن الحصول، وصورته هي الجزء الذي باعتباره يكون الشيء حاصلًا كائنًا لا محالة، فلا جرم كانت الصورة منتهى الأمر ومصيره. إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ أنّ الأجسام متساوية في ذاتها، ويرى كل جسم مختصًّا بصورة خاصّة، وشكل خاص، والذوات المتماثلة إذا اختلفت في الصفات كانت تلك الصفات جائزة العدم والوجود، والجائز لا بدّ له من مُرجِّح ومُخصِّص، فافتقرت الأجسام بأسرها في صورها المخصوصة، وأشكالها المخصوصة إلى مُخصِّص قادر، وهو الله سبحانه، فثبت أنّه سبحانه وتعالى هو المصوِّر، ثم إنّه سبحانه خصَّ صورة الإنسان بمزيد العناية، كما قال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤) وقال: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨) وقال بعد أن شرح خلق الإنسان: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون، ١٤) هذا هو الكلام في تفسير هذه الأسماء الثلاثة. (لو، ٢١٦، ٢١)

- حظ العبد من هذه الأسماء الثلاثة (خالق، بارئ، مصوِّر) قليل، أمّا الخالق فقد رجع حاصله إلى العلم، وأمّا البارئ فقد رجع حاصله إلى القدرة، فحظ العبد من الأول تكميل القوة النظريّة بمعرفة الحقائق، ومن الثاني تكميل القوة العمليّة بمحاسِن الأخلاق، وإليهما الإشارة بقول الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ (الشعراء: ٨٣). إشارة إلى تكميل القوة النظرية ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١) إشارة إلى تكميل القوة العمليّة، فإذا صار هكذا فقد صار تامًّا في ذاته تمامًا يليق بالبشريّة، فيجب بعده أن يشتغل بتكميل غيره، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي﴾ (يوسف: ١٠٨) وهذا هو حظ العبد من اسمه المصوّر، لأنّه بإرشاده يصوّر الحق في عقول الخلق. (لو، ٢١٩، ١٧)

مصوِّرة

- لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة واسم خاص. فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيًا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيّما في مقدّم الدماغ. والثانية المسمّاة بالمصوِّرة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدَّم لا سيّما في جانبها الأخير. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، وتخدمها قوة رابعة لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم وتركّب أيضًا

الصور بالمعاني وتفصّلها عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيّز الزوج الذي في التجويف الأخير. (ش١، ١٤٤، ٢٥)

مضارع مطرّف

- أمّا إذا كان الاختلاف واقعًا في أنواعها (الحروف) فقط فالشّرط ألّا يقع الاختلاف بأكثر من حرف واحد. ثم إنّ الحرفين اللّذين وقع الاختلاف فيهما إمّا أن يكونا متقاربين أو لا يكونا متقاربين. فالأوّل يسمّى المضارع والمطرّف، وذلك إمّا في أول الكلمة كقولهم: ما خصّصتني ولكن خسّستني، أو في آخرها كقوله عليه السلام: الخير معقود بنواصي الخيل. (نها، ١٢٩، ٣)

مضاف

- إنّ المضاف قد يراد به الأمر الذي عرضت الإضافة له وحده، وقد يراد به نفس الإضافة وحده، وقد يراد به مجموع الأمرين. (مب١، ٤٢٩، ١٨)
- المضاف هو الذي تكون ماهيّته مقولة بالقياس إلى غيره، وهذا الرسم تندرج فيه الإضافات والمضافات معًا. (مب١، ٤٣٠، ٣)
- أمّا المضاف فهو طبيعة غير مستقلّة بنفسها بل هي تابعة لغيرها. (مب١، ٥٩٣، ٤)
- المضاف وهو النسبة المتكرّرة. (مح، ٧٠، ٨)

مضافات

- قال الشيخ (إبن سينا) تكاد أن تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة، والتي بالفعل والإنفعال ومصدرها من القوة، والتي بالمحاكاة. (مب١، ٤٤١، ١٤)

مضافان

- إنّ المضافين إمّا أن يكون إسم كل واحد منهما دالًّا بالتضمّن على ما له من الإضافة، وإمّا أن يكون أحد المضافين إسمه يدلّ بالتضمّن على ما له من الإضافة. (مب١، ٤٣٠، ١٥)
- خواص المضافين وهي إثنتان: فالأولى التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة أو بالفعل في الذهن أو في الخارج وفي العدم أيضًا، فإنّ الأبوّة ملازمة للبنوّة وكذلك الأخوّة للأخوّة وإذا عدم أحدهما عدم الآخر. (مب١، ٤٣١، ٩)

مضاهاة

- المضاهاة: المشابهة. قال الفرّاء يقال ضاهيته ضهيًا ومضاهاة، هذا قول أكثر أهل اللغة في المضاهاة. وقال شمر: المضاهاة: المتابعة، يقال: فلان يضاهي فلانًا أي يتابعه. (مفا١٦، ٣٦، ٩)

مضطرّ في اختياره

- تقرير البرهان على أنّ أفعال العباد واقعة على سبيل الاضطرار. فنقول: قد بيّنا أنّه إذا حصل التصوّر، فإن كان التصوّر نافعًا، مال الطبع إليه. شاء الإنسان أم أبى. إلّا أن

يحصل هناك معارض. وهو أنْ يتصوّر تصوّرًا آخر يوجب ضدّ مقتضى التصوّر الأول. إلّا أنّ على هذا التقدير لا يبقى التصوّر الأول تصوّرًا لكون ذلك الشيء نافعًا. وأمّا إن كان ذلك التصوّر ضارًّا، حصلت النفرة. شاء الإنسان، أو أبى. إلّا إذا حصل التعارض المذكور. وحينئذٍ لا يبقى اعتقاد كونه ضارًّا. وإن لم يحصل، لا اعتقاد كونه نافعًا، ولا اعتقاد كونه ضارًّا. فحينئذٍ لا يحصل الطلب ولا الهرب. ثم بيّنا: أنّه إذا حصل الطلب الجازم، والميل التام، ترتّب عليه إجماع جازم. على أنّ لا بدّ من إيجاده. وإذا حصلت النفرة التامة، ترتّب عليه إجماع جازم. على أنّه لا بدّ من تركه. وإذا حصل هذا الإجماع التام الجازم، حصل الفعل لا محالة. فثبت: أنّ ترتُّب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله: ترتّب ضروري. وليس لأحد أن يقول: الواقع بقدرة العبد هو تحصيل التصوّر، الذي هو المبدأ الأول. لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين: الأول: إنّا سنقيم الدلالة على أنّه لا يمكن أن يقع شيء من المعلوم والتصوّرات بقدرة العبد. الثاني: إنّ ذلك التصوّر الذي حصل بفعل العبد، حصل في تكوينه تلك المراتب الأربعة المذكورة فانتهت إلى تصوّر آخر. فإن كان ذلك أيضًا بفعله، لزم إمّا التسلسل وإمّا الدور. وهما باطلان. ولمّا بطل ذلك، ثبت انتهاء هذه التصوّرات إلى تصوّر أول، هو المبدأ للأفعال الاختياريّة، لذلك الحيوان. وثبت: أنّ حصول ذلك التصوّر ليس باختيار العبد، بل هو حاصل في قلبه، على سبيل الاضطرار. ثم إذا حصل ذلك التصوّر، ترتَّبت تلك المراتب بعضها على بعض، بالغة ما بلغت، ترتّبًا واجبًا لازمًا اضطراريًّا. وعند هذا يظهر أنّ الإنسان مضطرّ في اختياره، وأن جميع أفعال العباد: إمّا أفعال الله تعالى، أو موجبات أفعال الله تعالى. وعلى التقديرين فالمطلوب حاصل. (مطل٩، ٤٣، ٢)

مضطرّ في صورة مختار

- هب إنّك تجد ذلك (إن شئت الفعل فَعَلْت، وإن شئت التَرْك تَرَكْت) من نفسك، فهل تجد منها إنّك إن شئت مشيئة الفعل حَصَلْت، أو مشيئة التَرْك حَصَلْت. وظاهر أنّ الأمر ليس كذلك، وإلّا لزم التسلسل، بل إذا شئت الفعل فشئت أم أبَيْتَ فَعَلْت، وبالعكس؛ فلا حصول للمشيئة فيك بك، ولا للفعل عقيبها بك، فالإنسان مضطرّ في صورة مختار. واعلم أنّ أظهر آيات القرآن للمعتزلة قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) ومن تأمّل هذه الآية علم أنّها من أقوى الدلائل على قولنا (الرازي)؛ وذلك لأنّها تقتضي توقّف الفعل على المشيئة؛ وحصول هذه المشيئة موقوف على مشيئة الله بدليل العقل والنقل، أمّا النقل فقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾ (الإنسان: ٣٠). وأمّا العقل: فالدليل الذي قرّرناه في أول هذه المسألة. وإذا كان الفعل منا موقوفًا على مشيئتنا وهي موقوفة على مشيئة الله تعالى لزم القطع بتوقّف فعلنا على مشيئة الله. وهذا برهان قاطع. (لو، ٢٥٠، ٥)
- إنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا، علمنا: أنّ إرادتنا للشيء، لا تتوقّف على إرادتنا لتلك الإرادة. وإلّا لزم التسلسل. بل نعلم بالضرورة: أنّا

إن شئنا أم أبينا، فإنّا نريد ذلك الفعل المخصوص، ونعلم أنّه متى حصلت تلك الإرادة بنا. فالإنسان مضطرّ في صورة مختار. (مطل٩، ٢٥٨، ٧)

- الإنسان لا يفعل شيئًا البتّة إلّا إذا دعاه الداعي إلى الفعل، والمعقول من الداعي هو العِلم والإعتقاد والظنّ بكون الفِعل مشتملًا على منفعة، وهذا الداعي لا بدّ وأن يكون من فِعل الله تعالى لوجهين: الأول أنّه لو كان من فِعل العبد لافتقر فيه إلى داعٍ آخر ويلزم التسلسل وهو محال، الثاني وهو أنّ العِلم إمّا أن يكون ضروريًا أو كسبيًا، فإنْ كان ضروريًّا فلا بدّ فيه من تصوّرين، والتصوّر يمتنع أن يكون مكتسبًا لأنّ المكتسب إن كان شاعرًا به فهو مُتصوَّر له، وتحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن شاعرًا به كان غافلًا عنه، والغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالبًا له، فإن قلت هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت فالمشعور به غير ما هو غير مشعور به. فيعود التقسيم المتقدّم في كل واحدٍ من هذين الوجهين، وإذا ثبت أنّ التصوّر غير مكتسب البتّة والعِلم الضروريّ هو الذي يكون حضور كل واحد من تصوّريه كافيًا في حصول التصديق، فالتصوّرات غير كسبية وهي مستلزمة للتصديقات، فإذن متى حصلت التصوّرات حصل التصديق لا محالة، ومتى لم تحصل لم يحصل التصديق البتّة، فحصول هذه التصديقات البديهيّة ليس بالكسب، ثم إنّ التصديقات البديهيّة إن كانت مستلزمة للتصديقات النظريّة لم تكن التصديقات النظريّة كسبيّة، لأنّ لازم الضروريّ ضروريّ، وإن لم تكن مستلزمة لها لم تكن تلك الأشياء التي فرضناها علومًا نظريّة كذلك بل هي اعتقادات تقليديّة، لأنّه لا معنى لاعتقاد المقلّد إلّا اعتقاد تحسيني يفعله ابتداء من غير أن يكون له موجب. فثبت بهذا أنّ العلوم بأسرها ضروريّة، وثبت أنّ مبادئ الأفعال هي العلوم، فأفعال العباد بأسرها ضروريّة، والإنسان مضطرّ في صورة مختار، فثبت أنّ الله تعالى هو الذي زيّن لكل عامل عمله. والمراد من التزيين هو أنه يخلق في قلبه العلم بما فيه من المنافع واللّذات ولا يخلق في قلبه العلم بما فيه من المضارّ والآفات. (مفا٢٤، ١٧٩، ٢٠)

مضغة

- المضغة اللّحمة الصغيرة قدر ما يمضغ. (مفا٢٣، ٨، ٧)

مطابقة

- اللفظ إمّا أن يعتبر من حيث إنّه يدل على تمام مسمّاه وهو المطابقة، أو على جزء مسمّاه من حيث إنّه جزء وهو التضمُّن، أو على ما يكون خارجًا عن مُسمّاه لازمًا له في الذهن وهو الإلتزام (ل، ٣، ٤)
- إنّا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقليّة مطابقة للمعدوم لأنّ المطابقة تقتضي كون المتطابقين أمرًا ثبوتيًّا، والمعدوم نفي محض يستحيل تحقّق المطابقة فيه. (مفا٢، ٢٠٣، ٢)
- المطابقة. وهو الجمع بين المتضادَّين في الكلام مع مراعاة التّقابل، حتى لا يُضَمّ الاسم إلى الفعل، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ (التوبة: ٨٢). (نها، ٢٨٥، ١٠)

مطالب

- لمّا ذكرنا (الرازي) أنّ أجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: الموضوعات، والمبادئ والمطالب. و "الشيخ" (إبن سينا) لما ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادئ أردفه بهذا الكلام. وهو كلام في المطالب - وهي المسائل - وذكر: أنّ تلك المطلوبات ربما صارت مقدّمات المطلوبات أخرى. والأمر كما قاله، لأنّا إذا ركّبنا قياسًا على إنتاج مقدِّمة، فإذا حصلت تلك النتيجة، فربما جعلناها مقدِّمة في إنتاج مطلوب آخر. (شرا، ٢١٩، ٢٤)

- ذكر "الشيخ" (إبن سينا" في سائر كتبه: أنّ المطالب كثيرة إلّا أنّ أصولها أربعة: اثنان للتصوّر، واثنان آخران للتصديق. (شرا، ٢٢٠، ١٩)

- المطالب على مراتب، ولكل مطلب في كل مرتبة صيغة تخصُّه. فأوّل المطالب: استعلام أحد طرفي المعلوم من ثبوته، وانتفائه، وصيغته: كلمة "هل"؟ وينقسم إلى مطلق وإلى مُقيّد. فالمطلق أن يستعلم به عن الوجود المرسل، مثل: هل هذا الشيء موجود؟ والمقيَّد يلتمس به إعلام حالة الموجود. مثل: هل زيد عالِم؟ أي هل هو موجود عالِمًا؟ ويقوم مقام "هل" همزة الاستفهام. مثل: أزيد عالم؟ أزيد موجود؟. والمطلب الثاني: استعلام حقيقة ما عُلم وجوده، أو صحّة وجوده. وصيغته: كلمة "ما"؟ كقولك: ما حقيقة الإنسان؟ وما حقيقة المَلِك؟ وهذا قد يكون بحسب الحقيقة، وقد يكون لطلب الرسم والتمييز. الثالث: طلب معرفة تمييز الشيء المعلوم عمّا يشاركه، في أمر عام بأمر داخل في ذاته، أو عارض عليه، مما يصحّ عليه أو يلزمه. وصيغته: كلمة "أي"؟ مثل: قولك: أي حيوان هذا؟ أيُّ لون هذا؟ وكذلك جميع الأوصاف التي توجب قسمة الحقائق، قسمة ذاتيّة أو عرضيّة. فإن كان المطلوب التمييز الذاتيّ، كان الجواب بالفاصل الذاتيّ، وإن كان من القبيل الثاني، كان الجواب بالعوارض المميزة. الرابع: طلب علّة ما ثبت وجوده، مما يصحّ تعليله. وصيغته كلمة "لم"؟ وهذه الكلمة تذكر في موضعين: أحدهما: لطلب علّة الوجود في نفس الأمر. والثاني: لطلب علّة الاعتقاد بالوجود. وجواب الأول: بذكر قياس العلّة المؤثِّرة، وجواب الثاني: بقياس الدلالة. (ك، ٦٧، ١٠)

- صيغ المطالب هذه وما بعدها من كلمة "متى"؟ و"من"؟ و"أين"؟ و"كيف"؟ و"حيث" و"كلّما" داخلة في مطلب "ما" و"أي". تحرّي المسؤول السؤال عن نفس المذهب. مثل: هل يقتل المسلم بالذميّ؟ فإذا وصيغتهما، فإنّك إذا سألت فقلت: كيف زيد؟ تريد أن تسأل عن حالة تخصّه أو يشاركه فيه غيره. والأول: يدخل في مطلب "أي" وصيغته. والثاني: في مطلب "ما" وصيغته. فعلى هذا، أول ما يتوجّه. قال: نعم. فيقال: وهل على ذلك دلالة؟ فإذا قال نعم. فيقال: وما هي؟ فإذا أوردها. فيقال: وما وجه دلالتها؟ ومطلب "ما" و"أي" في المفردات، ومطلب "هل" و"لِمَ" في الجمل والمؤلّفات. وجواب كل قسم بما يلائمه. فجواب "هل" المطلق والمقيّد بالإخبار عن

وجود الشيء أو عدمه، أو وجوده على حالة أو عدمه عليها. وجواب "ما" بالإخبار عن الحقيقة أو بالقول المميّز للحقيقة. وجواب "أيّ" بالإخبار عن الفاصل المميّز الذاتيّ، أو غير الذاتيّ. وجواب "لِمَ" بالإخبار عن علّة الوجود، أو علّة التصديق بالوجود. (ك، ٦٨، ١٥)

- من أمّهات المطالب مطلب هل الشيء موجود في نفسه وتارة مفهوم الإسم. قال: ومطلب ما بحسب الإسم مقدّم على مطلب هل، فإنّه ما لم يعرف مدلول الإسم لا يمكن طلب وجوده، ثم إذا صح كون الشيء موجودًا صار ذلك نفسه حدًّا للذاته أو رسمًا.. ومنها مطلب أي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما يشاركه في الشيئية أو في بعض المقوّمات. ومنها مطلب لِمَ الشيء وهو يطلب ثلاثة أشياء: الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق فقط، أو السبب المقتضى لحصول الأكبر في الأصغر، وكان المطلوب سبب كون الشيء في نفسه ممكنًا، ولا شك في أنّ هذا المطلب بعد مطلب هل بالقوة وبالفعل.. ومن المطالب كم الشيء، وكيف الشيء، وأين الشيء ومتى، لكنّه قد يستغنى عنها بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك الكم والكيف والمتى والأين ولم يعلم ثبوته لذلك الموضوع، فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذه وكان مطلبًا خارجًا (ل، ٤٦، ١٣)

مطالب حكميّة

- إنّ المقصود الأصلي من جميع المباحث العقليّة والنقليّة، وكل المطالب الحِكَمية إنّما هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله. (مفا١٣، ٨٩، ٢٢)

مطلب أي

- أمّا مطلب أي. فالمراد منه: طلب ما به يتميّز ذلك الشيء عمّا يساويه في أمر من الأمور. كما إذا قيل: أي حيوان هو؟ فإنّ المراد منه: أن يبيِّن له: ما به يتميّز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانًا. (شرا، ٢٢١، ١٢)

مطلب كيف

- قال "الشيخ" (إبن سينا) في سائر كتبه: "وههنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة. وهي قولنا: أين؟ ومتى؟ وكيف؟ وكم" وهي في الحقيقة راجعة إلى مطلب هل المركّب. وأمّا في هذا الكتاب، فإنّه ذكر مع هذه الأربعة مطلبًا خامسًا، وهو مطلب كيف؟ وترك البواقي. فإن كان إنّما ترك البواقي لأنّها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركّب، ومطلب كيف أيضًا كذلك، فلم ذكره؟ وإن كان إنّما ذكر مطلب كيف، لأنّه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل، فلم ترك مطلب كم وأين ومتى؟ فأمّا ذكر هذا المطلب وترك البواقي، فالنسب فيه غير معلوم. (شرا، ٢٢٢، ١١)

مطلب لم

- أمّا مطلب لم؟ فهو أيضًا على وجهين: وذلك لأنّه إمّا أن يطلب به لميّة الحكم الذهنيّ، أو لميّة العرفي نفسه. مثال الأول: لم قلت: أنّ الأمر كذا؟ فههنا إذا ذكر المسؤول ما يدلّ

على ثبوته كفاه. ومثال الثاني: أن يقال: لِمَ كان الأمر في نفسه كذلك؟ فههنا ما لم يذكر للسبب المؤثّر فيه في نفس الأمر، فإنّه لا يخرج عن العهدة. (شرا، ٢٢٢، ٣)

مطلب ما

- أمّا مطلب "ما" فتارة يطلب به شرح الإسم، وتارة يطلب به شرح الحقيقة. أما مطلب شرح الإسم فهو كما إذا سمع الإنسان لفظًا ولا يفهم معناه، فإنّه يقول: ما هو؟ ومراده: أن يفسّر له ما هو المراد من ذلك اللفظ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما إذا علم مثلًا أنّ الملاك شيء موجود في نفسه. فيقول: ما هو؟ ومراده: أنّه يذكر على التفصيل مجموع أجزاء ماهيّته. ثم إنّ "الشيخ" ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم. وذلك لأنّ تعريف الحقيقة إمّا أن يكون بالأجزاء المقوّمة لها، وإمّا أن يكون بالأمور الخارجة عنها، وإمّا أن يكون بما يتركّب من القسمين. (شرا، ٢٢٠، ٢١)

مطلب هل

- مطلب هل. وهو على قسمين. أحدهما: هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم؟ وهذا يسمّى بالهل البسيط. والثاني: هل الشيء موصوف بالصفة الفلانيّة؟ وهذا هو الهل المركّب. (شرا، ٢٢١، ١٧)

مطلب هل المركّب

- قال "الشيخ" (إبن سينا) في سائر كتبه: "وههنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة. وهي قولنا: أين؟ ومتى؟ وكيف؟ وكم؟ وهي في الحقيقة راجعة إلى مطلب هل المركّب. وأمّا في هذا الكتاب، فإنّه ذكر مع هذه الأربعة مطلبًا خامسًا، وهو مطلب كيف؟ وترك البواقي. فإن كان إنّما ترك البواقي لأنّها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركّب، ومطلب كيف أيضًا كذلك، فلم ذكره؟ وإن كان إنّما ذكر مطلب كيف، لأنّه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل، فلمَ ترك مطلب كم وأين ومتى؟ فأمّا ذكر هذا المطلب وترك البواقي، فالنسب فيه غير معلوم. (شرا، ٢٢٢، ١٠)

مطلق

- المطلق: هو اللفظ الدالّ على معنى، دلالة متجرّدة عن كل قيد. وهذا يفهم على وجهين: أحدهما: أن يعتبر فيه التجرّد عن القيود، حتى لو أدخل فيه قيد، كان رفعًا لحقيقة هذا المطلق ونسخًا له. وهذا هو أحد معاني المطلق. ومدلول هذا المطلق بهذا القيد، أعني: قيد التجرّد لا يصحّ دخوله في الوجود، ولا يصحّ ثباته إلّا في الوهم. والمعنى الثاني: أن لا يؤخذ وصف التجرّد قيدًا، بل ينظر إلى المعنى فقط، مع قطع النظر عن القيود التي يصحّ عروضها عليه ثبوتًا وعدمًا، حتى لو فرض بعده تقييد، لم يكن ذلك إزالة أمر من معنى المطلق. والمطلق بهذا التفسير يصحّ تعلّقه، ويصحّ دخوله في الوجود، وإن كان يقارنه ويلازمه قيود كثيرة، ويذكر المطلق ويُراد به لفظ دالّ على دار شائعة في قبيلة غير متخصّصة بمعين، كرقبة. ومن هذا القبيل جميع الألفاظ المفردة المنكرة كرقبة ورجل ودرهم. (كـ، ٣٨، ١٢)

- من الناس من فسّر المطلق والممكن والضروريّ بتفسير آخر فقال: المطلق هو الذي دخل في الوجود إمّا في الماضي أو الحاضر، والممكن هو الذي يكون بحسب الإستقبال، والضروريّ هو الذي يكون بحسب الأزمنة الثلاثة، ونحن لا نبالي أن نراعي هذه الإعتبارات وإن كان الأول هو المناسب (ل، ١٨، ١)
- إنّ المطلق جزء من المخصوص. (مب١، ١٢، ١١)
- إنّ المطلق جزء من المقيّد. (مب١، ١٤، ١٤)
- المُطْلق يدلّ على الدوام، وغير المطلق لا يدلّ. (مفا٣٠، ٤٩، ٨)

مطلق الأمر

- (مطلق الأمر) موضوعٌ لطلبِ الفعلِ - وهو: القدْرُ المشتركُ بين طلبِ الفعلِ على الفورِ، وبين طلبِهِ على التراخِي - من غيرِ أنْ يكونَ - في اللفظ - إشعار بخصوصِ كونِهِ فورًا أو تراخيًا. (محص١، ١٨٩، ١٠)

مطلق عام

- إنّ أعمّ القضايا هو الممكن العام، وتحته المطلق العام. ولي فيه أشكال. وذلك لأنّ القضيّة الممكنة العامة إمّا أن يكون الإمكان محمولًا فيها، وإمّا أن يكون الإمكان جهة للحمل. فإنْ كان الإمكان محمولًا، فهذه القضية في الحقيقة مطلقة عامّة، لأنّا نسبنا محمولها - وهو ذلك الإمكان - إلى موضوعها، وما بيّنا كيفيّة ذلك الإثبات، ولا معنى للمطلق العام إلّا ذلك. وأمّا إن كان الإمكان جهة للحمل، فلا بدّ وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء. مثلًا: إذا قلنا بالإمكان العام: كل ح ب. فإذا لم يكن هذا الإمكان محمولًا كان المحمول هو نفس الباء، فيصير معناه: أنّ الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له. وهذا الشرط كالهذيان. لأنّ كل ما كان ثابتًا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له، فكان اعتبار هذا الشرط عبثًا. (شرا، ١٤١، ١١)

مطلوب بالتبع

- إن الاستقراء دلّ على أنّ المطلوب بالذات هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما. (مفا١، ٨٥، ٩)

مطلوب بالذات

- إنّ المطلوب بالذات لكل حيوان، هو اللذّة والسرور. والمهروب عنه بالذات هو الألم والغمّ. وكل ما سوى هذين القسمين، فهو مطلوب بالغرض، لا بالذات، فالفعل الصادر عن الإنسان. إن كان هو تحصيل اللذّة، أو إزالة الألم. فهذا الشيء مطلوب. فتكون غايته وغرضه هو عين ذاته. وإن كان الفعل الصادر عن الإنسان يكون وسيلة إلى أحد هذين الأمرين، كان مطلوبًا بالغرض والتبع. وكان غرضه وغايته، أمرًا مغايرًا له. فثبت بهذا: أنّه لا يجوز أن يقال في كل فعل: إنّه إنّما فعله بشيء آخر. وإلا لزم إمّا التسلسل، وإمّا الدور. (مطل٩، ٣٩، ١٧)
- إن الاستقراء دلّ على أنّ المطلوب بالذات

هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما. (مفا١، ٨٥، ٩)

مطلوب بالغرض

- إنّ المطلوب بالذات لكل حيوان، هو اللذّة والسرور. والمهروب عنه بالذات هو الألم والغمّ. وكل ما سوى هذين القسمين، فهو مطلوب بالغَرَض، لا بالذات، فالفعل الصادر عن الإنسان. إن كان هو تحصيل اللذّة، أو إزالة الألم. فهذا الشيء مطلوب. فتكون غايته وغرضه هو عين ذاته. وإن كان الفعل الصادر عن الإنسان يكون وسيلة إلى أحد هذين الأمرين، كان مطلوبًا بالغرض والتبع. وكان غرضه وغايته، أمرًا مغايرًا له. فثبت بهذا: أنّه لا يجوز أن يقال في كل فعل: إنّه إنّما فعله بشيء آخر. وإلا لزم إمّا التسلسل، وإمّا الدور. (مطل٩، ٣٩، ١٦)

مظنّة

- المظنّة: تذكر بالإضافة إلى المعنى الموجب، أو الحكمة الداعية. وهي التي يظنّ عند وجوده، وجود العلّة. أو المعنى الداعي مثل: الوطء في إيجاب العدّة. من حيث إنّه بحال يظنّ عند وجوده الشغل في الأكثر، فيطلق على ما هو سبب للمعنى الذي هو علّة. (ك، ٤٥، ١٥)

مظنونات

- أمّا المظنونات فهي قضايا لا يرى مستعملها أنّه جازم بها ولكن يكون في نفسه منها ظن غالب ومن جملة هذه المظنونات ما يكون مظنونًا في بادىء الرأي فإذا قوي التأمل فيها زال الظن كقولك أنصر أخاك ظالمًا أو مظلوما (ل، ٢٩، ١)

مَعاد

- إنّ مطالب مسئلة المعاد أربعة: أوّلها كيفيّة تخريب العالم الأصغر وهو الإنسان، والثاني كيفيّة عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر، والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الأكبر وقد بيّنا بالدليل العقلي جوازه، وأمّا الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلّا من القرآن، قال الله تعالى في صفة الأرض ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) ... المطلوب الرابع: وهو أنّه تعالى كيف يُعمّر هذا العالم الكبير بعد تخريبه، واعلم أنّ المعتمد في هذه المسئلة هو أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيّات والكلّيات قادر على جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرًا على خلق الجنّة والنار وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين، وأمّا تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها إلا من القرآن والأحاديث. (أر، ٣٠١، ١١)

- تقرير أمر المعاد، فنقول: لمّا ثبت أنّ تخليق بدن الإنسان إنّما حصل، لأنّ الفاعل الحكيم والمقدّر الرحيم، رتّب خلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرًا على إعادتها وإعادة الحياة فيها، وذلك يدلّ على صحّة القول بالمعاد. (مفا١٢، ١٥٣، ٢)

مَعَاد جسماني

- إنّ المعاد الجسماني جائز عقلًا لأنّه لمّا كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرًا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرًا عليه، وإذا كان عالمًا بجميع المعلومات فحينئذٍ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي. (أر، ٢٨٨، ٢٤)

- فإن قيل: ألستم قد دللتم على أنّ كل ما سوى الله تعالى فإنّه يفنى ويصير معدومًا، وعلى هذا التقدير فالنفس الإنسانيّة أيضًا تفنى وتعدم وحينئذٍ يعود الإشكال. قلنا (الرازي): نحن قد أثبتنا بالدليل العقلي أنّ كل ما سوى الله تعالى فإنّه جائز العدم، أمّا أنّ هذا الجائز يقع فإنّا إنّما عوّلنا فيه على ظواهر العمومات، وتخصيص العموم بالدليل جائز، وثبت بنصوص القرآن والأخبار المتواترة عن الأنبياء عليهم السلام القول بأنّ المعاد الجسمانيّ حق، ونشاهد أنّ الإنسان يموت وتتفرّق أجزاء بدنه، ثم عند هذا لا يخلو إمّا أن تكون إعادة المعدوم جائزة أو لا تكون، فإن كانت جائزة فقد زالت الإشكالات، وإن لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الإنسانيّة حتى يصحُّ القول بالمعاد الجسماني. (أر، ٢٩٢، ٨)

- أمّا الطريق العقلي المُثبَت للمعاد الجسماني ...: إنّا نرى في دار الدنيا مطيعًا وعاصيًا ومحسنًا ومسيئًا، ونرى أنّ المطيع يموت من غير ثواب يصل إليه في الدنيا، والعاصي يموت من غير عقاب يصل إليه في الدنيا، فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب إلى المُحسِين والعقاب إلى المُسيء لكانت هذه الحياة الدنياوية عبثًا بل سفهًا. (أر، ٢٩٣، ٢٤)

معارج

- المعارج، جمع معرج وهو المصعد. (مفا٣٠، ١٢٢، ١٧)

- إنّ المعارج هي الدّرجات التي يعطيها أولياءه في الجنّة، وعندي (الرازي) فيه وجه رابع وهو أنّ هذه السموات كما أنّها متفاوتة في الارتفاع والانخفاض والكبر والصغر، فكذا الأرواح الملكيّة مختلفة في القوّة والضّعف والكمال والنقص. وكثرة المعارف الإلهيّة وقوّتها وشدّة القوّة على تدبير هذا العالَم وضعف تلك القوّة، ولعلّ نور إنعام الله وأثر فيض رحمته لا يصل إلى هذا العالَم إلّا بواسطة تلك الأرواح. (مفا٣٠، ١٢٢، ٢١)

معارضة

- المعارضة: مقابلة الدلالة بما يساويها أو أرجح منها في نقيض مقصود المُعلِّل. (ك، ٦٣، ٧)

- المعارضة: وهي من أقوى الاعتراضات القادحة في المجتهدات - فهي قَلْب. صلحت لأنْ تتّخذ دلالة على الحكم، ابتداء، إلّا أنّها إذا أوردت بعد تقدّم الدلالة على نقيض حكمها، كانت اعتراضًا قادحًا. وحقيقتها: هي المقابلة. والمتقابلان: هما الشيئان اللذان لا يصحّ اجتماعهما في الثبوت والحقيقة، ولا في القول والدلالة، ولا في الاعتقاد والضمير. ومقابل الشيء أخصّ مناقضه؛ فإنّ كل مناقض مقابل، وليس كل مقابل مناقضًا. فإنّ النفي والإثبات يتناقضان،

والحرمة والحلّ مع التناقض متقابلان. ولعلّ الأصل والأول فيه: التقابل. والتناقض لازم. بخلاف الثبوت والانتفاء؛ فإنّهما متقابلان متناقضان بأول النظر والقصد. فمهما استدلّ المعلّل بدلالة على حكم فعورض بدلالة تقتضي نقيض ما رتب على دلالة، مقابلًا لما رتّبه المعلّل على دلالة. فمن هذا الوجه تتخصّص المعارضة بخاصيّة لا يشاركها فيه سائر أنواع الأسئلة والاعتراضات. ولا يحسن على هذا الخلاف اسم المعارضة على هذا النوع. ومن حيث أنّ المعارضة اعترضت في صوب دلالة المعلّل، فصدّه عن الأداء إلى ما نصب الدلالة، ليتوصّل إليه، سمّي بعضهم كل اعتراض معارضة، وبعضهم خصّص اسم المعارضة بالنقض وبالمعارضة المشهورة. وذلك لأنّهم لمّا لم يتنبهوا لخصيصة المقابلة والمعارضة على الوجه الذي بيّناه، اختبطوا في تفاصيله. والتحقيق ما ذكرناه. (ك، ١١٧، ١)

معارضة المعارضة

- في معارضة المعارضة: والذي اختاره "الإمام" أنّها لا تقبل. لأنّه إن عارض بالأولى، فقد عارضها السائل بما يضاهيها. فعليه الترجيح، وإن عارض بغيرها، فالدلالة لا تترجّح بدلالة أخرى؛ فإنّ الترجيح في مأخذ الدلالة لا يصحّ بدلالة منفصلة - على ما عرف في باب الترجيح - إذا توجّهت المعارضة. فعلى المسؤول الخروج عنها. فإن كانت لمعارضة بنطق من كتاب أو سنّة وسائر أنواع الأدلّة، فالكلام عليها في إسقاط دلالتها: ما ذكرناه من الكلام على الأدلّة، وكذلك إن كانت المعارضة لمعنى وعلّة؛ فالكلام عليها كالكلام على العلل التي تذكر مبتدأة، ومن شرطها: إتحاد بيّنٌ في المرتبة، وإلّا فالمتقدّمة في المرتبة تسقط المتأخّرة. وأحد وجوه الأجوبة عن المعارضة: الترجيحات. (ك، ١١٧، ٢٠)

معارف إلهيّة

- إنّ المعارف الإلهيّة لا بدّ لها من قابل ومن موجِب، وقابلها هو القلب، والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الإلهيّة والتجليات القدسيّة، لم يحصل الانتفاع بسماع الدلائل، فلهذا السبب قدّم الله تعالى ذكر إصلاح القلب، وهو تثبيت الفؤاد، ثمّ لمّا ذكر صلاح حال القابل، أردفه بذكر الموجِب، وهو مجيء هذه السورة المشتملة على الحقّ والموعظة والذكرى. (مفا١٨، ٨٠، ١٥)

معانٍ

- للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدلّ على المعاني، لأنّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية، والدليل على ما ذكرناه من وجهين: الأول: أنا إذا رأينا جسمًا من البعد وظنناه صخرة قلنا إنّه صخرة، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرًا قلنا إنّه طير، فإذا ازداد القرب علمنا أنّه إنسان فقلنا إنّه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصوّرات الذّهنية يدلّ على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنيّة لا الأعيان الخارجة، الثاني: أنّ اللفظ لو دلّ على

الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديمًا حادثًا معًا، وهو محال، أمّا إذا قلنا إنّها دالّة على المعاني الذّهنية كان هذان القولان دالّين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين، وذلك لا يتناقض. (مفا١، ٢٣، ٢١)

- قد يقال في بعض المعاني: إنّه لا يمكن تعريفها بالألفاظ، مثل أنّا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدرَكة من النبات والحلاوة المدرَكة من الطبرزذ، فيقال: إنّه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ، وأيضًا ربّما اتّفق حصول أحوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظيّة، إذا عرفت هذا فنقول (الرازي): أمّا القسم الأول: فالسبب فيه أنّ ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ ما وضعوا له في اللغة لفظة معيّنة، بل لا يمكن ذكرها إلّا على سبيل الإضافة، مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ، فلمّا لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ، ولو أنّهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير، وأمّا القسم الثاني: وهو أنّ الإنسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المُدْرِك وضع لفظ لتعريفه، لأنّ السامع ما لم يعرف المُسمّى أولًا لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعًا له، فلمّا لم يحصل تصوّر تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوّروا كون هذه الألفاظ موضوعة لها، فلا جرم امتنع تعريفها، أمّا لو فرضنا أنّ جماعة تصوّروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظًا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية - فهكذا يجب أن يتصوّر معنى ما يقال إنّ كثيرًا من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ. (مفا١، ٢٤، ٢٠)

معانٍ وهميّة

- المعاني الوهمية حين ما تكون متحفّظة في الخزانة إذا لم يكن مشعورًا بها وحين ما تكون في القوة الوهمية يكون مشعورًا بها، وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون متحفّظة في الخيال إذا لم يكن مشعورًا بها وحين ما تكون في الحسّ المشترك مشعورًا بها. (ش١، ١٥٩، ١١)

معجِز

- المُعجِز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. (مح، ١٥٧، ٤)
- المُعجِز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. وإنّما قلنا أمر لأنّ المُعجِز قد يكون إتيانًا بغير المعتاد، وقد يكون منعًا من المعتاد. وإنّما قلنا خارق للعادة ليتميّز به المدّعي عن غيره، وإنّما قلنا مقرون بالتحدّي لئلّا يتّخذ الكاذب مُعجزة من مضيء حجّة لنفسه، يتميّز عن الأرهاص والكرامات، وإنّما قلنا مع عدم المعارضة ليتميّز عن السحر والشعبذة. (مح، ١٥٧، ٤)
- لمّا علم أنّ المُعجِز إنّما يتميّز عن السحر لكون المُعْجِز مما يتعذّر معارضته، والسحر مما يمكن معارضته. (مفا٢٢، ٧١، ٢١)

- هذا القرآن مُعجِزٌ لاشتماله على النظم العجيب والبلاغة البديعة واشتماله على الأدلّة العقليّة وبيان الشّرائع. (مفا٢٢، ١٧٩، ١٨)
- المُعجِزُ ينبغي أن يكون خارقًا للعادة. (مفا٢٥، ٥٣، ٨)

معجزات

- إنّ المعجزات لمّا عجز الخلق عنها كان ذلك فعلًا من أفعال الله تعالى خَلَقه عقيب دعواه، وخَلْق المعجزة عقيب الدعوى يدلّ على تصديق مدّعي الرسالة. (أر، ٣١٦، ٧)
- إنّ الكرامات والمعجزات وإن اشتركا في كون كل واحد منهما أمرًا خارقًا للعادة ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه. أحدها: أنّ الدعوى شرط في النبوّة وليست شرطًا في الكرامة. وثانيها: أنّ الحاصل في النبوّة ادّعاء النبوّة، وفي الكرامة إمّا أن لا تحصل الدعوى أو إن حصلت لكنّها لا تكون دعوى النبوّة بل دعوى الولاية. وثالثها: أنّ المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة قد تكون لها معارضة. (أر، ٣٨٧، ٢٠)
- المعجزات إنما تدلّ على الصدق لأنها قائمة مقام تصديق الله إيّاه. (ش٢، ١٠٦، ٣٦)

مُعجِزة

- اعلم: أنّا بيّنا: أنّ الإنسان له قوتان: قوّة نظريّة ترتسم فيها صور المعقولات من عالم المفارقات. وقوة عمليّة، يقدر بها على التصرُّف في عالم الجسمانيّات. فالمعجزة الصادرة عن القوة العاقلة الشاعرة: كونه آتيًا بالإخبار عن المغيبات. والمعجزة الصادرة عن القوة العمليّة: كونه آتيًا بالأفعال الغريبة الخارقة للعادة. (مطل٨، ١٢٧، ٨)
- إنّ المُعجِزة فعلٌ خارقٌ للعادة فَعَله فاعله لغرض تصديق المدّعي. (مفا٢١، ٦٥، ٢٩)
- الفرق بين المُعجِزات والكرامات أنّ المُعجِزة تكون مسبوقة بدعوى النبوّة، والكرامة لا تكون مسبوقة بدعوى الولاية، والسبب في هذا الفرق أنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما بعثوا إلى الخلق ليصيروا دعاة للخلق من الكفر إلى الإيمان ومن المعصية إلى الطاعة، فلو لم تظهر دعوى النبوّة لم يؤمنوا به، وإذا لم يؤمنوا به بقوا على الكُفر، وإذا ادّعوا النبوّة وأظهروا المعجزة آمن القوم بهم، فإقدام الأنبياء على دعوى النبوّة ليس الغرض منه تعظيم النفس بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق حتى ينتقلوا من الكفر إلى الإيمان، أمّا ثبوت الولاية للوليّ فليس الجهل بها كفرًا ولا معرفتها إيمانًا، فكان دعوى الولاية طلبًا لشهوة النفس، فعلمنا أنّ النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوّة، والوليّ لا يجوز له دعوى الولاية فظهر الفرق. (مفا٢١، ٩٢، ٢٠)

معدوم

- في أنّ المعدوم ليس بشيء: هذه المسئلة متفرّعة على مسئلة أخرى وهي أنّ الوجود هل هو مغائر للماهيّة أم لا، فذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أنّ وجود كل شيء نفس ماهيّته، وذهب كثير من المتكلّمين وجمهور الحكماء إلى أنّ وجود الشيء وصف مغائر لماهيّته. (أر، ٥٣، ٢٢)
- إنّ محل الوجود هو الماهيّة، ثم إنّ الماهيّة من حيث هي هي ماهية مغايرة للوجود والعدم، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود

بالمعدوم، وإذا عرفت هذه المسئلة فلترجع إلى المقصود. فنقول أمّا من قال وجود كل شيء نفس ماهيّته لزمه القطع بأنّه متى زال الوجود فقد زالت الماهيّة، فالقول بأنّ المعدوم شيء لا يتصوّر على مذهب هذا القائل، أمّا من قال الوجود زائد على الماهيّة فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تقرير الماهيّة عند زوال صفة الوجود، فمن جوّز ذلك قال المعدوم شيء وعنى به أنّ الماهيّة من حيث هي هي تكون متقرّرة حال ما لا تكون موجودة، ومن لم يجوّز ذلك قال المعدوم ليس بشيء. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تعيين محلّ النزاع في هذه المسئلة فنقول (الرازي): المعدوم إمّا أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود وإمّا أن يكون جائزًا لوجود جائز العدم، أمّا الممتنع فقد اتّفقوا على أنّه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشيء، وأمّا المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا إلى أنّه قبل الوجود نفيٌ مَحْض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات، وهذا قول أبي الحسين البصري من المعتزلة، وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أنّها ماهيّات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها، فهذا هو تلخيص محل النزاع. (أر، ٥٨، ٢٣)

- في بيان أنّ المعدوم ليس بشيء وجوه. الحجّة الأولى: أنّ هذه الماهيّات لو كانت متحقّقة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحقّقة خارج الذهن ومباينة لخصوصيّاتها المعيّنة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون تحقُّق كل ماهيّة وتقرُّبها زائدًا على خصوصيتها، ولا معنى للوجود إلّا هذا التحقُّق والتقرُّر، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال، ومما يدلّ على أنّ كونها متحقّقة خارج الذهن أمر زائد على ماهيّتها المخصوصة، أنّا إذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرِّر حال العدم، فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصوّر وهذا التصديق، ولولا أنّ تقرُّرها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيّتها وإلّا لما بقي فرق بين التصوّر والتصديق، وذلك محال على ما قرّرناه، فثبت أنّ الماهيّات لو كانت متقرِّرة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها، ولمّا كان ذلك محالًا علمنا أنّ القول بأنّ الماهيّات متقرِّرة حال عدمها محال. (أر، ٥٩، ١١)

- احتجّ القائلون بأنّ المعدوم شيء بأمور. الحجّة الأولى: أنّ المعدومات متميّزة في أنفسها، وكل ما يتميَّز بعضه عن البعض فلا بدّ وأن تكون في أنفسها حقائق متعيّنة، ولا معنى لقولنا المعدوم شيء إلّا ذلك، والذي يدلّ على أنّ المعدومات متميِّزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه. الأول وهو أنّا نعلم أنّ غدًا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب، وهذان الطلوعان معدومان في الحال، ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدلّ على وقوع الامتياز في المعدومات. الثاني هو أنّا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران إلى السماء، فقد تميَّز أحد المعدومين عن الثاني من حيث أنّ أحدهما مقدور لنا والآخر غير مقدور لنا، وهذا الامتياز واقع حال العدم، فثبت وقوع الامتياز في المعدومات. (أر، ٦٠، ٢٤)

- لا يقال المراد من قولنا إنّه يمكن أن يكون

معدومًا هو أنّه لا يمتنع بقاء ماهيّته متقرّرة متحقِّقة، ولا يمتنع أيضًا بطلان تلك الماهيّة وخروجها عن كونها ماهيّة وحقيقة، فهذا هو المراد من الإمكان، ومعلوم أنّ هذا القدر لا يدلّ على أنّ المعدوم شيء. لأنّا نقول إذا قلنا هذه الماهيّة يمكن بطلانها وزوالها فلا شكّ أنّ هذه قضية موضوعها قولنا هذه الماهيّة، ومحمولها قولنا يمكن بطلانها وزوالها، ولا شكّ أنّ ماهيّة القضية مركّبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة، ولا شكّ أنّ المركّب لا يوجد إلا عند وجود جميع مفرداته، فإذًا هذه القضية لا توجد ولا تتقرّر إلّا إذا حصل موضوعها مقارنًا لمحمولها، فإذا قلنا الموضوع نفس تلك الماهيّة وجعلنا المحمول إمكان بطلان الماهيّة، كان معنى هذا الكلام أنّ هذه الماهية يمكن تقرُّرها حال بطلانها، ومعلوم أنّ ذلك محال، فثبت أنّ كون الممكن ممكنًا يستحيل أن يكون مفسّرًا بهذا المعنى، بل لا بدّ وأن يكون مفسّرًا بأنه يجوز كون الماهيّةموصوفه بالوجود ويجوز كونها خالية عن الوجود، ومهما كان الأمر كذلك ثبت أنّ المعدوم شيء. (أر، ٦٢، ١٧)

- إنّا إذا قلنا معدوم ومنفي وسلب واللاثبوت واللاتحقّق، فهاهنا الأسماء موجودة والمسمّيات معدومة، فكان اسم غير المسمّى لا محالة. (لو، ٢٣، ١٦)

- أمّا اللغة: فهي أنّ من قال: المعدوم ليس بشيء، قال الموجود: هو الشيء فهما لفظان مترادفان، فإذا كان موجودًا كان شيئًا. ومن قال المعدوم شيء قال الشيء ما يصحّ أن يعلم ويُعبّر عنه، فكان الموجود أخصّ من الشيء، وإن صدق الخاص صدق العام، فثبت أنّه تعالى مُسمًّى بالشيء. (لو، ٣٥٧، ١٠)

- إنّ المعدوم ليس بثابت. (مب١، ٤٥، ٥)

- إنّ المعدوم لا يُعاد. (مب١، ٤٧، ١٨)

- إنّ المعدوم إنّما يوصف بالإمكان إذا حضر في العقل وحينئذٍ يكون موجودًا من الموجودات الذهنية، فصحّ وصفه بالإمكان أو الإستحالة. (مب١، ١١٩، ٦)

- لا يقال: المعدوم المُتصوَّر له ثبوت في الذهن، ولأنّ قولنا المعدوم غير مُتصوَّر حكم على المعدوم بأنّه غير مُتصوَّر، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه مُتصوّرًا، فلو لم يكن المعدوم مُتصوّرًا لامتنع الحكم عليه بأنّه غير متصوَّر، لأنّا نجيب عن الأول: بأنّ الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت؛ والكلام وقع في تصوّرها مقابل مطلق الثابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتًا بوجه ما، وإلّا لكان داخلًا تحت مطلق الثابت، وحينئذٍ لا يكون قسيمًا له قسمًا منه. وعن الثاني إنّ ما ذكرته ليس جوابًا عن دليلنا، على أنّ المعدوم غير مُتصوّر بل هو إقامة دليل ابتداءً على أنّ المعدوم مُتصوّر، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيّات. (مح، ٣١، ٨)

- إنّا سنقيم الدلالة في مسألة أنّ المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهيّة عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهيّة بالعدم، فظهر أنّه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم مُحصّل. وإذا كان

كذلك لم يكن لقولنا السواد إمّا أن يكون موجودًا وإمّا أن يكون معدومًا مفهوم محصّل، وإذا كان كذلك امتنع التصديق به، فضلًا عن كون ذلك التصديق بديهيًّا. (مح، ٣٣، ٣)

- المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنّه نفي محض، وإمّا أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافًا للباقين من المعتزلة. ومحلّ الخلاف أنّهم زعموا أنّ وجود السواد زائد على كونه سوادًا، ثم زعموا أنّه يجوز خلوّ تلك الماهيّة من صفة الوجود. (مح، ٤٨، ٢)

- المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنّه نفي محض، وإمّا أن يكون ممكن الثبوت. (مح، ٤٨، ٢)

- لا نُسلّم أنّ كل معدوم ثابت. (مح، ٤٩، ١٩)

- إن أردتَ تضييق الكلام على الخصم فقل، ما الذي تعني بكون المعدوم معلومًا، إن عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذي تجده في تصوّر الممتنعات والمركّبات والإضافيّات فذلك مسلّم، لكنّه لا يقتضي تقرّر الماهيّات في العدم بالاتّفاق، وإن عنيت به أمرًا وراء ذلك فلا بدّ من إفادة تصوّره ثم إقامة الحجّة عليه، فإنّا من وراء المنع في المقامين. (مح، ٥٠، ١٢)

- اختلفوا (المعتزلة) في أنّ المعدوم هل له بكونه معدومًا صفة؟ فالكل أنكروه إلّا أبا عبد الله البصريّ فإنّه قال به ... واتّفقوا على أنّ الجواهر المعدومة لا توصف بأنّها أجسام حال العدم إلّا أبا الحسين الخيّاط فإنّه قال به. (مح، ٥٢، ١٥)

- إنّ البديهة حاكمة بأنّ كل ما يشير العقل إليه، فإمّا أن يكون له حقّق بوجه من الوجوه، وإمّا أن لا يكون. فالأوّل هو الموجود والثاني هو المعدوم، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين. (مح، ٥٣، ٥)

- أمّا الوجود فزعم مثبتو الحال منّا أنّه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنّه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئًا بناءً على هذا. (مح، ٥٥، ٢٥)

- إنّ الماهيّة الفلانيّة من حيث إنّها هي، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة. (مطل١، ٣١١، ٩)

- إذا اعتبرنا المثلّث من حيث إنّه مثلّث، فهذا الاعتبار من حيث إنّه هو، مغاير لكونه موجودًا، أو لكونه معدومًا. والدليل: أنّ المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلّث. بدليل: أنّه يصحّ تعقّل الموجود وتعقّل المعدوم حال الذهول عن تعقّل معنى المثلّث، وكذلك يحصل أيضًا تعقّل المثلّث من حيث إنّه مثلّث مع الذهول عن كونه موجودًا أو عن كونه معدومًا. فظهر بهذا أنّ كونه مثلّثًا غير، وموجودًا أو معدومًا غير. وأمّا الاحتمال الثاني وهو أن يقال: إنّ كونه مثلّثًا ينفكُّ عن الموجود وعن المعدوم، فهذا محال لأنّ الشيء إمّا أن يكون له حصول في الأعيان، وإمّا أن لا يكون له حصول في الأعيان، وكونه خاليًا عنهما أمر محال في العقل. فالحاصل: أنّ كونه مثلّثًا مغاير لكونه موجودًا أو معدومًا، ولكنه يمتنع أن ينفكّ عنهما معًا.

وإذا عرفت هذا فنقول: إذا فرضنا أن حقيقة من الحقائق، وماهيّة من الماهيّات كانت علّة لوجود نفسها، فعلّة الوجود هي تلك الماهيّة من حيث هي هي لا كونها موجودة ولا كونها معدومة، وحينئذٍ يصدق أن يقال: مبدأ ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم، ويصدق أيضًا أن يقال: المبدأ موجود وهو أحقّ الموجودات بكونه موجودًا. (مطل١، ٣١١، ١٣)

- الشيء إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فإنّه حق محض لذاته. وأمّا الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته، وأمّا الممكن لذاته فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه، إلا بإيجاد موجد، ولا يترجّح عدمه على وجوده إلا بإعدامه معدم، فعلى هذا الممكن إذا أُخِذَ من حيث هو هو، فإنّه يكون معدومًا، بمعنى أنّه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته. وإذا كان كذلك، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو هو باطل. وهالك. ولهذا قال - سبحانه - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكنًا أبدًا، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلًا وهالكًا، لزم أن ما سوى الحق سبحانه - فهو هالك أبدًا. ولهذا السبب قالوا: لا موجود في الحقيقة إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٢، ٤)

- صريح العقل حاكم بأنّ المعلوم إمّا موجود وإمّا معدوم، وهذا يدلّ على أمرين. الأوّل: أنّ تصوّر ماهيّة الوجود تصوّر بديهيّ، لأنّ ذلك التصديق البديهيّ موقوف على ذلك التصوّر، وما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون بديهيًّا. والثاني: أنّ المعدوم معلوم، لأنّ ذلك التصديق البديهيّ متوقّف على هذا التصوّر. فلو لم يكن هذا التصوّر حاصلًا لامتنع حصول ذلك التصديق. (مع، ٢٣، ٨)

- إنّ المعدوم لا يكون عين الموجود. (مع، ٣٨، ٧)

- إعادة المعدوم عندنا جائز خلافًا لجمهور الفلاسفة والكراميّة وطائفة من المعتزلة. لنا أنّ تلك الماهيّات كانت قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازم تلك الماهيّة، فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهيّة. (مع، ٨٩، ٤)

- أما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) ففيه مسائل: المسألة الأولى منهم (علماء الكلام) من استدلّ به على أنّه المعدوم شيء، قال: لأنّه تعالى أثبت القُدرة على الشيء، والموجود لا قُدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود، فالذي عليه القُدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء. والجواب: لو صحّ هذا الكلام لزم أنّ ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئًا، فالموجود لمّا لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئًا. المسألة الثانية احتجّ جهم بهذه الآية على أنّه تعالى ليس بشيء، قال لأنّها تدلّ على أنّ كل شيء مقدور لله، والله تعالى ليس بمقدور له، فوجب أن لا يكون شيئًا. (مفا٢، ٨١، ٧)

- لا واسطة بين الموجود والمعدوم، واحتجّ أصحابنا بوجهين. الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩) والثاني قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) والمستثنى داخل في

المستثنى منه فيجب أن يكون شيئًا. (مفا٢، ٨١، ١٥)

- إنّا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقليّة مطابقة للمعدوم لأنّ المطابقة تقتضي كون المتطابقين أمرًا ثبوتيًّا، والمعدوم نفي محض يستحيل تحقّق المطابقة فيه. (مفا٢، ٢٠٣، ٢)

- ما لا يوجد في الوجود فهو معدوم. (مفا٢٨، ٣٧، ١٦)

معدوم حقيقة

- إعدام الأجسام إذا نظر النّاظر يقول الجسم بتفريق أجزائه، فإنّ من أحرق شيئًا يبقى منه رماد، وذلك لأنّ الرماد إنْ فرّقته الريح يبقى منه ذرّات، وهذا مذهب بعض الناس، والحق هو أن الله يعدم الأجسام ويعيد ما يشاء منها، وأمّا العمل فهو في العين معدوم وإن كان يبقى بحكمه وآثاره، فإذا لم يكن له فائدة واعتبار فهو معدوم حقيقة وحكمًا، فالعمل إذا لم يعتبر فهو معدوم في الحقيقة بخلاف الجسم. (مفا٢٥، ٢٠٢، ٢٠)

معدوم محض

- إنّ المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان. (شر٢، ٥٦، ١٠)

معدوم معلوم

- إنّه منقوض بأنّ كل واحد منّا يعلم أنّ الشمس غدًا تطلع من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم. (أر، ١٤٢، ١٩)

معدوم منفي

- في ذكر الدلائل الدالّة على أنّ الاسم لا يجوز أن يكون المُسمّى، وفيه وجوه: الأول: أنّ الاسم قد يكون موجودًا مع كون المُسمّى معدومًا، فإنّ قولنا: "المعدوم منفي" معناه سلب لا ثبوت له، والألفاظ موجودة مع أنّ المُسمّى بها عدم محض ونفي صرف، وأيضًا قد يكون المُسمّى موجودًا والإسم معدومًا مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معيّنة، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرّر وذلك يوجب المغايرة. الثاني: أنّ الأسماء تكون كثيرة مع كون المُسمّى واحد كالأسماء المترادفة، وقد يكون الإسم واحدًا والمسمّيات كثيرة كالأسماء المشتركة، وذلك أيضًا يوجب المغايرة. الثالث: أن كون الإسم إسمًا للمُسمّى وكون المُسمّى مُسمّى بالاسم من باب الإضافة كالمالكيّة والمملوكيّة، وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول: يشكّل هذا بكون الشيء عالمًا بنفسه. الرابع: الإسم أصوات مقطّعة وضعت لتعريف المسمّيات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية، والمُسمّى قد يكون باقيًا، بل يكون واجب الوجود لذاته. الخامس: أنّا إذا تلفّظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الإسم نفس المُسمّى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج، وذلك لا يقوله عاقل. (مفا١، ١٠٩، ١٧)

معدومات

- زعم أبو يعقوب الشحّام وأبو علي الجبائيّ وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخيّاط وأبو

عبد الله البصريّ وأبو إسحاق بن عيّاش والقاضي عبد الجبّار بن أحمد وتلامذته، أنّ المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأنّ تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتّفقوا على أنّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتّفقوا على أنّ الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه. (مح، ٥١، ٢)

- المعلومات قسمان: المعدومات والموجودات، والمعدومات منها معدومات يمتنع وجودها. ومنها معدومات لا يمتنع وجودها، والموجودات أيضًا قسمان: موجودات يمتنع عدمها، وموجودات لا يمتنع عدمها، وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة له أحكام وخواص، والكل معلوم لله تعالى. (مفا١٩، ١٦، ٢١)

معدومات ممتنعة

- إنّ المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة مثل شريك الإله والجمع بين الضدّين وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكانين، وكل واحد من هذه الأقسام متميّز عن الآخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذلك ههنا. (أر، ٦٧، ١٢)

معراج

- إنّ المِعْراج على قسمين: أولهما: المِعْراج من عالَم الشهادة إلى عالَم الغيب، والثاني: المِعْراج من عالَم الغيب إلى عالَم غيب الغَيب، وهذه كلمات برهانيّة يقينيّة حقيقيّة. (مفا١، ٢٧٦، ١٦)

معرفة

- أمّا المعرفة: ففيها وجوه. الأوّل أنّ من أدرك شيئًا من الحاضر ثم غاب عنه ونسيه ثم أدركه ثانيًا أو علم أنّ هذا الذي أدركه ثانيًا هو عين الذي أدركه أولًا فهذا هو العلم المسمّى بالمعرفة، ولذلك فإنّه إذا رآه ثانيًا وتذكّر أنّه هو الذي رآه أولًا قبل ذلك فإنّه يقول الآن عرفتك، وعلى هذا التقدير فالمعرفة اسم لعلم تقدّمته غفلة، فلهذا لا يصحّ إطلاقه في حق الله تعالى. والثاني: ما ذكره أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة وهو أنّ لفظ المعرفة إنّما يستعمل فيما تُدْرَك آثاره ولا تُدْرَك ذاته، والعلم يقال فيما تُدْرَك ذاته، ولهذا يقال فلان يعرف الله، ولا يقال فلان يعلم الله، لأنّ معرفة الله تعالى ليست بمعرفة ذاته بل بمعرفة آثاره؛ ولذلك تُسمّى رائحة العود بعرف العود لأنّ تلك الرائحة أثر من آثاره. (لو، ٤٠، ١٣)

- المعرفة: وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة إدراك الجزئيّات والعِلم إدراك الكلّيات. وآخرون قالوا المعرفة التصوّر والعِلم هو التّصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العِلم. قالوا لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة، فأمّا تصوّر حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية، ولأنّ الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيّته، فعلى هذا الطريق كل عارف عالِم وليس كل عالِم عارفًا، ولذلك فإنّ الرجل لا يُسمّى بالعارف إلّا إذا توغّل في ميادين العِلم وترقّى من مطالعها إلى مقاطعها، ومن مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية، وفي الحقيقة

فإنّ أحدًا من البشر لا يعرف الله تعالى، لأنّ الاطلاع على كنه هويته وسرّ ألوهيّته محال، وآخرون قالوا من أدرك شيئًا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيًا وعرف أنّ هذا المدرَك الذي أدركه ثانيًا هو الذي أدركه أولًا فهذا هو المعرفة فيقال: عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا. ثم في الناس من يقول بقدم الأرواح، ومنهم من يقول بتقدّمها على الأبدان ويقول إنّها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم عليه السلام، وإنّها أقرّت بالإلهية واعترفت بالربوبيّة، إلّا أنّها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها، فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربّها وعرفت أنّها كانت عارفة به فلا جرم سمّي هذا الإدراك عرفانًا. (مفا٢، ٢٠٥، ١١)

- القلب محلّ المعرفة وسلطان البدن والسمع والبصر هما الآلتان المعينتان لتحصيل المعارف. (مفا٢٧، ٩٧، ٢٦)

- اعلم أنّ العمل الصالح إمّا أن يكون عمل القلوب وهو المعرفة، أو عمل الجوارح وهو سائر الطاعات. (مفا٢٧، ١٢٦، ١٦)

معرفة الإضافات

- معرفة الإضافات فهو مثل علمنا بأنّه (الله) يصحُّ منه الفعل والتَرْك. وهذه الصحّة إضافة مخصوصة، ومثل علمنا بكونه عالمًا، واعلم عبارة عن إضافة مخصوصة بين العالِم وبين المعلوم. (مطل٢، ٨٩، ٤)

معرفة التوحيد

- اعلم أنّ الله تعالى قدّم الأمر بمعرفة التوحيد على الأمر بالاستغفار، والسبب فيه: أنّ معرفة التوحيد إشارة إلى علم الأصول، والاشتغال بالاستغفار إشارة إلى علم الفروع، والأصل يجب تقديمه على الفرع، فإنّه ما لم يُعْلم وجود الصانع امتنع القيام بطاعته وخدمته. وهذه الدقيقة معتبرة في آيات كثيرة. (أسر، ٢٠، ٦)

معرفة حاصلة بالقلب

- كلمة لا إله إلّا الله، مسمّاة بكلمة الإخلاص، وذلك أنّ الأصل في هذه الكلمة عمل القلب، وهو كون الإنسان عارفًا بقلبه وحدانيّة الله تعالى، وهذه المعرفة الحاصلة بالقلب مستحيل أن يأتي بها لغرض آخر سوى طاعة الله وحُبّه وعبوديّته، فهذه المعرفة إن طلبت ظلّت لوجه الله تعالى، لا لغرض آخر البتّة، بخلاف سائر الطاعات البدنيّة، فإنها كما يؤتى بها لتعظيم الله، قد يؤتى بها لسائر الأغراض العاجلة من الدنيا، وطلب المدح والثناء، فلهذا السبب سمّيت هذه الكلمة الإخلاص. (أسر، ٦٤، ٩)

معرفة الحقيقة المخصوصة

- إنّ المعلوم عندنا (الرازي) من الحق سبحانه، إمّا الوجود، أو كيفيّة ذلك الوجود أو الإضافات أو السلوب. والعلم بهذه المعلومات ليس نفس العلم بذات الله المخصوصة، ولا أيضًا هذه العلوم توجب العلم بتلك الذات المخصوصة، فوجب أن يقال: إنّا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة. (مطل٢، ٨٨، ١٣)

معرفة ذاتيّة

- أمّا المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعيّن ببصرنا، وعرفنا الحرارة بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فإنّه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلّا هذه الكيفيّة الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلّا هذه الكيفيّة المرئيّة، إذا عرفت هذا فنقول: إنّا إذا علمنا احتياج المُحدَثات إلى مُحْدِث وخالِق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضيّة إنّما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتيّة، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط. (مفا١، ١١٤، ٢)
- اعلم أنّ إدراك الشيء من حيث هو هو - أعني ذلك النوع الذي سمّيناه بالمعرفة الذاتيّة - يقع في الشاهد على نوعين: أحدهما: العلم، والثاني: الأبصار، فإنّا إذا أبصرنا السواد ثم غمّضنا العين فإنّا نجد تفرقة بديهيّة بين الحالتين، فعلمنا أنّ العلم غير، وأن الأبصار غير، إذا عرفت هذا فنقول: بتقدير أنّه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتيّة للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والأبصار؟ هذا أيضًا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الأبصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتّة، فهذا هو الكلام في هذه المقدّمات. (مفا١، ١١٤، ٨)

معرفة السلوب

- معرفة السلوب، فهي مثل علمنا بأنّه تعالى ليس بمتحيِّز، ولا في مكان، ولا حال، ولا في محل، ولا ملوّن، ولا يُكيّف، ولا مركّب، ولا مبعَّض. (مطل٢، ٨٩، ١)

معرفة عرضيّة

- اعلم أنّ معرفة الأشياء على نوعين: معرفة عرضيّة، ومعرفة ذاتيّة: أما المعرفة العرضيّة فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنّه لا بدّ له من بان، فأمّا أن ذلك الباني كيف كان في ماهيّته، وأن حقيقته من أي أنواع الماهيّات، فوجود البناء لا يدلّ عليه. (مفا١، ١١٣، ٢٦)

معرفة معادن

- من العلوم المناسبة لهذا العلم (الفراسة) استنباط معادن الفِلِزّات، فإنّ معرفة معادن الذهب وغيره ليس إلّا بواسطة علم أو ظنّ بأحوال الجبال، ولا شكّ أنّه لا بُدّ وأن يحصل في عروق تلك الجبال علامات تدلّ على حصول هذه الفِلِزّات. (ف، ١٠٥، ١٣)

معرفة واجب الوجود

- إنّ معرفة واجب الوجود لذاته، لا تحصل إلّا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات، فإنّا إذا بيّنا أنّها ممكنة لذواتها، ثم بيّنا أنّ الممكن لذاته لا بدّ له من المرجِّح، ثم بيّنّا أنّ التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته. (مطل١، ٥٤، ١٣)

معزل

- اعلم أنّ المعزل في اللغة معناه: موضع منقطع عن غيره، وأصله من العزل، وهو

التنحية والإبعاد. تقول: كنت بمعزلٍ عن كذا، أي بموضعٍ قد عُزِل منه. (مفا١٧، ٢٣٢، ٦)

معشر

- المعشَر. كل جماعة أمرهم واحد، ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة، والجمع: المعاشر. (مفا١٣، ١٩٤، ٢٤)
- المعشَر الجماعة العظيمة، وتحقيقه هو أنّ المعشر العدد الكامل الكثير الذي لا عدد بعده إلّا بابتداء فيه. (مفا٢٩، ١١٢، ٢٧)

معصومون

- الذي نقول (الرازي): إنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوّة عن الكبائر والصغائر بالعمد. أمّا على سبيل السهو فهو جائز. (ع، ٤، ١٧)

معصية

- العبد له أيضًا أسماء ثلاثة مشتقّة من المعصية: أحدها الظالم، قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ (فاطر: ٣٢)، وثانيها الظلوم قال: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢)، الثالث الظلّام قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ (الزمر: ٥٣) ومن أسرف في المعصية كان ظلامًا، وكأنّه قال عبدي لك ثلاثة أسماء في الظلم بالمعصية، ولي ثلاثة أسماء في الرحمة بالمغفرة، فإن كنتَ ظالمًا فأنا غافر، وإن كنت ظلومًا فأنا غفور، وإن كنت ظلّامًا فأنا غفّار. ثم إنّ صفاتك متناهية كما يليق بك، وصفاتي غير متناهية كما يليق بي، وغير المتناهي يغلب المتناهي، فيا مسكين لا تكن من القانطين. (لو، ٢٢٠، ١٢)

معقول جنسي ونوعي

- المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي. (ش١، ١٦٨، ٣٣)

معقولات

- المعقولات غير متناهية والمحسوسات قليلة. (ل، ١١٦، ٢١)

معقولات ثابتة

- تفسير المعقولات الثابتة. فنقول: إنّا إذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلّث، وغيرهم من الماهيّات، فإنّا بعد تعقّلنا لهم، نحكم على بعضهم بالبعض، بكونها موضوعة ومحمولة وذاتيّة وأجناسًا، وفصولًا وأنواعًا: أمور زائدة على تلك الماهيّات. فَتَعَقُّل تلك الماهيّات هو المرتبة الأولى، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية وهذا هو المراد من قولنا: المعقولات الثابتة. (شر١، ٤٧، ١٧)

معلول

- المعلول مُفتقر إلى العلّة، فلو كان كل واحد منهما معلولًا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقرًا إلى المفتقر إلى نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقِرًا إلى نفسه وذلك محال، لأنّ الافتقار إلى الشيء إضافة بين المُفتقِر

والمُفتقَر إليه، والإضافة لا تعقل إلّا بين الشيئين. (أر، ٨١، ٣)

- إنّ وجود المعلول متعلّق بوجود العلّة المؤثّرة وبوجود الواسطة المطلقة، وما كان كذلك فإنه يجب عدمه عند عدم العلّة والواسطة، لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة، فتلك الصور لا تكون عللًا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى. (ش١، ٥٠، ٢٠)

- إنّ المعلول إنّما يتكثّر إمّا لكثرة في ذات العلّة، وإمّا لاختلاف القوابل، وإمّا لاختلاف الآلات، وإمّا لترتّب المعلومات. (مب١، ٣٥٢، ٧)

- حصول العلّة عند حصول المعلول. (مب١، ٤٧٧، ٨)

- المعلول لمّا كان في ذاته ممكن الوجود، والعدم فلمّا ترجّح أحد طرفيه على الآخر إحتاج إلى المرجِّح... فإذًا لا بدّ من حصول المرجِّح حال حصول الترجيح. (مب١، ٤٧٧، ٩)

- المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علّتان مستقلّتان وإلّا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الآخر، فيستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، وهو محال. (مح، ١٠٧، ١٨)

- إنّ المعلول مفتقر إلى العلّة، فلو كان الشيء الواحد علّة لنفسه لزم كونه مفتقرًا إلى نفسه. والافتقار إلى الشيء نسبة، والنسبة لا تحصل إلّا بين الأمرين، فأمّا الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، فيمتنع كونه منسوبًا إلى نفسه. (مطل١، ١٤٢، ١٢)

- إنّ المعلول قد يكون مساويًا للعلّة، وقد يكون أعمّ منها. أمّا الأول فمثل قولنا: طلوع الشمس علّة لوجود النهار، ووجود النهار أيضًا لا يحصل إلّا عند طلوع الشمس. فههنا العلّة والمعلول متساويان. وأمّا الثاني. فمثل الحمى. فإنّه قد يكون لعفونة الخلط، وقد تكون لسبب آخر. وإذا ثبت هذا فنقول: العلّة والمعلول إذا كانا متساويين في العموم والخصوص، فكل واحد منهما دائر مع الآخر وجودًا، وعدمًا. والعليّة والمعلوليّة غير مشتركة من الجانبين. فثبت أنّ الدوران لا يدلّ على العليّة. (مطل٨، ٦٢، ١٢)

معلول آخر

- إنّ المعلول الآخر له علّة، ولعلّته علّة، فالمعلول الآخر خاصيّته أنّه معلول، وليس بعلّة، والعلّة الأولى لو حصلت، لكان خاصيّتها أنّها علّة، وليست بمعلولة، وأمّا المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة، وهي كون كل واحدة منها علّة لما تحتها، ومعلولًا لما فوقها. إذا ثبت هذا، فنقول: لو فرضنا ذهاب العلل (والمعلولات) إلى غير النهاية، لكان الكل في حكم الوسط، ولم يحصل لشيء منها خاصيّة الطرق البتّة، ثم نقول: هذا الوسط إن استند إلى شيء ليس له خاصيّة الوسط، فذاك هو المطلوب، وإن لم يستند إلى شيء بهذه الصفة، كان الوسط غنيًّا عن الاستناد إلى الطرف، وما لم يستند إلى غيره فهو طرف وليس بوسط، فالوسط ليس بوسط، وإذا كان كذلك فعلّة المعلول الآخر وجب أن لا تستند إلى غيرها، لأنّ التقدير تقدير الوسط لا يجب استناده إلى غيره، وإذا

كانت هذه العلّة غنيّة عن الاستناد إلى شيء ثالث، كانت ظرفًا، فكانت واجبة الوجود لذاتها، فيثبت أنّ نفي الطرف يوجب إثباته، فوجب أن يكون هذا النفي باطلًا، وأن يكون إثبات طرف الممكنات أمرًا واجبًا، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٢، ١٨)

معلول أول

- إنّ المعلول الأول عقل مجرّد. بيانه هو أنه قد ثبت ... أن الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته منزّهة عن التركيب من جميع الوجوه، وثبت أنّ الشيء الذي يكون كذلك يستحيل أن يكون علّة إلّا لشيء واحد اللهم إلّا بالتوسيط أي أن يكون هو علّة لشيء ويكون ذلك الشيء علّة لشيء آخر. وإذا ثبت ذلك فنقول المعلول الأول لا يجوز أن يكون جسمًا ... فهو إذن جوهر مجرّد وهو العقل. (ش٢، ٣٠، ٨)
- إنّ واجب الوجود يستحيل أن يصدر عنه أكثر من معلول واحد، وذلك المعلول الواحد لا يمكن أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا وإلّا لكان علّة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك، فلا بدّ وأن يكون المعلول الأول جوهرًا عقليًّا وأن يكون سائر العقول بتوسّط ذلك العقل وأن تكون الأجسام بتوسّط تلك العقول. (ش٢، ٤٤، ١٧)
- الدليل على أنّ المعلول الأول ليس هو الجسم: أنّ كل جسم فإنّه يقبل القسمة الوهميّة، وكل ما كان قابلًا للقسمة الوهميّة، فإنّه لا بدّ وأن يكون في نفسه مؤلّفًا من الأجزاء والأبعاض، فإنّ القسمة ليست عبارة عن إحداث الإثنينيّة والتعدّد، بل القسمة عبارة عن تفريق المتجاورين. إذا ثبت هذا فنقول: إن قلنا: إنّه تعالى علّة لجميع تلك الأجزاء، فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد، وهو محال. وإن قلنا: إنّه تعالى علّة لجزء واحد منها، ثم ذلك الجزء علّة للجزء الثاني، إلى آخر الأجزاء. فههنا يلزم منه محالان: الأول: إنّه يلزم في جميع ذوات العالم أن يكون كل واحد منها بالنسبة إلى الآخر. إمّا أن يكون علّة له، أو معلولًا له. وهو باطل. والثاني: وهو أنّ الأجزاء متماثلة في تمام الماهيّة، فيمتنع كون بعضها علّة للبعض. وبهذا الطريق يثبت: أنّ المعلول الأول يمتنع أن يكون جسمًا. وهذا الدليل جيّد، إلّا أنّه لا يلائم أصول الفلاسفة. (مطل٤، ٣٨٣، ٤)

معلول علّة منفصلة

- إنّ الأجسام متساوية في الجسميّة، ومتباينة في التعيُّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وكل واحد منها مركّب من الجسميّة التي بها يشارك سائر الأجسام، ومن التعيُّن الذي به يمتاز عن سائر الأجسام. إذا ثبت هذا فنقول: إمّا أن تكون الجسميّة مستلزمة لذلك التعيين، وإمّا أن يكون ذلك التعيُّن مستلزمًا للجسميّة، وإمّا أن لا يكون كل واحد منهما مستلزمًا للآخر. والأول باطل، وإلّا لزم أن يكون كل جسم موصوفًا بذلك التعيين، فيكون كل جسم نعت من نعوته، وصفة من صفاته، ونعت الشيء يفتقر إلى ذلك الشيء، والمفتقر إلى الشيء لا يكون علّة له، فثبت أنه لا الجسميّة علّة لذلك التعيُّن، ولا ذلك التعيُّن علّة للجسميّة،

ولمّا بطل هذان القسمان وجب أن يكون اجتماع هذين القيدين معلول علّة منفصلة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون كل جسم مُعيَّن معلولًا لعلّة منفصلة، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته، واعلم أنّ هذه الحجّة، مبنّية على أنّ التعيُّن مفهوم ثبوتي. (مطل١، ١٧٤، ١٥)

معلولان متماثلان

- المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين خلافًا لأكثر أصحابنا، لنا: أنّ السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادّة. (مح، ١٠٧، ٢١)
- المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلّتين مختلفتين... إنّ السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادّة. (مح، ١٠٧، ٢١)

معلوم

- قال بعض أصحابنا: إنّ المعلوم أعمّ من الموجود. وهو ضعيف. فإنّ المعلوم ليس اسمًا موضوعًا لمعنى، بالقصد الأول، بل العِلم اسم لجنس من المعاني. ثم لمّا كان من المعاني المتعلّقة يشتقّ لمتعلّقه من تعلّقه به، اسم. فلم يكن اسم المعنى ولا اسم الذات بالرتبة الأولى. (ك، ٣٧، ١٥)
- المعلوم إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا فهنا ثلاث مسائل: الأولى: تصوّر الوجود والعدم بديهيّ، لأنّ ذلك التصديق يتوقّف على هذين التصوّرين، وما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون كذلك، ولأنّ العلم بالوجود جزء من العلم بأنّه موجود، وإذا كان العلم بالمركّب بديهيًّا، كان العلم بمفرداته كذلك. الثانية: ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إلى أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنّه ليس كذلك. لنا: أنّه لو كان كذلك لكان مغايرًا للماهيّة، فيكون الوجود قائمًا بما ليس بموجود، وتجويزه يفضي إلى الشكّ في وجود الأجسام. (مح، ٤٧، ٤)
- المعلوم إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا. (مح، ٤٧، ٤)
- المعلوم على سبيل الجُملة، معلوم من وجه مجهول من وجه. (مح، ٨٠، ٣)
- المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه. والوجهان متغايران، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتّة، لكن لمّا اجتمعا في شيء واحد ظُنَّ أنّ العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي. (مح، ٨٠، ٣)
- كل معلوم متميِّز، وكل متميِّز ثابت، فكل معلوم ثابت، فما ليس ثابتًا لا يكون معلومًا. (مح، ٨٠، ٢٠)
- إنّا (الرازي) لا ندّعي أنّ كل ما كان معلومًا، وجب أن يكون موجودًا. بل ندّعي أنّ المعلوم لا يكون معلومًا، إلّا إذا كان في نفسه واقعًا على الوجه الذي باعتباره كان معلومًا. فإن كان المعلوم عدمًا، وجب أن يكون ذلك المعلوم في نفسه عدمًا. وإن كان وجودًا، وجب أن يكون في نفسه وجودًا. إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لما كان العلم مطابقًا للمعلوم. فحينئذٍ يكون جهلًا لا علمًا. إذا ثبت هذا فنقول: إذا علمنا أنّ شريك الإلّه ممتنع، فههنا المعلوم هو كون

شريك الإلّه ممتنعًا، فوجب أن يكون شريك الإلّه ممتنعًا في نفسه، حتى يكون العلم المتعلّق به علمًا مطابقًا للمعلوم، فكذلك إذا علمنا أنّ السواد ما هو؟ وأنّ البياض ما هو؟ وأنّ الفلك ما هو؟ وأنّ العالَم ما هو؟ فهذا العلم لا يكون علمًا إلّا إذا كان السواد في نفسه سوادًا، وإذا كان البياض في نفسه بياضًا، وكان الفلك في نفسه فلكًا، وكان العالَم في نفسه عالَمًا. إذا لو لم يكن كذلك، ما كانت الصورة الذهنيّة مطابقة للأمر الخارجيّ. وذلك في كون تلك الصورة علمًا، وتوجب كونها جهلًا. (مطل٤، ١٦١، ١٥)

- إنّ علم الله تعالى بالشيء المُعيَّن، واجب الحصول مع حصول ذلك الشيء المُعيَّن، لأنّه لما ثبت أنّه تعالى يجب كونه عالمًا بجميع المعلومات، فعلى أي وجه يقع ذلك المعلوم، يكون العلم متعلّقًا به، كما هو عليه في نفسه. ثم إنّ العلم يمتنع أن يكون علّة للمعلوم وبالعكس. أمّا أنّ العلم يمتنع أن يكون علّة للمعلوم، فلأنّ العلم بالشيء، تابع لذلك المعلوم، فلو كان المعلوم معلّلًا به، لزم كون المعلوم تابعًا للعلم. وهو دور، والدور محال. وأمّا أنّ المعلوم يمتنع أن يكون علّة للعِلم، فهو ظاهر. فقد ثبت أنّ الدوران حاصل قطعًا مع علم الله تعالى بجميع المعلومات، مع أنّه يمتنع أن كون واحد منهما علّة للآخر. (مطل٨، ٦٢، ٩)

- صريح العقل حاكم بأنّ المعلوم إمّا موجود وإمّا معدوم، وهذا يدلّ على أمرين. الأول: أنّ تصوّر ماهيّة الوجود تصوّر بديهيّ، لأنّ ذلك التصديق البديهيّ موقوف على ذلك التصوّر وما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أن يكون بديهيًّا. والثاني: أنّ المعدوم معلوم، لأنّ ذلك التصديق البديهيّ متوقّف على هذا التصوّر. فلو لم يكن هذا التصوّر حاصلًا لامتنع حصول ذلك التصديق. (مع، ٢٣، ٤)

- المعلوم ليس بشيء، والمراد منه أنّه لا يمكن تقرّر الماهيّات منفكّة عن صفة الوجود. (مع، ٢٤، ٥)

- لا شكّ أن المعلوم والمذكور والمُخْبَر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم. (مفا١، ١٢، ١٣)

- لا شكّ أنّ المعلوم مقابله غير المعلوم، لكن الشيء ما لم تُعْلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلًا لغيره، فلمّا حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلًا للمعلوم، وجب أن يكون غير المعلوم معلومًا، فحينئذٍ يكون المقابل للمعلوم معلومًا، وذلك محال. (مفا١، ١٢، ١٥)

- إنّ الأسماء المشتقّة هي التي تصلح لأن يوصف بها، وأمّا أسماء الأجناس فلا يوصف بها سواء كانت أجرامًا أو معاني، فلا يقال إنسان رجل جاء، ولا يقال لونٌ أبيض، وإنّما يقال إنسانٌ عالمٌ وجسمٌ أبيضٌ. وقولنا أبيض معناه شيء له بياض، ولا يكون الجسم مأخوذًا فيه، ويظهر ذلك في قولنا رجلٌ عالِمٌ فإنّ العالِم شيء له علم حتى الحدّاد والخبّاز، ولو أمكن قيام العلم بهما لكان عالِمًا، ولا يدخل الحي في المعنى من حيث المفهوم، فإنّا إذا قلنا عالِمٌ يفهم أنّ ذلك حيّ لأنّ اللفظ ما وضع لحيّ يعلم، بل اللفظ وضع لشيء يعلم، ويزيده ظهورًا قولنا معلومٌ فإنّه شيء يُعْلَم أو أمرٌ يُعْلَم وإن لم

يكن شيئًا، ولو دخل الجسم في الأبيض لكان قولنا جسمٌ أبيضٌ كقولنا جسمٌ له بياض فيقع الوصف بالجثة، إذا علمت هذا فمن المستفاد بالجنس شيء دون شيء، فإنّ قولنا الهندي يقع على كل منسوب إلى الهند وأما المهنّد فهو سيفٌ منسوبٌ إلى الهند، فيصحّ أن يقال عبد هندي وتمر هندي، ولا يصحّ أن يقال مهنّد وكذا الأبلق. (مفا٢٩، ٤٤، ٢٦)

معلومات

- من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية، ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى تكون كأنّها مخالطة للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة، ومنها ما تكون متوسّطة بين الأمرين وذلك مثل الأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكمّيات. (مب١، ٣٧٨، ١٤)

- اعلم أنّ أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادًا صوابًا صحيحًا ويمكن أن يعتقد اعتقادًا فاسدًا خطأً، ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم، وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمّة، وسبعمائة وأكثر خارج عن هذه الأمّة. (مفا١، ٩٠، ٢)

- المعلومات قسمان: المعدومات والموجودات، والمعدومات منها معدومات يمتنع وجودها. ومنها معدومات لا يمتنع وجودها، والموجودات أيضًا قسمان: موجودات يمتنع عدمها، وموجودات لا يمتنع عدمها، وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة له أحكام وخواص، والكل معلوم لله تعالى. (مفا١٩، ١٦، ٢١)

- المعلومات قسمان، متغيّرات وأزليّات، أمّا المتغيّرات فيلزم من تغيُّرها تَغيُّر العلم بها، لو بقي بعدها لكان ذلك جهلًا لا علمًا. ولو لم يبق فهو المطلوب، وأمثال هذه العلوم لا تكون كمالًا البتّة. أمّا المعلومات الباقية فالعلم بها يكون باقيًا وهو كالعلم بالماهيّات المجرَّدة، والتصديقات التي يمتنع التغيُّر عليها كالعلم بوجوب الواجبات، وإمتناع الممتنعات. فثبت أن كمال العلم ليس إلّا بسبب هذه الاعتبارات، فكل علم حصل للعبد موصوفًا بهذه الصفات كان ذلك العلم كمالًا للعبد، وما لا يكون كذلك لا يكون البتّة من باب الكمالات. (نفس، ١٣٢، ٨)

معنى

- إنّ أهل اللغة اتّفقوا على أنّ الكَلِم جنس تحتها أنواع ثلاثة: الاسم والفعل والحرف؛ فالاسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمّى فهو ذات الشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى كل واحد منهما يوصف بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ: إنّه عَرَض وصوت وحال في المحل وغير باق وأنّه مركّب من حروف متعاقبة وأنّه عربيّ وعبرانيّ، ويقال في المعنى إنّه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباقٍ، فكيف يخطر ببال العاقل أن يقول الاسم هو المسمّى؟! (لو، ٢٣، ٢١)

- المعنى إسم للصورة الذّهنية لا للموجودات الخارجيّة، لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد، وذلك

بالذات هو الأمور الذّهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية، فإذا قيل: أنّ القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى، فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصوّر. (مفا١، ٢٤، ١٧)

- نعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللّفظ، وهو الذي يُفهم منه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أن يُفهَمَ من اللفظ معنى، ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر. (نها، ٨٨، ٦)

معنى المعنى

- نعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللّفظ، وهو الذي يُفهم منه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أن يُفهَمَ من اللفظ معنى، ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر. (نها، ٨٨، ٧)

معنى واحد من اللفظ

- المعنى الواحد من اللفظ: كل لفظ ذكر وفُهِم منه معنى واحد، فذلك المعنى الواحد، إمّا أن يكون نفس تصوّر معناه، مانعًا من وقوع الشركة فيه، أو لا يكون مانعًا من وقوع هذه الشركة. فإن كان الأول فهو الجزئيّ. كقولك: "زيد" إذا جعلناه دليلًا على هذا الشخص من حيث أنّه هذا. فإنّ هذا المفهوم يمتنع لذاته أن يكون مشتركًا فيه بينه وبين غيره. لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره، وأن يكون غيره نفسه. وإن كان الثاني وهو أن لا يكون مانعًا من هذه الشركة. فهو الكلّي. كقولنا: "الحيوان" فإن هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصوّر معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقًا على كثيرين. (شر١، ٥٤، ٨)

معيّات

- القبليّات والمعيّات والبعديّات أمور زائدة على الذاوت موجودة. وظاهر أنّها ليست أمورًا مستقلّة بأنفسها مستبدّة بذواتها، بل هي نِسَب وإضافات. ولا بدَّ لها من أمور تكون هذه القبليّات والبعديّات والمعيّات عارضة لها. ثم نقول: هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيّات والبعديّات، قد يكون معروضة لها بالذات، وقد يكون معروضة لها بالتبَع والعَرَض. فإنّا إذا قلنا: هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى، قضى صريح العقل بأنّها اتّصفت بالقبليّة، لأجل أنّها حصلت في زمان متقدّم على حصول هذه الحركة المتأخّرة. حتى أنّا لو فرضنا أنّ هذه الحركة المتأخّرة حصلت في ذلك الزمان المتقدِّم، وتلك الحركة المتقدِّمة حصلت في الزمان المتأخّر، لكنّا نقضي على تلك الحركة المتقدِّمة بأنّها متأخّرة. وبالعكس فثبت: أنّ الذي نحكم عليه بكونه متقدِّمًا ومتأخّرًا، قد يكون كذلك تبعًا لغيره، وقد يكون كذلك بالذات. ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدّمًا ومتأخّرًا، فإنّه يكون كذلك تبعًا لغيره، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. فلا بدّ من الانتهاء إلى موجود يكون قبلًا لذاته وبعدًا لذاته. وأنّ الذي يكون يمتنع عقلًا أن يصير بَعْدُ وبالعكس. وذلك هو الزمان. وهذه الحجّة قوية في إثبات أصل الزمان. (شر٢، ١٢١، ١٦)

معيّة

- إنّ ذات العلّة وذات المعلول شيء، وكون هذا علّة لذاك، وكون ذاك معلولًا لهذا، شيء

آخر، فالتضايف والمعيّة إنّما حصلت بينهما باعتبار كونهما علّة ومعلولاً، إمّا إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما، فبهذا الاعتبار يحصل التقدُّم والتأخُّر. (مطل١، ١٤٠، ٤)

مغارة

- مغارات هي جمع مغارة، وهي الموضع الذي يغور الإنسان فيه، أي يستتر. (مفا١٦، ٩٦، ١٢)

مغالطة

- القياس إمّا أن يكون مركّبًا من مقدّمات واجبة الثبوت - وهو البرهان - أو من مقدّمات أكثرية الثبوت - وهو الجدل - أو من مقدّمات متساوية الثبوت - وهو الخطابة - أو من مقدّمات أقلّية الثبوت - وهو المغالطة - أو من مقدّمات ممتنعة الثبوت - وهو الشعر-. (شرا، ٢٢٤، ٣)
- المغالطة هي القياس المؤلّف من المقدّمات الباطلة التي تكون مشبَّهة. (شرا، ٢٤٣، ١٧)

مُغايَرة

- الذي ندّعيه ونقوله (الرازي) أنّه لا بدَّ من إثبات الذات، ولا بدَّ من إثبات النسبة والإضافة وهي المسمّاة بالشعور وبالعلم، وأمّا إثبات سائر الأمور فذاك مما لا ندّعيه ولا نتعرّض له، والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة إنّا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالى عالمًا قادرًا بالمعنى الذي ذكرناه، والمعلوم مغاير لغير المعلوم، فكان كونه تعالى عالمًا قادرًا ليس عين ذاته، ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمرًا سلبيًّا ويدلّ عليه وجهان: الأول إنّا نعلم بالضرورة أنّ كون العالِم عالِمًا عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالِم والمعلوم، وليست هذه النسبة وهذه الإضافة عبارة عن سلب شيء أو عن عدم شيء آخر. والثاني وهو أنّ العلم لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل، ثم الجهل أن أريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم، فيكون ثابتًا، وإن أريد به اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم، لأنّ الواحد منا قد يكون خاليًا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير مع أنّه لا يكون عالمًا بالشيء، فثبت أن كونه تعالى عالمًا قادرًا أمر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب. (أر، ١٥٦، ٩)

- إنّا قد بيّنا أنّ حقيقة الحق سبحانه منزّهة عن جميع أنحاء التركيبات، والفرد المطلق لا يمكن نعته، لأنّ وصف الشيء بالشيء يقتضي حصول المغايرة بين ذات الموصوف وذات الصفة، وعند اعتبار الغير لا تبقى الفردانيّة، وأيضًا لا يمكن الإخبار عنه، لأنّ الإخبار عن الشيء بعين ذاته محال، بل الأخبار إنّما تفيد إذا أخبر عن شيء بشيء آخر، وكل ذلك مشعر بالتعدّد، وهو ينافي الفردانيّة، فثبت أنّ جميع الأسماء المشتقّة قاصرة عن الإنباء عن كنه ذات الحق سبحانه، وأمّا لفظ هو فإنّه ينبئ عن كنه حقيقته المخصوصة المبرّأة عن جميع جهات الكثرة، فهذه اللفظة لوصولها

إلى كنه الصمديّة يجب أن تكون أشرف الألفاظ. (لو، ١١٠، ٤)

مغرور

- إنّ المغرور هو الذي يعتقد في الشّيء كونه مطابقًا للمنفعة والمصلحة مع أنّه في نفسه ليس كذلك، فالغرور إمّا أن يكون عبارة عن عينِ هذا الجهل أو عن حالةٍ متولّدةٍ عن هذا الجهل. (مفا١٣، ١٥٦، ٤)

مغفرة

- الألفاظ المشتقّة من المغفرة: إعلم أنّ الألفاظ المشتقّة من المغفرة ورد أكثرها في حق الله سبحانه فأحدها الغافر، قال تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ (غافر: ٣). وثانيها الغفور قال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الكهف:٥٨) ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ (البروج: ١٤) ... وثالثها: الغفّار قال تعالى: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ (طه: ٨٢) ... فقد ثبت بنص الكتاب أنّ هذه الأسماء الثلاثة المشتقّة من المغفرة لله تعالى. (لو، ٢٢٠، ٢)
- لا يجوز تفسير المغفرة بالستر، وإذا ثبت هذا فنقول مغفرة الله تعالى مفسّرة بالعفو والصفح على سبيل المجاز، من حيث إنّ المستور والزائل يشتركان في عدم الظهور، والمشاركة في الوصف أحد أسباب حسن التجاوز، والعفو عبارة عن إسقاط العقوبة وتركها، قال أصحابنا فعلى هذا الغافر من صفات الفعل، وهذا أيضًا فيه نظر لأنه عبارة عن ترك الفعل، لا عن الفعل. وأمّا الغفور فهو أبلغ من الغافر، لأن هذا البناء للمبالغة كالصفوح والضحوك والقتول، والغفّار أبلغ من الغفور، لأنّه وضع للتكثير، ومعناه أنه يغفر الذنب بعد الذنب أبدًا. (لو، ٢٢٢، ١٨)
- ما الفرق بين العفو والمغفرة. الجواب أنّ العفو أن يسقط عنه العقاب، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صونًا له من عذاب التخجيل والفضيحة. (مفا٧، ١٥٠، ٤)
- قد ذكرنا أنّ المغفرة إزالة السيئات التي هي في الدنيا لازمة للنفس، والأجر العظيم إشارة إلى الحياة التي هيُ بعد مفارقة الدنيا عن النفس. (مفا٢٨، ١١٦، ٩)

مفاتح

- المفاتح جمع مفتح. ومفتح، والمفتِح بالكسر المفتّاح الذي يفتح به والمفتَح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الأشياء فهو مفتَح. (مفا١٣، ٨، ٢١)
- المِفاتح جمع مِفتَح بكسر الميم وهو ما يفتح به، وقيل هي الخزائن وقياس واحدها مَفتح بفتح الميم. (مفا٢٥، ١٤، ٢٤)

مفارقات

- أمّا الذوات المتحيّزة والصفات القائمة، فهي معلومة الثبوت. وأمّا الذوات التي لا تكون متحيّزة فهي المسمّاة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات، وفي اصطلاح قوم آخرين بالأرواح. وهي على قسمين. لأنّ هذه الذوات. إمّا أن يقال: كما أنّها ليست أجسامًا، ولا حالة في الأجسام، فكذلك ليست متعلّقة بالأجسام على سبيل التصرّف والتدبير وإمّا أن يقال: إنّها متعلّقة بالأجسام على سبيل التصرّف والتدبير والأول تسمّيها الفلاسفة بالعقول المجرّدة ... وأمّا القسم

الثاني. فهو الجواهر التي تكون مجرّدة في ذواتها عن الجسميّة. والحلول في الجسميّة. إلّا أنّها متعلّقة بالأجسام على سبيل التدبير والتصرُّف. وهذا القسم ينقسم إلى قسمين لأنّها إمّا أن تكون مدبّرة للأجسام الفلكية، أو الأجسام العنصرية. ولمّا ثبت بالدليل أنّه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، ولم يثبت بالدليل أنّ العالم واحد، بل ثبت أنّه لا يمتنع وجود عوالم غير هذا العالم. وبتقدير ثبوتها، فيحصل هناك من زمر الأرواح المقدّسة، ما لا يعلمها إلّا الله تعالى، ولا يعلمها البشر البتّة. إلّا أنّ البحث عن تلك الأحوال غير ممكن. فلهذا السبب اقتصرت العقول على البحث عن الأرواح المدبّرة للأجسام الفلكية، أو الأرواح المدبّرة للأجسام العنصرية. (مطل٧، ٧، ١١)

مفارقة

- اعلم أنّ الفرق بين الحركة والمفارقة هو أنّ المُفَارقة عبارة عن الحركة عن الشيء، فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة. (ش٢، ٢٢، ٣٧)

مفاصل

- المفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن إيراد الفصل والتسمية عليها. فإن الجسم إذا كان مؤلّفًا من أجزاء كل واحد منها متميّز عن الآخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن إيراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل. (ش١، ٧، ٢٥)

مفرد

- المُفْرَد هو الدال الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه والمركّب ما يخالف ذلك (ل، ٣، ٩)

مَفْسَدة

- المفسدة نقيض المصلحة وتبيُّن حقيقتها. منها: الضرر وكل ألم أو غمّ أو ما يؤدّي إلى أحدهما. (ك، ٥٣، ٩)
- أمّا لفظ الخير والمصلحة، فإنّه يتناول كل ما كان مرادًا بالحصول. سواء كان مراد الحصول لذاته أو لغيره. وأمّا لفظ الشرّ والمفسدة فإنّه يتناول كل ما كان مكروه الحصول، سواء كان مكروه الحصول لذاته أو لغيره فهذا أصل معتبر يجب الوقوف عليه. (مطل٣، ٢٢، ٧)
- إنّا بينّا أنّ المنفعة عبارة عن اللذّة أو السرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. والمفسدة عبارة عن الألم والغمّ، أو ما يكون مؤديًا إليهما أو إلى أحدهما. إذا عرفت هذا، فنقول: يجب أن تكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونه منافع ومضارّ. (مطل٣، ٢٩، ٤)

مفضول

- إنّ المفضول إذا كان موصوفًا بالصفات المعتبرة في الإمامة لكنّه كان أقلّ درجة في تلك الفضائل من غيره، إلّا أنّا نعلم أنّ الإمامة لو فوّضت إلى ذلك الأفضل لحصل التشويش والاضطراب، ولو فوّضت إلى هذا المفضول لاستقامت الأمور وانتظمت المصالح، فالعقل يقتضي تفويض الإمامة إلى

ذلك المفضول، لأنّ المقصود من نصب الإمام رعاية المصالح، فإذا كانت رعاية المصالح لا تحصل إلّا بتفويض الإمامة إلى هذا المفضول لكان ذلك واجبًا، وكيف لا نقول ذلك والروافض يقولون إنّ أكثر الناس كانوا يبغضون عليًّا لأنّه قتل أقاربهم، ولهذا السبب أنكروا النص عليه ومنعوه عن حقّه، وإذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بأنّ تفويض الإمامة إليه منشأ الفتن، وحينئذٍ يظهر ما ذكرناه. (أر، ٤٦٠، ١٨)

مفضوليّة

- قال الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى، أمّا حديث رفع عيسى عليه السلام إلى السّماء، وبقائه حيًّا إلى اليوم، وخلقه من غير نطفة، وتجرّده عن علائق النفس، وانشغاله بحضرة القدس وكونه روحًا وكلمة. فكلّ ذلك يدلّ على الأفضليّة لا على الإلهية، وكون محمّد صلّى الله عليه وسلّم ليس كذلك فليس دليلًا على عدم النبوّة، بل على المفضوليّة. وأنت يا نصرانيّ ما ذكرت ذلك في حقّ عيسى في معرض التفضيل بين عيسى ومحمّد، بل في معرض إثبات الإلهيّة لعيسى أو كونه ابن الإله، أو غير ذلك من صفات الإلهيّة، وفي معرض الدليل على عدم نبوّة محمد. (منظ، ٦٤، ٢)

مفكّرة

- لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة واسم خاص. فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيًا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيّما في مقدّم الدماغ. والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدَّم لا سيّما في جانبها الأخير. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، وتخدمها قوة رابعة لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم وتركّب أيضًا الصور بالمعاني وتفصّلها عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيّز الزوج الذي في التجويف الأخير. (ش١، ١٤٥، ١١)

- اعلم أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات خمسة. وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات إما أن تكون مُدرِكة فقط أو متصرّفة أيضًا. فإن كانت مُدرِكة فإما أن تكون مُدرِكة للصورة الجزئية مثل تَخيّلنا لصورة زيد بعد غيبته عنّا، أو مُدرِكة للمعاني الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معيّن أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر. ولكل واحد من هاتين القوتين قوى أخرى هي خزانتها، فالقوة المدركة للصور المحسوسات هي المسمّاة بالحسّ المشترك، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالخيال، والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسمّاة بالوهم، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالحافظة، وأما القوة المتصرّفة فهي التي تسمّى متخيّلة عند استعمال الوهم إياها، ومفكّرة عند استعمال العقل إيّاها. (ش١، ١٤٧، ١٠)

- القوة المتخيّلة وهي قوة من شأنها أن تركّب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة، وتركّب الصور بالمعاني أخرى. ثم إنّ الآمر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل إن كان هو العقل سمّيت هذه القوة مفكّرة، وإن كان الآمر هو الوهم سمّيت هذه القوة متخيّلة. وموضع هذه القوة النصف الأول من البطن الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّطها العقل. (ش١، ١٥١، ٢٩)

- القوى الباطنة إمّا أن تكون مدرِكة أو متصرِّفة: أمّا المدركة فأمّا أن تكون مدرِكة للصور وهي الجنس المشترك وخزانته الخيال، أو مدرِكة للمعاني الجزئية القائمة بالأشخاص الجسمانية كعداوة هذا الحيوان وصداقة ذلك وهو المُسمّى بالوهم وخزانته الحافظة؛ وأمّا المتصرِّفة فهي القوة التي إن استعملتها النفس الإنسانية سُمِّيت مفكِّرة وهي التي تركِّب الصور بعضها مع البعض وتركِّب المعاني بعضها مع البعض وتركِّب الصور مع المعاني. فهذا مجموع القوى الباطنة. (ل، ٦٩، ١٨)

مقابل الشيء

- إنّ مقابل الشيء تارة يكون ضدّه وتارةً يكون عدمه، فقولنا "المُعِز المُذِل" وقولنا "المحيي المميت" يتقابلان تقابل الضدّين، وأمّا قولنا "القابض الباسط، الخافض الرافع" فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود، لأنّ القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير، والخفض عبارة أن لا يعطيه الجاه الكبير، أمّا الإعزاز والإذلال فهما متضادّان؛ لأنّه فرق بين أن لا يعزّه وبين أن يذلّه. (مفا١، ١٣٦، ١٩)

مقابلة

- المقابلة. وهي أن تجمع بين شيئين متوافقين وبين ضدّيهما، ثم إذا شرطتهما بشرط وجب أن تشرط ضدّيهما بضدّ ذلك الشّرط، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ٥ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ٥ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ٥ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (الليل: ٥ - ١٠). فلمّا جعل التّيسير مشتركًا بين الإعطاء والاتّقاء والتّصديق جعل ضدّه وهو التّعسير مشتركًا بين أضداد تلك الأمور، وهو المنع والاستغناء والتّكذيب. (نها، ٢٨٦، ٣)

مقارنة الشيء لغيره

- إنّ مقارنة الشيء لغيره على أقسام ثلاثة: أحدها مقارنة الحال للمحلّ، وثانيها مقارنة المحلّ للحال، وثالثها مقارنة الحالين في محلّ واحد. (ش١، ١٧١، ٢٥)

مقاليد السموات والأرض

- إنّ التوحيد سبب لانتظام العالَم، فثبت أنّ مقاليد السموات والأرض هو قول: لا إله إلّا الله. (أسر، ٨٥، ١١)

مقامات

- مراتب المكلّفين ثلاثة: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق. أو يقال مراتب النفوس ثلاثة، الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة. أو يقال: المقامات ثلاثة: المقرّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال. أو

يقال الدرجات ثلاث: الطريقة، والشريعة، والحقيقة. (لو، ١١١، ٤)

مقامات السالكين إلى الله

- إنّ مقامات السالكين إلى الله لا يخلو عن الفرق والجمع. وأما الفرق ففيما سوى الله، وأما الجمع ففي الله. إلّا أنّ النفس ما دامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لأن نظره متعلّق بنفسه وبتلك الصفات ويكفيه اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام. (ش٢، ١٢٠، ٣٠)

مقامات مختلفة

- المريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة. فإن كان في مقام الخوف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعناه الألحان المشجية، وإن أردنا نقله إلى الرجاء أسمعناه الألحان المطربة، وإن أردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية أسمعناه الألحان المناسبة لذلك. (ش٢، ١١٦، ٤)

مقبولات

- أمّا المقبولات فهي آراء مأخوذة ممن يحسن الظن بصدقه كان إمّا جماعة أو شخصًا مقبول القول (ل، ٢٨، ٢١)

مُقْتَدِر

- المقتدر. قال تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) ووزنه مفتعل من القدرة. قال بعضهم: قدر، واقتدر، بمعنى واحد. وأمّا المحقّقون فقد فرّقوا بينهما، لأنّ بناء افتعل دلالة على كمال حال القدرة، فقولنا: اقتدر معناه: أنّ الفاعل متصرّف في فعله كيف يشاء وأراد، لا يعوقه عن ذلك عائق، ونظيره قوله كسب واكتسب. فإنّ كسب يستعمل فيما يكسبه الإنسان لنفسه ولغيره. وأمّا اكتسب فهو مختصّ بما يفعله الإنسان لنفسه. (مطل٣، ٢٧١، ١٣)

مقتصد

- إنّ المتوسّط، بين الإفراط، والتفريط، يقال له: مقتصِد. قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ (فاطر: ٣٢) وتحقيقه أن المتوسط بين الكثرة والقلّة يقصده كل أحد، فسمّي قاصدًا، وتفسير القاصد: ذو قصد. (مفا١٦، ٧٢، ٣)

مقتضٍ

- المقتضي: هو المستدعي. ومعناه في وضع النظّار: هو المعلوم الذي في نفسه على صفة لأجلها يجلب الأثر. أي يستند إليه، مرتّبًا عليه في الوجود. والعلم به يستعقب العلم بالمقتضي على طريق الترتيب. (ك، ٤٥، ١١)

مقدار

- إنّ التطبيق من خواص المقدار، والمقدار نوع من أنواع الكمّ. فتعريف الجنس بصفة لا توجد إلّا في أحد أنواعه يكون خطأ. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة، فلا حاجة إلى تعريفها بغيرها. (شرا، ١٠٨، ٢)
- إنّا بيّنا أنّه يمتنع أن يكون المقدار حالًا في

محل، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص. (شر٢، ٤٣، ٨)

- إنّ المقدار والجرمية حالّان في محل وأنّه ليس لذلك المحل مقدار البتّة. (ل، ٥٠، ١٦)

مُقدِّر

- إنّ الموجود إمّا أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، والممكن لذاته. لا يترجّح عدمه على وجوده، ووجوده على عدمه، إلّا بترجيح الواجب لذاته. وقد قرّرنا هذه النكتة في باب الدلائل العقلية. فيثبت: أنّه تعالى هو الخالق والموجد والمقدّر لجميع الممكنات. ولمّا كان فعل العبد من جملة الممكنات، وجب دخوله في هذه القضية. فثبت: أن ظاهر قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦) قد تأكّد بهذا البرهان العقلي القاطع. (مطل٩، ١٣٨، ٩)

- هو أنّ الخالق هو المقدّر لأنّ الخلق هو التقدير. (مفا٢٣، ٨٥، ٢٨)

مُقدَّم وتالٍ

- الإيجاب المتصل مثل قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أي إذا فرض الأول منهما مقرونًا به حرف الشرط، ويسمّى المقدَّم، لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء ويُسمّى التالي، أو صحبه من غير زيادة شيء آخر والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة، كقولك: ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والإيجاب المنفصل كقولك: العدد إمّا زوج وإمّا فرد ومعناه إثبات العناد بينهما. والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا العناد كقولك ليس إمّا أن يكون الإنسان حيوانًا وإمّا أبيض (ل، ٩، ١٦)

مقدّمات بديهيّة ضروريّة

- المقدّمات البديهية الضروريّة، وهي أقوى العلوم والمعارف. (أسر، ٣١، ١١)

مقدّمة

- أمّا المقدّمة فهي قضيّة جُعِلت جزء قياس (ل، ٣٠، ١٩)

مقدّمة بديهيّة

- إنّ المقدّمة البديهية هي التي يكون مجرّد حضور موضوعها ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر، بالنفي أو الإثبات. وإذا ثبت هذا، فنقول: إن حصلت ماهيّة الموضوع والمحمول في الذهن، لزم حصول التصديق، لزومًا ضروريًّا. وإن لم يحصلا، أو لم يحصل أحدهما، امتنع حصول ذلك التصديق. فثبت: أنّ حصول المقدّمات البديهيّة غير كسبيّ. (شر١، ٤٥، ١٠)

مقدور

- إنّ المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تأثير إمّا بالتحقيق وإمّا بالإبطال، وعندكم هذه الماهيّات ثابتة في العدم، ولا تأثير للقادر فيها البتّة، وإنّما تأثير القادر في إعطاء صفة الوجود لتلك الماهيّات. فالمقدور إمّا الوجود وإمّا موصوفيّة الماهيّة بالوجود، وأيًّا ما كان

فهو غير ثابت حال العدم، فثبت أنّ الذي يمكن جعله مقدورًا استحال القول بكونه ثابتًا في العدم، والذي يمكن القول بكونه ثابتًا في العدم استحال القول بكونه مقدورًا للقادر. (أر، ٦٦، ٢٢)

- التّرْك عبارة عن البقاء على العدم الأصلي، فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون مقدورًا لوجهين. الأول إنّ القدرة صفة مؤثّرة والعدم نفي محض فلا يكون للمقدور أثر فيه البتّة، فامتنع كون العدم مقدورًا. الثاني هو أنّ العدم الأصلي باق كما كان قبل ذلك، والباقي حال بقائه لا يكون مقدورًا، فإذًا الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورًا نظرًا إلى كونه عدمًا، ونظرًا إلى كونه باقيًا، فثبت أنّ التّرْك لا يصلح أن يكون مقدورًا البتّة، فلم يكن القادر قادرًا إلّا على الفعل ولا قدرة له على التّرْك البتّة، فثبت أنّ القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية التّرْك، فحينئذٍ ينقلب القادر موجبًا ولا يبقى بينه وبين الموجِب فرق البتّة، فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة في هذا المقام. (أر، ١٢٥، ٥)

- إنّ إبراهيم عليه السلام كان على مذهبنا (الرازي) في مسألة خلق الأفعال؛ فإنّه لمّا عرف أنّها مُحْدَثة عرف أنّها ممكنة، وكان من المعلوم أن المصحّح لمقدورية الله تعالى هو الإمكان، فعرف أنّ كل ممكن مقدور لله تعالى فإنّه لا يقع بقدرة غيره، فعرف أنّ كل ممكن خرج من العدم إلى الوجود فلم يخرج إلّا به، فعلم أنّ خالقه ومربّيه ليس الفلك ولا الملك بل هو الله الواحد القهّار. (ع، ٢٧، ١٨)

- لمّا عرف (إبراهيم عليه السلام) حدوث الأجسام عرف أنّ مُحْدِثه قادر، وعرف أنّه إنّما صحّ منه أن يقدر على مقدور لكون ذلك المقدور ممكنًا، فعرف أنّ الإمكان هو المصحّح للمقدوريّة، فعرف أنّه لو وجد لها آلهان لقدر كل واحد منهما على عين مقدور الآخر لكنّه محال، لِما أنّه يقتضي وقوع مقدور من قادرين من جهة واحدة وهو محال، لأنّه يلزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، ولمّا كان ذلك باطلًا كان القول بحدوث الأجسام نافيًا للشرك من هذا الوجه، وهذه هي الأدلّة الدالّة على التوحيد المطلق ونفي الأضداد والأنداد في الذات والصفات والأفعال، وهو الله تعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في الخلق والإيجاد لا شبيه له. (ع، ٢٩، ١٤)

- إنّ المقدور إمّا أن يكون ثابتًا في العدم أو لا يكون، فإن كان ثابتًا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتّة، لأنّ إثبات الثابت محال، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورًا، وإن لم يكن ثابتًا كان ذلك اعترافًا بأنّ المقدور غير ثابت، وحينئذٍ لا يمكنهم الإستدلال بكونه مقدورًا على كونه ثابتًا، وهذا هو الجواب عن قولهم (المعتزلة) المعدوم مراد وكل مراد ثابت. (مح، ٥٠، ١٧)

- المقدور إمّا أن يكون ثابتًا في العدم أو لا يكون. (مح، ٥٠، ١٧)

- أما البلخيّ فقد زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأنّ مقدور العبد إمّا

طاعة أو سفه أو عبث، وذلك على الله محال. (مح، ١٣٣، ٢٧)

- أمّا أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد زعموا أنّ الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنّه غير قادر على نفس مقدوره، لأنّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توفره دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفّر صارفه، فلو كان مقدور العبد مقدورًا لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقّق الداعي، وأن لا يوجد لتحقّق الصارف وهو محال. (مح، ١٣٤، ٤)

- زعم إمام الحرمين أنّ الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصريّ. (مح، ١٤٦، ٨)

- إنّ القادر إذا خرج مقدوره إلى الوجود، لم يبقَ قادرًا على إيجاده بعينه. لأنّ إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال. والمحال لا قدرة عليه، فالمقدور بعد دخوله في الوجود لم يبق مقدورًا، لكنه بقي معلومًا بعد خروجه إلى الوجود. وصدق هذا النفي، والإثبات، يوجب التغاير بين العلم وبين القدرة. (مطل٣، ٢٢٦، ٢١)

- إنّ الفرق بين الموجِب والقادر: أنّ القادر هو الذي يصحّ منه إيجاد هذا، بدلًا عن ذاك، وبالضدّ. فلولا امتياز بعض هذه الماهيّات عن بعض، قبل دخولها في الوجود، وإلّا لما صحّ أن يقال: إنّه يقدر على إيجاد هذا بدلًا عن ذاك، فهذا يقتضي أن يكون تَعيُّن تلك الماهيّات، متقدّمًا على تعلّق القدرة بها، ولمّا كان المقدور أثرًا لتلك القدرة، لزم كونها متأخّرة عن تلك القدرة. أمّا الموجِب، فإنّه لا تأثير له، إلّا وقع الأثر به، ولا يقتضي أن يكون تعيين تلك الماهيات، سابقًا على كونه مقتضيًا لها. فظهر الفرق. (مطل٤، ١١٦، ٩)

- أمّا المقدور فليس إلّا الممكن. فمراتب المقدورات، أقلّ من مراتب المعلومات، مع أنّه لا نهاية لمعلومات الله ولمقدوراته. (مطل٤، ٢٥٦، ٦)

- لمّا ثبت أنّه تعالى قادر على بعض المقدورات، وجب أن يكون ذلك الشيء، إنّما صار بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا له لإمكانه. لأنّا لو رفعنا الإمكان، لبقي: إمّا الوجوب وإمّا الامتناع. وهما يحيلان المقدوريّة. وما يوجب امتناع كونه مقدورًا يمتنع أن يقتضي صحة كونه مقدورًا فثبت: أنّ المعنى الذي لأجله صار بعض الأشياء، بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا لله تعالى هو الإمكان. وبديهة العقل حاكمة بأنّ المفهوم من الإمكان مفهوم واحد في جميع الممكنات، فوجب القطع بأنّ ما لأجله صار بعض الممكنات بحيث يصحّ أن يكون مقدورًا لله تعالى، فهو قائم في جميع الممكنات. وإذا حصل الاشتراك في المقتضى، وجب حصول الاشتراك في الأثر، فوجب القطع بأنّ جميع الممكنات بحيث يصحّ أن تكون مقدورة لله تعالى. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الله قادرًا عليها بأسرها، لأنّ كونه تعالى قادرًا، صفة من صفات ذاته. وتلك الصفة: نسبة مخصوصة، بين ذاته المخصوصة، وبين المقدورات، وهو كونه بحيث يصحّ منه إيجادها. وهذه الصحة ليست ذاتًا قائمة بنفسها، بل هي من باب

النسب والإضافات، فتكون ممكنة لذاتها، فلا بدّ لها من مؤثّر، وذلك المؤثّر هو ذات الله تعالى، سواء قلنا: إنّ تأثير تلك الذات في هذه الصحة ابتداء، أو بواسطة وعلى التقديرين فنسبة اقتضاء ذاته إلى حصول القدرة على بعض الممكنات، كنسبة ذلك الاقتضاء إلى البواقي. لأنّا بيّنا أنّ كل الممكنات متساوية في صحّة المقدوريّة. وإذا كانت النسبة متساوية، فلو اقتضت تلك الذات المخصوصة، حصول الاقتدار على بعضها دون البعض. مع أنّا بيّنا أنّ النسبة متساوية فحينئذٍ يلزم رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجِّح، وهو محال. ولمّا بطل هذا باطل. لأنّا بيّنا: أن القول بالنبوّات، فرع على إثبات كونه تعالى قادرًا. والثاني: أن يكون قادرًا على الكل. وذلك هو الحق. لأنّه لمّا بَطُلَ ما عداه من الأقسام، وجب أن يكون هذا القسم هو الحق. فثبت: أنّه تعالى قادر على جميع الممكنات. (مطل٨، ٩٤، ٢)

- لا معنى للمقدور إلّا الذي يكون تحقُّقه وتكوّنه يقع بتأثير القادر. وما كان كذلك، كان تحقّقه متأخّرًا عن تأثير قدرة القادر، والمتأخّر عن تأثير القادر ممتنع أن يكون هو بعينه مقدَّمًا على تأثير القادر. فثبت: أنّ الذي هو مقدور للعبد، والذي هو مقدور لله تعالى: لا تحقُّق له، ولا تعيُّن له، قبل الدخول في الوجود. وما كان كذلك، امتنع أن يقع فيه الامتياز، وكل ما لا امتياز فيه امتنع أن يقال: إن شيئًا منه مقدور للعبد ولا لله، وشيء آخر منه مقدور لله ولا للعبد. فثبت: أنّ القول بأنّ مقدور العبد غير مقدور الله: يفضي إلى هذين القسمين الباطلين، فيكون باطلًا بهذا الطريق. (مطل٩، ٨٠، ٢)

- احتجّ أصحابنا بهذه الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّ مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافًا لأبي علي وأبي هاشم، وجه الاستدلال أنّ مقدور العبد شيء، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية، فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورًا لله تعالى. (مفا٢، ٨١، ١٨)

- احتجّ أصحابنا بهذه الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) على أنّ المُحْدَث حال حدوثه مقدور لله خلافًا للمعتزلة، فإنّهم يقولون: الاستطاعة قبل الفعل محال، فالشيء إنّما يكون مقدورًا قبل حدوثه، وبيان استدلال الأصحاب أنّ المُحْدَث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورًا ترك العمل به، فبقي معمولًا به في محل النزاع، لأنّه حال البقاء مقدوره، على معنى أنّه تعالى قادر على إعدامه، أمّا حال الحدوث، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدومًا في أوّل زمان وجوده، فلم يبق إلا أن يكون قادرًا على إيجاده. (مفا٢، ٨١، ٢٣)

مقدور العبد

- إنّ مقدور العبد شيء، وكل شيء فإنّه مقدور لله. لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) ينتج: أنّ مقدور العبد مقدور لله تعالى. (مطل٩، ٧٧، ٧)

مقدور من قادرين

- لمّا عرف (إبراهيم عليه السلام) حدوث

الأجسام عرف أنّ مُحْدِثه قادر، وعرف أنّه إنّما صحّ منه أن يقدر على مقدور لكون ذلك المقدور ممكنًا، فعرف أنّ الإمكان هو المصحّح للمقدوريّة، فعرف أنّه لو وجد لها آلهان لقدر كل واحد منهما على عين مقدور الآخر لكنّه محال، لِما أنّه يقتضي وقوع مقدور من قادرين من جهة واحدة وهو محال، لأنّه يلزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، ولمّا كان ذلك باطلًا كان القول بحدوث الأجسام نافيًا للشرك من هذا الوجه، وهذه هي الأدلّة الدالّة على التوحيد المطلق ونفي الأضداد والأنداد في الذات والصفات والأفعال، وهو الله تعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في الخلق والإيجاد لا شبيه له. (ع، ٢٩، ١٧)

مقدور واحد لقادرين

- إنّ من جوّز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلّم أنّه يلزم من تحقّق الصارف في حق أحد القادرين عن الفعل أن لا يوجد الفعل لاحتمال أن يكون قصد غيره إلى إيجاده سببًا لوجوده، وأيضًا الرجل إذا اعتمد على جسم آخر فحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر فقد اتّفقت المعتزلة على أنّ الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المباين إنّما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة، وأصحابنا أنكروا ذلك وهذه هي المسئلة المشهورة بمسئلة التولّد. (أر، ٢٤٣، ١٤)

مقدورات

- إنّ قولنا المقدورات أقلّ من المعلومات هو أنّ العلم يتعلّق بالواجب والممتنع والجائز، والقدرة لا تعلّق لها بالجائزات. (أر، ١٤٤، ٤)

- حدّ الشيء مقطعه ومنتهاه، قال الأزهري: ومنه يقال للمحروم محدود لأنّه ممنوع عن الرزق ويقال للبوّاب: حدّاد لأنّه يمنع الناس من الدخول، وحدُّ الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها، والمتكلّمون يسمّون الكلام الجامع المانع: حدًّا، وسمّي الحديد: حديدًا لما فيه من المنع، وكذلك إحداد المرأة لأنّها تمنع من الزينة إذا عرفت الإشتقاق فنقول: المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدّرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة. (مفا٥، ١١٥، ١٧)

مقدوريّة الله

- إنّ علّة صحة المقدوريّة هي الإمكان، والإمكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات، وإذا كانت العلّة مشتركة فيها كان الحكم كذلك، فإذًا كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصحّ أن تكون مقدورة لله تعالى، والمقتضي لكونه قادرًا على المقدور هو ذاته، ونسبة الذات إلى الكل على السويّة، فلمّا اقتضت الذات كونه تعالى قادرًا على البعض وجب أن تقتضي كونه قادرًا على الكلّ؛ فثبت أنّه تعالى قادر على كل الممكنات. (أر، ٢٣٧، ٢٣)

- إنّ إبراهيم عليه السلام كان على مذهبنا (الرازي) في مسألة خلق الأفعال؛ فإنّه لمّا عرف أنّها مُحْدَثة عرف أنّها ممكنة، وكان من المعلوم أنّ المصحّح لمقدورية الله تعالى هو

الإمكان، فعرف أنّ كل ممكن مقدور لله تعالى فإنّه لا يقع بقدرة غيره، فعرف أنّ كل ممكن خرج من العدم إلى الوجود فلم يخرج إلّا به، فعلم أنّ خالقه ومربّيه ليس الفلك ولا الملك بل هو الله الواحد القهّار. (ع، ٢٧، ١٨)

- لا شكّ أنّه تعالى قادر على خَلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأنّ الثمرة لا معنى لها إلّا جسمٌ قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداءً لأنّ المصحّح للمقدورية إمّا الحدوث، أو الإمكان، وإمّا هما، وعلى التقديرات فإنّه يلزم أن يكون الله تعالى قادرًا على خَلق هذه الأعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط، ومما يؤكّد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقليّة ما ورد الخبر بأنّه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط، إلّا أنّا نقول قدرته على خلقِها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثِّرة والقابلة في الأجسام، وظاهر قول المتأخّرين من المتكلّمين إنكار ذلك ولا بدَّ فيه من دليل. (مفا٢، ١١٠، ٢٢)

مقرَّبون

- مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية أربعة: المقرَّبون وهم الذين تجلّت في أرواحهم بالبراهين اليقينية معرفة واجب الوجود بذاته وأفعاله وصفاته. وأصحاب اليمين وهم الذين اعتقدوا تلك الأشياء اعتقادًا قويًّا تقليديًّا. وأصحاب السلامة وهم الذين خلت نفوسهم عن العقائد الحقّة والباطلة... وأمّا القسم الرابع فهم الأشقياء الهالكون. (ل، ١١٧، ١٨)

مُقلِّد

- اعلم أنّ الكلام في حقيقة النِفاق لا يتخلّص إلا بتقسيم نذكره فنقول: أحوال القلب أربعة، وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم؛ والإعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلِّد، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل، وخلوّ القلب عن كل ذلك. فهذه أقسام أربعة. (مفا٢، ٥٨، ٢٢)

مقول في جواب ما هو

- اعلم: أنّ التقسيم الصحيح أن يقال: الكلّي إمّا أن يكون تمام الماهيّة، وإمّا أن يكون جزء الماهيّة، وإمّا أن يكون خارجًا عن الماهيّة. وههنا دقيقة وهي أنّ ذلك الذي يكون جزء الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة، والذي يكون خارجًا عن الماهيّة فهو في نفسه أيضًا ماهيّة. ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهيّة، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهيّة أخرى، أو خارجًا عن ماهيّة أخرى. وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا تمام الماهيّة فهو المقول في جواب ما هو. وأما جزء الماهيّة فهو الذاتيّ. وأما الخارج عن الماهيّة فهو العَرَضي. إذا عرفت هذا فنقول: المسؤول عنه بما هو؟ إمّا أن يكون شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين. فإن كان الأول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصيّة. كما إذا قيل: ما زيد؟ لست أقول: من زيد؟

فيقال: إنّه الحيوان الناطق. وإمّا إن كان المسؤول عنه بما هو أشخاصًا كثيرين، فإمّا أن يكون بعضها يخالف بعضًا بالماهيّة، أو لا يكون كذلك. (شرا، ٦٩، ١٩)

- المقول في جواب ما هو مجموع أجزاء الشيء لا الجزء الذي به يشارك غيره (ل، ٤، ١٣)

مقولات

- عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عشر، واحدة جوهر والتسع الباقية عَرَض وهي: الكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع وقد يُسمّى النسبة والملك وقد يُسمّى بالجدة والقنية وله وأن يفعل وأن ينفعل. (مبا، ١٦٤، ١٢)

مقولات عشر

- عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عشر، واحدة جوهر والتسع الباقية عَرَض وهي: الكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع وقد يُسمّى النسبة والملك وقد يُسمّى بالجدة والقنية وله أن يفعل وأن ينفعل. (مبا، ١٦٤، ١٢)

مقولات نسبيّة

- الهيئة: والمراد من الهيئة: الصفة. وعلى هذا التقدير فكل عَرَض فهو هيئة من الهيئات. والدليل على صحّة ما ذكرناه: أنّك تعلم أنّ العَرَض محصور في ثلاثة أقسام: ما يقتضي القسمة وهو الكمّية. وما يقتضي النسبة وهو المقولات النسبيّة. وما لا يقتضي لا قسمة ولا نسبة. وهو الكيفيّة. فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفيّة. دلّ ذلك على أنّ كل كيفيّة فهي هيئة. ولمّا ذكر بعد ذلك أنّه غير الكمّية وغير النسبيّة، دلّ على أنّ الكمّية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة. وإلّا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة إلى التنصيص على إخراج ما يقتضي القسمة والنسبة. وإذا كان كذلك فهذا يدلّ على أنّ لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض. فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العَرَض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظًا مترادفة. فصار قوله كل هيئة إلى كل صفة وكل عَرَض. (شرا، ١٠٩، ٤)

مقولة أن يفعل

- مقولة أن يفعل. وهي عبارة عن تأثير الشيء في الشيء. وتأثير الشيء في الشيء، يمتنع أن يكون أمرًا مغايرًا لذات الأثر، إذ لو كان مغايرًا لكان ذلك المغاير إمّا أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه، وذلك محال. لأنّا نعلم بالضرورة أنّ كون الشيء مؤثّرًا في غيره ليس جوهرًا قائمًا بنفسه مباينًا عن ذات المؤثّر وذات الأثر. وإمّا أن يكون عرضًا قائمًا بذلك، فحينئذٍ يكون مفتقرًا إليه، فحينئذٍ يكون ممكنًا لذاته، فحينئذٍ يكون تأثير المؤثّر في حصول تلك المؤثريّة زائدًا عليها. ويلزم التسلسل. وهو محال. (شرا، ١٠٤، ١٤)

مقولة أن ينفعل

- مقولة أن ينفعل. وهي قبول الشيء للشيء. لو كانت أمرًا زائدًا، لكان ذلك القبول عرضًا. فتكون موصوفيّة ذلك المحلّ بذلك القبول أمرًا زائدًا على ذلك القبول. ولزم التسلسل. (شرا، ١٠٤، ٢٢)

مقولة الأين

- مقولة الأين. عبارة عن نسبة الشيء إلى مكانه. (شرا، ١٠٥، ١٦)

مقولة الكم

- إن مقولة الكيف، ومقولة الكم، ومقولة النسبة عَرَضْ، فيجب البحث عن مقولة العَرَضْ وأقسامه، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه. (مفا١، ١٢، ٧)

مقولة الكيف

- إنّ السواد والبياض غير، والاسوداد والابيضاض غير، فالسواد والبياض من مقولة الكيف، والاسوداد والابيضاض هو الحركة. فإن الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متّصفًا بالسواد، بعد إن لم يكن كذلك. وهذه الموصوفيّة المخصوصة هي الحركة في السواد، واتّصاف الجسم بالسواد، يكون أمرًا مغايرًا لنفس السواد. (شر٢، ٤٦، ٢)
- إن مقولة الكيف، ومقولة الكم، ومقولة النسبة عَرَضْ، فيجب البحث عن مقولة العَرَضْ وأقسامه، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه. (مفا١، ١٢، ٧)

مقولة النسبة

- إن مقولة الكيف، ومقولة الكم، ومقولة النسبة عَرَضْ، فيجب البحث عن مقولة العَرَضْ وأقسامه، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه. (مفا١، ١٢، ٧)

مقيت

- في المقيت قولان: الأول: المقيت القادر على الشيء، وأنشدوا للزبير ابن عبد المطلب:

وذي ضغن كففت النّفس عنه
وكنت على إساءته مقيتًا

... الثاني: المقيت مشتقّ من القوت، يقال: قِتُّ الرجل إذا حفظت عليه نفسه بما يقوته، واسم ذلك الشيء هو القوت، وهو الذي لا فضل له على قدر الحفظ، فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قَدْر الحاجة. (مفا١٠، ٢٠٨، ٧)

مقيّد

- المقيّد: كل قول دلّ على معنى متخصّص بصفة أو حالة زائدة مدلول عليها بكلمة زائدة على الكلمة الدالّة على أصل الذات، كقولنا: الإنسان العالم والجوهر الحجر. ومن شأن هذا القسم أن تصحّ الدلالة عليه بلفظ مفرد، كما يقيم قولنا الإنسان. وهو لفظ مفرد مقام قولنا: الجسم الحي الناطق. وينقسم إلى المقيّد على الإطلاق. وهو القول الدالّ على الذات مقترنة بقيود دالّة على صفاته وقيوده، بحيث ينتهي إلى قيود لا يصحّ المشاركة فيها. كقولنا: الدينار النيسابوري، العيني، المنقوش نقش كذا، الموضوع في الدار الفلانيّة في الخريطة الفلانية، في ناحية كذا من الدار، في حين كذا. وما ليس مقيّدًا على الإطلاق. فإنّه يصحّ أن يكون مقيّدًا بالنسبة إلى ما فوق. لأنّك تجد اسمًا آخر، أبسط منه على الإطلاق. (ك، ٣٩، ٧)

مكاشفة

- المحاضرة حضور القلب عند الدلائل، وقد تكون البراهين متواترة، وهو نور السير، ثم

يحصل بعد المكاشفة، وهو أن يصير عند سيره إلى الله غير محتاج إلى تطلّب السبيل وتأمّل الدليل، والفرق بين هذه الحالة وما قبلها أنّه كان في الحالة الأولى مختارًا في الانتقال من الدليل إلى المدلول، أمّا في هذه الحالة فإن انتقاله من الدلائل إلى حضرة الحق لا يكون باختياره بل كلّما شاهد شيئًا انعكس نور عقله منه إلى حضرة الحق بغير اختياره، ثم بعد هذه الحالة مقام المشاهدة، وهي عبارة عن توالي أنوار التجلّي على قلبه من غير أن يتخلّلها انقطاع، كما أنّ إذا قدّرنا حصول توالي البروق في الليلة الظلماء من غير تخلّل الفرجة بين تلك البروق فإنّ على هذا التقدير يصير الليل كالنهار، وكذلك القلب إذا دام فيه شروق أنوار التجلّي استمرّ نهاره، وأشرقت أنواره. (لو، ١٣٩، ١١)

- المحاضرة كرؤية الشيء في النوم، والمكاشفة كالشيء الذي يراه الرائي بين النوم واليقظة، والمشاهدة كالشيء الذي يراه الرائي حال اليقظة، ثم كما أنّ الرؤية في اليقظة يختلف حالها بسبب القرب والبعد، وصفاء الهواء وظلمته، وكثرة الموانع وقلّتها، وقوة البصر وضعفه، فكذا هاهنا. (لو، ١٣٩، ٢٤)

مكان

- إنّ المكان لو كان عبارة عن البُعْد والمتمكّن له بُعْد آخر فيلزم منه تداخل البُعْدين وهو محال، إمّا أولًا فلأنّه يقتضي الجمع بين المثلين وهو محال، وإما ثانيًا فلأنّ البُعْد بين طرفي الإناء إذا كان ذراعًا واحدًا، فلو كان هناك بُعْدان أحدهما بعد المكان والثاني بعد المتمكّن لزم القول بكون الذراع الواحد ذراعين وذلك محال، فثبت بهذه الوجوه فساد القول بأنّ المكان هو البُعْد. (أر، ٢١، ١٣)

- إنّ مرادنا بقولنا أنّ الشيء الفلاني مختصٌّ بالمكان والجهة أنّه يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة بأنّه هنا أو هناك، ولا شكّ أنّ العالم في المكان والجهة بهذا التفسير، فلو كان الباري تعالى مختصًّا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من أحد أمرين: وهو إمّا أن يكون الباري تعالى مماسًّا للعالم أو محاذيًا له، فأمّا أن يكون الباري تعالى مشارًا إليه بحسب الحسّ بأنّه هنا أو هناك مع أنّه لا يكون مماسًّا للعالم ولا محاذيًا له فهذا غير معقول. (أر، ١٠٨، ٢١)

- إنّ الأين عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى المكان. والمتى عبارة عن صفة حقيقيّة تقتضي نسبة إلى الزمان، لكن المكان عرض قار، والزمان غير. فلا جرم كان الأين أقوى، والمتى أضعف. والله أعلم. (شر٣، ٨٥، ١٣)

- المكان مطابق للمتمكّن. (مب١، ٢١٨، ٢)

- إنّا نعني (الرازي) بالمكان ما ينتقل الجسم عنه وإليه بالحركة ولا يتّسع مع ذلك الجسم لجسم آخر. (مب١، ٢٢١، ١٥)

- المكان... له خواص أربع: الأولى أن يكون الجسم فيه، والثانية أن لا يسع غيره معه، والثالثة أنّه يفارق بالحركة، والرابعة أنه يقبل المتنقلات. (مب١، ٢٤٩، ٩)

- إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الجسم الذي هو المُتمكّن مفتقر إلى الفضاء الذي هو المكان، فلو كان وجود الفضاء الذي هو المكان ممتنع الوجود، إلّا مع المتمكّن، لزم افتقار كل

واحد منهما إلى الآخر، فيكون دورًا، وهو محال. فيثبت: أنّ الفضاء غنيّ في وجوده وفي ذاته عن المتمكّن. وهو أيضًا غير موجب لذات المتمكّن وإلّا لامتنع أن يفارق المُتمَكّن. فيثبت: أنّ المكان غنيٌّ في ذاته عن المُتمكّن، وغير موجِب له، وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكًّا عنه، فيلزم القطع بأنّه لا يمتنع وجود الحيّز والفضاء خاليًا عن المتمكّن. ولا معنى للخلاء إلّا ذلك. (مطل٥، ١٥٥، ٩)

- المكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتدّ. (مفا١، ١٨١، ١٨)

- إنّ ما هو معلوم عند كل أحد لحاجته إليه هو الزمان والمكان، لأنّ المكان فيه الأجسام والزمان فيه الأفعال. (مفا٢٥، ١٥٧، ٢٣)

- لما استدلّ الله بأحوال الأرض وهي المكان الكلّي استدلّ بالليل والنهار وهو الزمان الكلّي، فإنّ دلالة المكان والزمان مناسبة، لأنّ المكان لا تستغني عنه الجواهر والزمان لا تستغني عنه الأعراض، لأنّ كل عَرَضْ فهو في زمان. (مفا٢٦، ٦٩، ٢٧)

- نقول الزّمان ظرف الأفعال كما أن المكان ظرف الأعيان، وكما أنّ جوهرًا من الجواهر لا يوجد إلّا في مكان، فكذلك عرضٌ من الأعراض لا يتجدّد إلّا في زمان. (مفا٢٨، ٢٤٣، ٢١)

- كل مكان فهو يعدّ ممكن مركّب من أفراد الأحياز، فيكون كل واحد منهما ممكنًا ومُحْدَثًا. (مفا٢٩، ٢٠٥، ١٨)

مكتفٍ

- الموجود إمّا أن يكون كاملًا أو مكتفيًا أو ناقصًا. فالكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله، والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوّة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات. (شر٣، ٥، ٢)

مَكر

- المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظّاهر بطريق الحيلة. (مفا١٧، ٦٦، ١٤)

- المَكر في اللّغة عبارة عن السّعي بالفساد على سبيل الإخفاء. (مفا٢٠، ٣٨، ١١)

مكروه

- الجائز: هو الذي لا يستحقّ فاعله، ولا تاركه، بفعله وتركه الذمّ بحال، كما أنّ الجائز في مقتضيات العقول: هو ما لا يلزم من فرضه معدومًا أو موجودًا، محال في العقول. ثم هذا المتوسّط. إن ترجّح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثناء يستحقّه فاعله، كان مندوبًا. وإن ترجّح عدمه على وجوده بارتباط ثناء يستحقّه تاركه، بتركه. أو ترجّح بحطّ مرتبة فاعله بفعله - مضاهية لما يزداد لفاعله في القسم المتقدّم - كان مكروهًا. وإن استوى طرفاه في التجرّد عن إستحقاق الثناء وحط المنزلة ورفعها، فهو المباح. (ك، ٢٦، ١٠)

- سمّي المُنْكر والمكروه نقمة لأنّه يتبعه العذاب. (مفا١٢، ٣٤، ١٠)

مكروه بالذات

- المكروه بالذات هو الألم والنقصان، وفي الحقيقة لا فرق بينهما على ما تقدّم تقريره فالكمال محبوب لذاته بذاته، من حيث أنّه كمال، والنقصان مكروه بذاته لذاته من حيث أنّه نقصان. (نفس، ٢٠، ٧)

مكلّف

- ما الأحلام؟ نقول جمع حُلْم وهو العقل وهما من باب واحد من حيث المعنى، لأنّ العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرّك من مكانه، والحُلْم من الحلم وهو أيضًا سبب وقار المرء وثباته، وكذلك يقال للعقول النهي من النهي وهو المنع، وفيه معنى لطيف وهو أن الحُلم في أصل اللغة هو ما يراه النائم فيُنزل ويلزمه الغسل، وهو سبب البلوغ وعنده يصير الإنسان مكلّفًا، وكأنّ الله تعالى من لطيف حكمته قرن الشهوة بالعقل، وعند ظهور الشهوة كمل العقل فأشار إلى العقل بالإشارة إلى ما يقارنه وهو الحُلْم، ليعلم أنّه نذير كمال العقل. (مفا٢٨، ٢٥٧، ١٣)

مكلّف عاصٍ

- أمّا المكلّف العاصي فهو إمّا أن يكون كافرًا أو غير كافر، أمّا الكافر فهو على قول أكثر الأمّة يبقى مخلّدًا في النار، وأمّا العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللأمة فيه ثلاثة أقوال. أحدها: قول من قطع بأنه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة. وثانيها: قول من قطع بأنّه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج. وثالثها: قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب وهو قول أكثر الأمّة وهو المختار. (أر، ٣٨٩، ٢٥)

مكلّفون

- إنّه تعالى قسّم المكلّفين إلى قسمين: حزب الشيطان كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩) وحزب الله كما قال تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢)، ولا شكّ أنّ حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يريد الشيطان يأمر به. فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء لصدق عليهم أنّهم من حزب الشيطان، ولصدق عليهم قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩) ولصدق على الزهّاد من آحاد الأمّة قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (المجادلة: ٢٢) وحينئذٍ يلزم أن يكون واحد من آحاد الأمّة أفضل بكثير من الأنبياء، ولا شكّ في بطلانه. (ع، ٩، ١)
- إنّ المكلّفين ثلاث فرق: أهل الطاعة، وإليهم الإشارة بقوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ (الفاتحة: ٧) وأهل المعصية وإليهم الإشارة بقوله ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ (الفاتحة: ٧) وأهل الجهل في دين الله والكفر وإليهم الإشارة بقوله ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الفاتحة: ٧). (مفا١، ٢٦٢، ٢٥)

مكوّن

- أمّا المكوّن فيقرب من أن يكون مرادفًا للموجِد. (مفا١، ١٣٦، ٢).

ملأ

- الملأ الأشراف من الناس، وهو إسم الجماعة، كالقوم والرهط والجيش، وجمعه أملاء، قال الشاعر:

وقال لها الأملاء من كان معشرٍ
وخيرُ أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء، وهم الذين يملأون العيون هيبة ورواء، وقيل: هم الذين يملأون المكان إذا حضروا. (مفا٦، ١٧٠، ٢)

- قد ذكرنا أنّ الملأ عبارة عن القوم الذين إذا حضروا في المجلس فإنّه تمتلئ القلوب والعيون من مهابتهم وعظمتهم. (مفا٢٦، ١٧٨، ١٢)

ملاء

- الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن أن يُفرض فيها حدود غير متناهية. (ش١، ٧٢، ٤)
- الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهين تكون متشابهة. (ش١، ٧٢، ٥)

ملائكة

- إنّ المشهور عند الجمهور أنّ الملائكة مطهرون عن بواعث الشّهوة، وجواذب الغضب، ونوازع الوهم والخيال، فطعامهم توحيد الله تعالى وشرابهم الثّناء على الله تعالى. (مفا١٨، ١٢٨، ٢٠)
- إنّ الملائكة عقول مجرّدة، وأنوار صرفة، فلا جرم لا يصدر منهم إلّا التسبيح والتحميد والتقديس، وذلك هو القسم الأوّل من أقسام المخلوقات الموجودات، أعني الذي يكون له عقل وحكمة بلا طبيعة ولا غضب، والمقتضي لإدخال القسم الأول في الوجود لا لإدخال النفع من تقديسهم وتسبيحهم، بل المقتضي لذلك عموم الجود. (نفس، ٤، ١٥)

ملازمة

- أمّا الملازمة فوجوهها كثيرة. لكنه تنحصر أصولها في ثلاثة أقسام: أحدهما: ملازمة السبب والمسبّب. والثاني: ملازمة الحال والمحل. والثالث: ملازمة الدليل والمدلول. فالأول كتسمية المطر "سماء" في قولهم: إذا نزل السماء بأرض قوم... ومن هذا الجنس: ملازمة الشيء لما إليه مآله. فإن ما يؤول إلى حقيقة فهو في الحال مستعدّ ومُتَهَيّئ له. وتهيّؤه واستعداده يجريان مجرى السبب، وكذلك الأمر المؤدّي إليه، وإن كان قد يتوقّف أداؤه إليه على شرائط. وأمّا الملازمة المحليّة، مثل قولهم: سال الميزاب، وجرى النهر. فيمكن عدُّه في القسم الأول. فإن النهر والميزاب، كل واحد منهما سبب السيلان والجريان، ولولاهما لما تصوّر شيء من ذلك. وأمّا ملازمة الدليل والمدلول، فمثَلُهُ إطلاق اسم العِلْم على الأصوات الدالّة عليه، واسم القدرة على الأفعال العجيبة الدالّة عليها. (ك، ٣٢، ٣)

مُلْجَأ

- الصائم في الصيف القائظ، إذا اشتدّ عطشه، وعظمت حاجته إلى شرب الماء البارد، وكان ذلك الماء البارد حاضرًا، والشارع يقول له: إشرب. والطبيب يقول له: اشرب. وعلم أنّ ذلك الشرب خالص النفع خالي عن جميع

جهات الضرر، فههنا يجب الشرب، ويكون الإنسان كالملجأ إلى ذلك الشرب. (مطل٣، ٢٥، ١١)

- الإنسان إذا علم أنّ له في دخول النار ضررًا عظيمًا، والشارع يقول له: لا تدخل النار. والعقلاء أطبقوا على منعه من الدخول في النار، وعلم ذلك الإنسان أنّه ليس له في دخول النار منفعة في الدنيا ولا في الآخرة، وأنّ له في دخولها أعظم المضار. فههنا يمتنع منه أن يدخل في النار، ويكون كالملجأ إلى أن لا يدخل في النار. (مطل٣، ٢٥، ١٥)

- الملجأ: المكان الذي يُتحصّن فيه، ومثله اللجأ مقصورًا مهموزًا، وأصله من لجأ إلى كذا يلجأ لَجأ بفتح اللام وسكون الجيم، ومثله التجأ والجأته إلى كذا، أي جعلته مضطرًّا إليه. (مفا١٦، ٩٦، ١٠)

مُلْحِد

- المُلحِد هو المُلْجَأ، قال أهل اللغة هو من لحد وألحد إذا مال ومنه قوله تعالى: ﴿لِسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾ (النحل: ١٠٣) والمُلحِد المائل عن الدّين، والمعنى ولن تجد من دونه ملجأ في البيان والرّشاد. (مفا٢١، ١١٤، ٢٥)

- يقال ألحد الحافر ولحد إذا مال عن الاستقامة فحفر في شقّ، فالمُلحِد هو المنحرِف، ثم بحكم العرف اختصّ بالمنحرف عن الحق إلى الباطل. (مفا٢٧، ١٣١، ٨)

ملزومات

- إنّ الملزومات إذا تُصوِّرت تُصوِّر معها لوازمها. (مب١، ٤٣٠، ٦)

مَلِك

- المَلِك له هيبة وسياسة، والمالِك له رأفة ورحمة، واحتياجنا إلى الرأفة والرحمة أشدّ من احتياجنا إلى الهيبة والسياسة. (مفا١، ٢٤١، ٦)

- المُلك عبارة عن القدرة، فكونه (تعالى) مالِكًا ومِلِكًا عبارة عن القدرة. (مفا١، ٢٤١، ٨)

مُلْك

- المُلْك: هو القدرة في وضع اللغة، وفي وضع الشرع لا يثبت إلّا مضافًا، أعني: لا حقيقة له وراء الإضافة. وفي الحقيقة العقليّة هو معنى ذو إضافة. فمعناه اختصاص يثبت لشخص بآخر، اختصاصًا يتمكّن به عن إنشائه تصرّفات مخصوصة في ذلك الآخر، عائدة فوائدها إليه. ويقال: إنّه المعنى الذي يتأتّى له به التصرّف في محل مضاف إليه من تلك الجهة، على وزان القدرة الحقيقية، مع المقدور الحقيقي. (ك، ٥٧، ١٢)

- اعلم أنّ أهل اللغة يقولون: المُلْك عبارة عن الربط والشدّ يقال: مَلَكْتَ العجين إذا شَدَدْت مَلْكة عجنه، ويقال: أملكوا العجين فإنّه أحذق الريقين، ومنه إملاك المرأة، وهو ربطها بالعقد. (لو، ١٨٥، ١٨)

- قال أصحابنا المُلْك ليس إلّا لله في الحقيقة. وذلك لأنّ الملك عبارة عن القدرة التامّة كما قلناه، والقدرة التامّة ليست إلّا لله سبحانه

وتعالى، فلا مُلْكَ إلّا لله سبحانه وتعالى. وأمّا أن العبد هل يملك بالتمليك، فللفقهاء فيه اختلاف مشهور، والأصحّ أنّه لا يملك لأنّ استقلاله بالتصرّف في الغير فرع عن كونه مستقلًّا في نفسه، فإذا كان العبد لا استقلال له في نفسه وذاته البتّة، كيف يكون له استقلال في أن يتصرّف في الغير، ولذلك فإنّ العبد يصير مسافرًا عندما ينوي مولاه السفر، ويصير مقيمًا عندما ينوي مولاه الإقامة، ولا يتمكّن أصلًا من أداء الشهادة، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ (النحل: ٧٥) وإذا لم يقدر على شيء كيف يكون مالكًا، بل الملك الحقيقي أثبت لبعض عبيده اختصاصًا ببعض الأشياء، فذلك الاختصاص في الحقيقة إنّما ثبت بحكم المالك الحقيقيّ. (لو، ١٨٦، ١)

- الملك وهو عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتسلّح والتقمّص والتنعّل والتختّم. (مب١، ٤٥٦، ١)

- الملك ويقال له الجدّة أيضًا وهو كون الشيء محاطًا بغيره الذي ينتقل بانتقاله. (مح، ٧٠، ٩)

- كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاطة به وهو الملك. (مع، ٢٧، ٥)

- المُلْك هو القدرة، والمالِك هو القادِر، فقوله ﴿مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ﴾ (آل عمران: ٢٦) معناه القادر على القدرة، والمعنى إنّ قدرة الخَلق على كل ما يقدرون عليه ليست إلّا بإقدار الله تعالى فهو الذي يُقدِر كل قادر على مقدوره، ويملك كل مالك مملوكه، قال صاحب الكشاف مالك الملك أي يملك جنس الملك فيتصرّف فيه تصرُّف الملّاك فيما يملكون. (مفا٨، ٤، ١٨)

- إنّ ملكوت السموات عبارة عن ملك السماء، والمُلك عبارة عن القدرة، وقدرة الله لا ترى، وإنّما تُعرَف بالعقل، وهذا كلام قاطع. (مفا١٣، ٤٣، ١٤)

مَلِك مطلق

- المَلِك المطلق هو الذي يستغني عن غيره ولا يستغني عنه غيره. (ل، ٩٨، ٢)

مَلَكات راسخة

- ثبت في العلوم الحكمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة، وثبت أيضًا أنّ حب التشبّه غالب على طباع الخلق. (مفا١، ١٨٦، ١٨)

- إنّ المواظبة على الأعمال المناسبة لهذه الأحوال توجب قوّتها ورسوخها لما ثبت في المعقولات أنّ كثرة الأفعال توجب حصول الملكات الرّاسخة، ولا شكّ أنّه لما كانت كثرة الأفعال توجب حصول تلك المَلَكات الرّاسخة، وكل واحدة من تلك الأفعال حتى اللّمحة واللّحظة والخطور بالبال والإلتفات الضعيف فإنّه يوجب أثرًا ما في حصول تلك الحالة في النّفس، فهذا هو الحساب. (مفا١٩، ٣٨، ١٧)

- اعلم أن الأفعال على قسمين: منها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الجسمانيّة الحاصلة في عالم الدنيا، ومنها ما يكون الداعي إليه طلب الخيرات الروحانيّة التي لا يظهر كمالها إلّا في عالم الآخرة، وقد ثبت بالتجربة أنّ كثرة الأفعال سبب لحصول

المَلَكَات الراسخة، فمن غلب عليه القسم الأول استحكمت رغبته في الدنيا وفي الجسمانيّات، فعند الموت يحصل الفراق بينه وبين مطلوبه على أعظم الوجوه ويعظم عليه البلاء، ومن غلب عليه القسم الثاني فعند الموت يفارق المبغوض ويتّصل بالمحبوب فتعظم الآلاء والنعماء، فهذا هو معنى الكَسْب، ومعنى كون ذلك الكَسْب موجبًا للجزاء، فظهر بهذا أن كمال الجزاء لا يحصل إلّا في يوم القيامة، فهذا قانون كلّي عقليّ. (مفا٢٧، ٤٧، ٢٦)

- الإنسان في أول اشتغاله بطلب الدّنيا يكون كمن حصل بعينه رمَد ضعيف، ثم كلّما كان اشتغاله بتلك الأعمال أكثر كان ميله إلى الجسمانيّات أشدّ وإعراضه عن الروحانيّات أكمل، لما ثبت في علوم العقل أنّ كثرة الأفعال توجب حصول الملكات الراسخة، فينتقل الإنسان من الرمَد إلى أن يصير أعشى، فإذا واظب على تلك الحالة أيامًا أخرى انتقل من كونه أعشى إلى كونه أعمى، فهذا ترتيب حسن موافق لما ثبت بالبراهين اليقينيّة. (مفا٢٧، ٢١٥، ٥)

مَلَكَة

- أمّا العَرَضُ الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة. فهو الكيف. وهو إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس - وهو إن كان راسخًا بطيء الزوال سمّي بالانفعاليات، وإن كان ضعيفًا سريع الزوال، سمّي بالانفعالات - وإمّا أن يكون من الأعراض المختصّة بذوات الأنفس - فإن كان راسخًا سمّي ملكة، وإن كان سريع الزوال سمّي حالًا - وإمّا أن يكون استعدادًا شديدًا نحو القبول - وهو اللاقوة - أو نحو اللاقبول - وهو القوّة - وإمّا أن يكون عرضًا بخلاف هذه الأقسام. (شرا، ٩٧، ٢٥)

- إنّ الكيفيات النفسانية إذا لم تكن راسخة سُمِّيت حالًا، وأمّا إذا صارت مستحكمة سُمِّيت ملكة. (مب١، ٣١٩، ٨)

مَلَكَة راسخة

- كل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مدّة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قويّة، وكلّما كانت المواظبة عليها أكثر كانت المَلَكة أقوى وأرسخ. (مفا١، ١٨٦، ٢٠)

ملكوت

- أمّا مالِك المُلْك فهو الغاية في المبالغة: وذلك لأنّا بيّنا أنّ المالِك أبلغ من المُلْك، من حيث أنّ المالِك يفيد حقيقة المُلْك، وأمّا المُلْك فإنّه لا يفيده، وأيضًا المُلْك أبلغ من المالِك من حيث إنّه لا يوصف بالمُلْك إلّا السلطان العظيم، وأمّا المالِك فإنّه يوصف به كل أحد، وكل واحدة منهما أعظم من الأخرى من وجه، وقوله مالك الملك يشتمل على ما في كل واحدة من هاتين اللفظتين من معنى المبالغة، فإنّ قوله مالِك المُلْك يقتضي كون المُلْك مملوكًا له فيدلّ على أنّ المُلْك والسلطنة والقدرة مملوكًا له مُلْكًا خالصًا، وهو سبحانه مَلِكُها، والمتصرِّف فيها، وأمّا الملكوت فهو مبالغة في لفظ الملك كالرغبوت في الرغبة، والرهبوت في الرهبة. (لو، ١٨٨، ١١)

ملوم

- أمّا الفرق بين المذموم وبين الملوم، فهو أنّ كونه مذمومًا معناه: أن يذكر له أنّ الفِعل الذي أقدم عليه قبيحٌ ومنكرٌ، فهذا معنى كونه مذمومًا، وإذا ذكره له ذلك فبعد ذلك يقال له لِمَ فعلت مثل هذا الفِعل، وما الذي حملك عليه، وما استفدت من هذا العمل إلّا إلحاق الضرر بنفسك، وهذا هو اللّوم، فثبت أن أول الأمر هو أن يصير مذمومًا، وآخره أن يصير ملومًا. (مفا٢٠، ٢١٤، ٢٠)

مماثلة

- إنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والدليل عليه: أنّ الاتّحاد إن وقع في الكمّية سُمّي بالمساواة، وإن وقع في الكيفية سُمّي بالمشابهة، وإن وقع في الوضع سُمّي بالموازاة، وإن وقع بالماهيّة سُمّي بالمماثلة. فثبت: أنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّية. والاتّحاد في الكمّية لا يمكن تعريفه إلّا بالكمّية. فلو عرفنا المساواة بالكمّية، والكمّية بالمساواة، لوقع الدور. وإنّه باطل. (شرا، ١٠٧، ١٩)
- المماثلة: هي المشاركة في الوصف الأخصّ. ويقال: إنّها المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل. وفي الفقه: عبارة عن المشاركة في الغرض الأخصّ أو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل في الغرض والفائدة المطلوبة. فعلى هذا قطع السرقة وجب أن يعتقد فيه مماثلة لجناية السرقة، بمساواته للسرقة ومعادلته لها في الضرر والقبح المتنشأ عنها فيما يجب أن يدّعي ويجوز ويمتنع. (ك، ٦٠، ٥)

ممتدّ

- الممتدّ وسمّيت المدّة مدّة لأنّها تمتدُّ بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها، فيكون قولنا في الشيء، إنّه امتدّ وجوده إنّما يصحّ في حق الزمان والزمانيات، أمّا في حقّ الله تعالى فعلى المجاز. (مفا١، ١٢٨، ٢٥)

ممتنع

- اعلم: أنّ ثبوت المحمول للموضوع، إمّا أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الامتناع، أو على سبيل الإمكان. وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع، ولا واجب العدم له. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن. ثم إنّ الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت، وقد يكون أكثريّ الثبوت، وقد يكون متساوي الثبوت، وقد يكون أقلّي الثبوت، وقد يكون دائم العدم. (شرا، ١٢٩، ٢١)
- أما عبّاد فإنّه زعم أنّ ما علم الله أنّه يكون فهو واجب، وما علم أنّه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور. (مح، ١٣٣، ٢٢)

ممتنع في ذاته

- (العدم) الواجب منه هو الممتنع وجوده، سواء كان ذاتًا أو معنى في ذات أو حالًا لذات. والممتنع في ذاته، كشريك الإله تعالى - والمعنى الممتنع كالسواد والحركة للقديم، والحال كالتحيّز والحجميّة والشكل وما يجري مجراه مما يجب نفيه عن القديم - تعالى. (ك، ١٥٠، ١٠)

ممتنع لذاته

- لا أدري ما الذي حمل "الشيخ" (إبن سينا) على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة في مثل هذا الكتاب الصغير (عيون الحكمة)؟ فالواجب أن يقال: إنّا إذا اعتبرنا ماهيّة الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود الموجد وعدمه، فإمّا أن تكون تلك الماهيّة لما هي هي موجبة للوجود، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم، فيكون هو الممكن لذاته. وهذا كلام مضبوط معقول. (شر٣، ٨٨، ١٩)

- الشيء إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فإنّه حق محض لذاته. وأمّا الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته، وأمّا الممكن لذاته فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه، إلا بإيجاد موجد، ولا يترجّح عدمه على وجوده إلا بإعدامه معدم، فعلى هذا الممكن إذا أُخِذَ من حيث هو هو، فإنّه يكون معدومًا، بمعنى أنّه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته. وإذا كان كذلك، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو هو باطل. وهالك. ولهذا قال - سبحانه - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكنًا أبدًا، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلًا وهالكًا، لزم أن ما سوى الحق سبحانه - فهو هالك أبدًا. ولهذا السبب قالوا: لا موجود في الحقيقة إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٢، ١)

ممكن

- إنّ الممكن ما تكون ماهيّته قابلة للعدم والوجود على البدل، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلّا لمؤثّر منفصل. (أر، ٣٠، ٢٢)

- إنّ الأثر حال بقائه ممكن الوجود فلا بدّ له من مؤثّر، فالشيء حال بقائه مفتقر إلى المؤثّر إنّما قلنا أنّ الأثر حال بقائه ممكن الوجود لأنّ المراد من الإمكان كون تلك الماهيّة في نفسها قابلة للعدم والوجود، وكونها في نفسها غير متأبية من الأمرين، فتلك الماهيّة من حيث هي هي إن كانت متأبية من قبول العدم وجب أن تكون كذلك أبدًا، وإن كانت هويّتها من حيث هي هي لا تأبى عن قبول العدم كانت هذه الحالة حاصلة أبدًا، فكانت ممكنة أبدًا، وأمّا أنّ الممكن لا بدّ له من مؤثّر فهو ظاهر. وإذا ظهرت المقدّمتان ثبت أنّ الممكن حال بقائه مفتقر إلى المؤثّر وذلك يقدح في أنّ الافتقار إلى المؤثّر لا يحصل إلّا حال الحدوث. (أر، ٣٦، ١٣)

- إنّ قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلّقها بكل ما يصحّ أن يكون مقدورًا، وإلّا لزم افتقارها في ذلك الإختصاص إلى المُخصِّص، لكن المصحّح للمقدوريّة وهو الإمكان. فهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدور الله تعالى. (أس، ١٥٦، ١١)

- كل ممكن فله حكمان: أحدهما أنه لا بدّ له من علل جاعلة وأسباب موجدة، وثانيهما أنه يكون ممكن الزوال من طباعه إلّا لمانع من خارج. فإذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنًا. (ش١، ٩٠، ٣)

- إنّ الممكن إنما يبقى ممكنًا إذا اعتُبرت حقيقته من حيث هي هي؛ وأما إذا لم تنظر إليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنًا بل

يصير واجبًا أو ممتنعًا. فإنك لو أخذته بشرط وجوده أو بشرط وجود سببه كان واجبًا لأنه حال كونه موجودًا يستحيل أن يكون معدومًا لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وحال حضور سببه الموجب له يستحيل أيضًا أن يكون معدومًا، وحال كونه معدمًا أو عند حضور سبب عدمه يستحيل أيضًا أن يكون موجودًا، ولكن كونه ممكنًا لما هو هو لا ينافي كونه واجبًا أو ممتنعًا مع هذه الاعتبارات. (ش١، ١٩٥، ١)

- إنّ الممكن لا يوجد إلّا لسبب. (ش١، ١٩٥، ٧)

- إنّ الممكن مما صحّ عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء أحدهما أولى منها باقتضاء الآخر، فثبت أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته، ولما بطل ذلك ثبت أنه موجود بغيره. (ش١، ١٩٥، ٨)

- إنّ كل ممكن محدَث فإنّ وجوده بعد عدمه بعدية بالذات، لأن الأمر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان، وكل ما كان موجودًا بغيره فإنّه يستحقّ العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدّم كونه على كونه تقدّمًا بالذات، وهذا هو الحدوث الذاتي. (ش١، ٢٣١، ١١)

- لا نسلّم (الرازي) أنّ الممكن يستحقّ العدم من ذاته، فإن الذي يستحقّ العدم من ذاته يكون ممتنعًا لذاته، والممكن لذاته لا يكون ممتنعًا لذاته بل الممكن يصدق عليه أنه لا يستحقّ الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه أنه يستحقّ اللاوجود من ذاته. والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر. (ش١، ٢٣١، ٢٤)

- إنّ الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح. (ش١، ٢٣٥، ٢)

- اعلم: أنّ ثبوت المحمول للموضوع، إمّا أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الامتناع، أو على سبيل الإمكان. وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع، ولا واجب العدم له. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن. ثم إنّ الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت، وقد يكون أكثريّ الثبوت، وقد يكون متساوي الثبوت، وقد يكون أقلّي الثبوت، وقد يكون دائم العدم. (شر١، ١٢٩، ٢١)

- الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر، فإنّه لا يوجد، فمحل هذا الرجحان إمّا أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره. والأول باطل لأنّ هذا الرجحان لمّا حدث بعد إن لم يكن، كان صفة موجودة. فلو كان محلّ حدوثه هو هذا الممكن مع إنّا فرضنا أنّ حصول هذا الرجحان سابقًا على حصول الوجود، فحينئذٍ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقًا على صيرورته موجودًا في نفسه. وذلك محال. ولما بطل هذا وجب أن يكون محلّ هذا الرجحان هو غيره، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئًا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن، ولا معنى للمؤثّر إلّا ذلك. (شر٣، ٩٤، ٩)

- إنّ إبراهيم عليه السلام كان على مذهبنا (الرازي) في مسألة خلق الأفعال؛ فإنّه لمّا

عرف أنّها مُحْدَثة عرف أنّها ممكنة، وكان من المعلوم أن المصحّح لمقدورية الله تعالى هو الإمكان، فعرف أنّ كل ممكن مقدور لله تعالى فإنّه لا يقع بقدرة غيره، فعرف أنّ كل ممكن خرج من العدم إلى الوجود فلم يخرج إلّا به، فعلم أنّ خالقه ومربّيه ليس الفلك ولا الملك بل هو الله الواحد القهّار. (ع، ٢٧، ١٨)

- من الناس من فسّر المطلق والممكن والضروريّ بتفسير آخر فقال: المطلق هو الذي دخل في الوجود إمّا في الماضي أو الحاضر، والممكن هو الذي يكون بحسب الإستقبال، والضروريّ هو الذي يكون بحسب الأزمنة الثلاثة. ونحن لا نبالي أن نراعي هذه الإعتبارات وإن كان الأول هو المناسب (ل، ١٨، ١)

- كل ممكن فإنّ وجوده غير ماهيّته ويدلّ عليه وجوه. أحدها أنّ الممكن إذا أخذته بشرط أنّه موجود لم يقبل العدم فلم يصدق عليه الإمكان الخاص بهذا الإعتبار، وإذا أخذته بشرط أنّه معدوم لم يقبل الوجود فلم يصدق عليه الإمكان الخاص أيضًا بهذا الإعتبار، وإذا أخذته من حيث إنّه هو مع حذف قيد الوجود والعدم صدق عليه الإمكان الخاص فهويّته التي يصدق عليها الإمكان الخاص مباينة لوجوده وعدمه المنافيين للإمكان الخاص. وثانيها أنّا نعقل ماهيّته حال ذهولها عن وجودها فتلك الماهيّة قد حضرت في الذهن منفكّة عن الوجود الخارجي وحضرت في الخارج منفكّة عن الوجود الذهني فهي مغايرة لهذين الوجودين. وثالثها أنّ المؤثّر المباين لا تأثير له في جعل الماهيّة ماهيّة وله تأثير في جعل الماهيّة موجودة فالوجود غير الماهيّة. ورابعها أنّه لو كان كون السواد موجودًا هو نفس كونه سوادًا لما بقي الفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود ويلزم أن لا يبقى الفرق بين التصوّر وبين التصديق. وخامسها أنّ مفهوم الوجود واحد وإلّا لكان المقابل للنفي المحض لا أمرًا واحدًا بل أمورًا كثيرة فحينئذٍ يبطل الحصر العقلي. (ل، ٧٩، ٧)

- إنّ كل ممكن فإنّ نسبة الوجود والعدم إليه على السويّة، وكل ما كان كذلك إمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلّا المرجِّح والعلم به بديهي. (ل، ٨١، ١٣)

- إنّ كل موجود سوى الواحد ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثّر. (ل، ٩٥، ٧)

- كل ممكن فإنّه من حيث إنّه هو يقتضي أن لا يستحقّ الوجود من ذاته ويصدق عليه أنّه استحقّ الوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير، فلا وجود سابق على الوجود. وهذا هو الحدوث الذاتي. (ل، ٩٧، ١٣)

- إنّ الشيء الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم، وما لا يقبل العدم لا يكون موصوفًا بإمكان الوجود. (مب١، ٢٧، ٥)

- الممكن هو الذي لا يكون ضروريًا، والضروري هو الذي لا يمكن عدمه أو الذي لا يمكن وجوده. وإذا لم نجد شيئًا في تعريف كل واحد منها إلّا سلب الآخرين عنه صار التعريف دوريًا. (مب١، ١١٣، ١٣)

- إنّ الممكن له أمران: أحدهما أنّه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم. وثانيهما أنّ له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته

غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم. (مب١، ١١٤، ٢)

- الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته، وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء. وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فإنّه ربّما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء، أمّا واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها. (مب١، ١٢٤، ٩)
- إنّ الممكن ما لم يصر واجبًا لم يوجد. (مب١، ١٣١، ١٣)
- كل ممكن فإنّه لذاته يستحقّ العدم ومن غيره يستحقّ الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدّمًا بالذات فيكون محدثًا حدوثًا ذاتيًا. (مب١، ١٣٤، ٢)
- إنّ الممكن يستحقّ من ذاته اللاإستحقاقية للوجود والعدم، وهذه اللاإستحقاقية وصف عدمي سابق على الإستحقاق فيتقرّر الحدوث من هذا الوجه. (مب١، ١٣٤، ١١)
- الممكن لا يوجد ولا يُعدَم إلّا بسبب منفصل. (مح، ٦٢، ١٨)
- الممكن حال بقائه لا يستغني عن المُؤثِّر. (مح، ٦٦، ٢٢)
- الممكن إمّا أن يكون في الموضوع وهو العرض، أو لا يكون وهو الجوهر. (مح، ٧٠، ٣)
- الممكن دائر بين الوجود والعدم. (مح، ١٠٧، ١٥)
- إنّ قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به أنّ تلك الماهيّة متقرّرة حالة الوجود والعدم، بل نعني به أنّ الماهيّة لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها. (مح، ١٠٩، ٢٠)
- الممكنَ مفتقرٌ إلى المؤثِّر؛ لأنَّ الممكنَ قد استوى طرفاه، وما كانَ كذلكَ: افتقرَ إلى المرجِّح. (محص٢، ١٥٤، ٥)
- إنّه ثبت أنّ الممكن كما أنّه محتاج إلى المؤثِّر حال حدوثه، فهو محتاج إليه أيضًا حال بقائه، وكل ما سواه فهو محتاج إليه في جميع أوقاته، سواء كان ذلك حال الحدوث، أو حال البقاء. وكما أنّه محتاجٌ إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضًا كذلك لمّا ثبت أنّ الممكن ليس معدومًا لذاته، بل علّة العدم عدم العلّة، فثبت بما ذكرنا: أنّ الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات. (مطل١، ٣٧، ١٣)
- إنّ الممكن، لا تفسير له، إلّا الذي يقبل الوجود والعدم، من حيث هو هو. أو أنّه الذي لا يلزم من فَرْض وجوده وفرض عدمه، من حيث هو هو محال. وأمّا الافتقار، فلا تفسير له، إلّا أنّه هو الاحتياج والتوقّف. وأمّا المؤثِّر فلا تفسير له، إلّا الأمر الذي به، ولأجله يحصل ذلك الشيء. (مطل١، ٨١، ٢٢)
- إنّ الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود إليه كنسبة العدم، ومتى اعتقدنا أنّ نسبة الوجود ونسبة العدم إليه على التساوي، حكم صريح العقل بأنّه يمتنع رجحان أحد الجانبين على الآخر إلّا لأمر منفصل، والعلم بأنّ الأمر كذلك علم بديهيّ ضروريّ، ومن أنكر ذلك

فقد فارق مقتضى عقله لسانًا، ويعود إليه ضميرًا. (مطل١، ٨٤، ٤)

- إنّ الممكن هو الذي تكون نسبة الوجود والعدم إليه على السويّة، وكل ما كان كذلك، قضى العقل بأنّه لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمُرجِّح، فعلمنا أن هذا القدر كاف في تحقّق الحاجة إلى المؤثّر، فيبقى قيد الحاجة، محذوفًا عن درجة الاعتبار. (مطل١، ١٢٨، ١٥)

- إنّ الحدوث لا يجوز أن يكون علّة للحاجة، ولا جزءًا من العلّة ولا شرطًا لها، والدليل عليه أنّ الحدوث كيفيّة في الوجود، فهي متوقّفة على الوجود، المتوقّف على تأثير المؤثّر فيه، المتوقّف على احتياج الأثر إلى المؤثّر، المتوقّف على علّة تلك الحاجة، وعلى جزء تلك العلّة، وعلى شرط تلك العلّة، فلو كان الحدوث نفس العلّة أو جزءها أو شرطها، لزم تأخّر الشيء الواحد عن نفسه بمراتب وهو محال، فيثبت مما ذكرنا: أنّ الممكن مفتقر إلى المؤثّر سواء كان ذلك الممكن حادثًا أو باقيًا. (مطل١، ١٢٩، ٣)

- لو تسلسلت الأسباب والمُسبَّبات إلى غير النهاية، لكانت تلك الجملة من حيث إنّها جملة ممكنة، ولكان كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضًا ممكنًا، وكل ممكن، فلا بدّ له من سبب مغاير له، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنّها تلك الجملة، ومغاير لكل واحد من آحاد تلك الجملة، وكل ما كان مغايرًا لجملة الممكنات، وكان مغايرًا لكل واحد من آحاد الممكنات، فهو ليس بممكن، وكل موجود ليس ممكنًا، فهو واجب لذاته وهو المطلوب، فثبت. بهذا الطريق: وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٠، ١٣)

- إنّ كل مُحْدَث فهو ممكن الوجود لذاته وذلك لأنّ كل ما كان مُحْدَثًا فهو في الحال موجود، وقد كان قبل وجوده معدومًا. ونقول: لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد في الحال، ولو لم تكن الحقيقة قابلة للعدم، لما كانت معدومة في الماضي. فيثبت بما ذكرنا: أنّ كل ما كان مُحْدَثًا، فإنّ ماهيّته قابلة للعدم، وقابلة للوجود، ولا معنى للممكن إلّا ذلك فيثبت: أنّ كل محدث فإنّه ممكن الوجود لذاته. (مطل١، ٢٠١، ٥)

- الشيء إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فإنّه حق محض لذاته. وأمّا الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته، وأمّا الممكن لذاته فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه، إلا بإيجاد موجد، ولا يترجّح عدمه على وجوده إلا بإعدامه معدم، فعلى هذا الممكن إذا أُخِذَ من حيث هو هو، فإنّه يكون معدومًا، بمعنى أنّه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته. وإذا كان كذلك، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو هو باطل. وهالك. ولهذا قال - سبحانه - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكنًا أبدًا، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلًا وهالكًا، لزم أن ما سوى الحق سبحانه - فهو هالك أبدًا. ولهذا السبب قالوا: لا موجود في الحقيقة إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٢، ٤)

- الممكن ليس له من ذاته إلّا عدم الإستحقاق، وله من غيره ثبوت الإستحقاق. وما له من ذاته، سابق على ما له من غيره، سبقًا بالذات. (مطل٤، ١٤، ٤)

- إنّ الممكن ماهيّة لا تنفكّ عن مجموع الوجود والعدم، وإن كان قد يعقل انفكاكها عن كل واحد منهما بدلًا عن الآخر. فكل ما يقال هناك: فهو قولنا ههنا. وكذلك طبيعة العدد لا تنفكّ عن الفردية والزوجية، مع أن طبيعته لا تقتضي أحد هذين الوصفين بعينه فكذا القول. (مطل٤، ٢٤٨، ١٢)

- إنّ الممكن هو الذي يكون دائرًا بين الوجود وبين العدم. فكما أنّ وجوده يتعلّل بوجود ما يقتضي الوجود، فعدمه مُعلّل بعدم ذلك المؤثّر. فإمّا أن يقال إنّه يستمرّ عدمه لنفسه. فذلك محال. لأنّه يقتضي، إمّا إنقلاب الممكن واجبًا، وإمّا استغناء الممكن عن المؤثّر. وكلاهما محال. (مطل٩، ٣٠، ١٦)

- كل ممكن، فهو مفتقر إلى المؤثّر. والشيء الذي يفتقر إليه كل الممكنات لا يكون ممكنًا. وإلّا لكان ذلك الممكن مفتقرًا إلى نفسه فثبت: أنّ جميع الممكنات مستندة في سلسلة الحاجة والافتقار إلى واجب الوجود. ولا شكّ أنّ أفعال العباد، قسم من أقسام الممكنات، فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته. وهو المطلوب. (مطل٩، ٣٣، ١٦)

- الممكن من حيث هو هو معدوم. (مفا٢٣، ٢٢٩، ٢٣)

- الممكن إذا وجد من حيث هو لم يكن مستحقًّا لا للوجود ولا للعدم من ذاته، فهذه الاستحقاقيّة مستحقّة له من ذاته، وأمّا الوجود فوارد عليه من الخارج، فالوجود له كالثوب المستعار له، وهو من حيث هو هو كالإنسان الفقير الذي استعار ثوبًا من رجل غنيّ، فإنّ الفقير لا يخرج بسبب ذلك عن كونه فقيرًا، كذا الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي، وإنّما الوجود ثوب حصل لها بالعارية، فصحّ أنّها أبدًا هالكة من حيث هي هي. (مفا٢٥، ٢٣، ٢٦)

- إنّ القرآن دلّ علي أنّه تعالى أوّل لكل ما عداه، والبرهان دلّ أيضًا على هذا المعنى، لأنّا نقول كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، فكل ما عدا الواجب فهو مُحْدَث، وذلك الواجب أوّل لكل ما عداه، إنّما قلنا أنّ ما عدا الواجب ممكن، لأنّه لو وجد شيئان واجبان لذاتهما لاشتركا في الواجب الذاتيّ، ولتباينا بالتعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركّبًا، ثم كل واحد من جزأيه إن كان واجبًا فقد اشترك الجزآن في الوجوب وتباينا بالخصوصيّة، فيكون كل واحد من ذينك الجزأين أيضًا مركّبًا ولزم التسلسل، وإن لم يكونا واجبين أو لم يكن أحدهما واجبًا، كان الكل المُتقوّم به أولى بأن لا يكون واجبًا، فثبت أنّ كل ما عدا الواجب ممكن، وكل ممكن مُحْدَث، لأنّ كل ممكن مفتقر إلى المؤثّر، وذلك الافتقار إمّا حال الوجود أو حال العدم، فإذًا كان حال الوجود، فأمّا حال البقاء وهو محال، لأنّه يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال، فإنّ تلك الحاجة إمّا حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ممكن مُحْدَثًا، فثبت أنّ

كل ما عدا ذلك الواجب فهو مُحْدَث محتاج إلى ذلك الواجب، فإذًا ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه، ثم طلب العقل كيفيّة تلك القبليّة فقلنا: لا يجوز أن تكون تلك القبليّة بالتأثير، لأنّ المؤثّر من حيث هو مؤثّر مضاف إلى الأثر من حيث هو أثر والمضافان معًا، والمع لا يكون قبل، ولا يجوز أن تكون لمجرّد الحاجة لأنّ المحتاج والمحتاج إليه لا يمتنع أن يوجدا معًا، وقد بيّنا أنّ تلك المعيّة ههنا ممتنعة، ولا يجوز أن تكون لمحض الشرف. فإنّه ليس المطلوب من هذه القبليّة ههنا مجرّد أنّه تعالى أشرف من الممكنات، وأمّا القبليّة المكانيّة فباطلة، وبتقدير ثبوتها فتقدُّم المُحدِث على المُحْدَث أمر زائد آخر وراء كون أحدهما فوق الآخر بالجهة، وأمّا التقدّم الزماني فباطل، لأنّ الزمان أيضًا ممكن ومُحْدَث، أمّا أوّلًا فلما بيّنا أنّ واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد، وأمّا ثانيًا فلأنّ أمارة الإمكان والحدوث فيه أظهر كما في غيره لأنّ جميع أجزائه متعاقبة، وكل ما وجد بعد العدم وعدم بعد الوجود فلا شكّ أنّه ممكن ومحدَث. (مفا٢٩، ٢١٠، ٥)

ممكن أخصّ

- أمّا الممكن الأخصّ فنقيضه ليس بالإمكان الأخص، بل إمّا واجب أو ممتنع أو ضروري بحسب الوصف أو بحسب الوقت (ل، ٢٢، ١٣)

ممكن بحسب الذهن

- اعلم: أنّ الضرورة والإمكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء في نفسه، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن. أمّا الأوّل فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو، مع قطع النظر عن العقول والأفهام. وأمّا الثاني فهو أن يكون المعتبر كيفيّة حكم العقل بذلك. فإن حكم حكمًا جزمًا فذاك هو الضروريّ بحسب الذهن، وإن توقّف ولم يجزم بالحكم، فذاك هو الممكن بحسب الذهن. (شر١، ١٣٥، ٧)

ممكن خاص

- إنّ الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه أنّه يمكن وجوده ويمكن عدمه، وإذا ثبت هذا فنقول كون العدم ممكنًا إمّا أن يكون محوجًا له إلى المؤثّر أولًا يكون كذلك، فإن كان الأوّل كان العدم الممكن المستمرّ من الأزل إلى الآن محتاجًا إلى المرجِّح، فثبت أنّ الشيء حال استمراره قد يفتقر إلى المؤثّر، وإن كان الثاني فهو باطل لأنّ ماهيّة الإمكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم، فإن لم يكن في جانب العدم محوجًا إلى المرجِّح فكذا في جانب الوجود وجب أن لا يحوج إلى المؤثّر، وحينئذٍ يلزم استغناء الممكن عن المؤثّر وهو محال. (أر، ٣٦، ٢٣)

- أمّا الممكن الخاص فنقيضه ليس بالإمكان الخاص بل إمّا بالوجوب أو بالإمتناع (ل، ٢٢، ١٢)

ممكن عام

- إنّ أعمّ القضايا هو الممكن العام، وتحته

المطلق العام. ولي فيه أشكال. وذلك لأنّ القضيّة الممكنة العامة إمّا أن يكون الإمكان محمولًا فيها، وإمّا أن يكون الإمكان جهة للحمل. فإنْ كان الإمكان محمولًا، فهذه القضية في الحقيقة مطلقة عامّة، لأنّا نسبنا محمولها - وهو ذلك الإمكان - إلى موضوعها، وما بيّنا كيفيّة ذلك الإثبات، ولا معنى للمطلق العام إلّا ذلك. وأمّا إن كان الإمكان جهة للحمل، فلا بدّ وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء. مثلًا: إذا قلنا بالإمكان العام: كل ح ب. فإذا لم يكن هذا الإمكان محمولًا كان المحمول هو نفس الباء، فيصير معناه: أنّ الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له. وهذا الشرط كالهذيان. لأنّ كل ما كان ثابتًا للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له، فكان اعتبار هذا الشرط عبثًا. (شرا، ١٤١، ١٠)

ممكن غير معتاد

- ما كان مع جوازه، ترجُّح عَدَمِه وانتفاؤه، لِنُدورِ أسباب وجوده عادة. ويُسمّى ممكنًا غير معتاد. كالأمور التي مهما وقعت، عُدَّت بديعة عجيبة. مثل: خوارق العادات. (ك، ٢٦، ١٦)

ممكن لذاته

- الموجود إن لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى. وهو الواجب لذاته. وإن قبل العدم فهو الممكن لذاته. وهو إمّا أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر، أو في موضوع وهو العَرَضُ. (شرا، ٩٦، ٤)

- لا أدري ما الذي حمل "الشيخ" (إبن سينا) على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة في مثل هذا الكتاب الصغير (عيون الحكمة)؟ فالواجب أن يقال: إنّا إذا اعتبرنا ماهيّة الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود الموجد وعدمه، فإمّا أن تكون تلك الماهيّة لما هي هي موجبة للوجود، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم، فيكون هو الممكن لذاته. وهذا كلام مضبوط معقول. (شر٣، ٨٨، ٢٠)

- كل مركّب عن أمرين فصاعدًا، فإنّه محتاج إلى وجود جزئه. وجزؤه غيره. وكل مركّب فهو محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته، فلا شيء من المركّب في ذاته بواجب لذاته. (شر٣، ٩٢، ١٤)

- الممكن لذاته معدومٌ لذاته موجود لغيره. (ع، ٢٦، ٣)

- الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لهما على السوية إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان إن كان مانعًا من النقيض كان واجبًا لا ممكنًا، وإن لم يمنع من النقيض فمع ذلك القدر من الرجحان يصحّ عليه الوجود تارة والعدم أخرى. (ل، ٨١، ٢)

- كل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فكل مركّب فهو ممكن لذاته. (ل، ٨٣، ١٤)

- اعلم أنّ كونه تعالى مفزع الخلق إنّما ذاك لأجل أنّ الموجودات على قسمين واجبة لذواتها أو ممكنة، أمّا الواجب لذاته فهو

الحق سبحانه وتعالى لا غير، لأنّه لو فرض شيئان كل واحد منهما واجب لذاته لما اشتركا في الوجوب، ولتباينا بالتعيين، وما به المشاركة عين ما به المباينة فيقع التركيب في ذات كل واحد منهما، وكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكان كل واحد منهما ممكنًا لذاته، وذلك محال، فثبت أنّ واجب الوجود لذاته واحد، وكل ما سوى ذلك الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج؛ فإذًا ما سوى الحق سبحانه وتعالى فهو محتاج إلى الحق سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، وفي جميع إضافاته؛ وإذا عرفت ذلك ظهر أنه سبحانه وتعالى مفزع الحاجات، ومن عنده نيل الطلبات. (لو، ١١٩، ٨)

- كل موجود فهو إمّا واجب لذاته، وإمّا ممكن لذاته. وثبت أنّ الواجب لذاته ليس إلّا الواحد، وثبت أنّ كل ممكن لذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته، فهاهنا يلزم القَطْع بأنّ الواجب لذاته غنيٌّ عن كل ما سواه من جميع الوجوه، وأنّ كل ما سواه فإنّه محتاج إليه من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك لزم القطع بأنّ ذلك الواحد الواجب لذاته مَلِك جميع الموجودات، ومالكها، ومليكها، ومالك مُلكها، وفي يده مَلَكوتها، سبحانه هو الله الواحد القهّار. (لو، ١٨٩، ٣)

- الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فَرَض وجوده ولا من فَرَض عدمه من حيث هو محال. (مح، ٥٩، ٢٣)

- الممكن لذاته متساوي الطرفين لأنّه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر. (مح، ٦٦، ١)

- رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب. (مح، ٦٦، ٩)

- إنّ الوجود أشرف من العدم، والواجب لذاته لا يقبل العدم البتّة فهو موجود لذاته، وبوجوده يحصل الوجود لكل موجود، بل وجوده كالمنافي للعدم، وأمّا كل ما سواه فإنّه ممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو، وجد غير موجود، وكل ما سواه فإنّه إذا اعتبر من حيث هو هو، لم يكن موجودًا. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو، فهو الموجود. (مطل١، ٣٨، ٧)

- لا شكّ في وجود موجود، وكل موجود فإمّا أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإمّا أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاته. والثاني هو الممكن لذاته. فثبت أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أنّ كل موجود، فهو إمّا واجب لذاته وإمّا ممكن لذاته، ينتج أنّ في الوجود، إمّا موجود واجب الوجود لذاته، وإمّا موجود لذاته ممكن لذاته، كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر، إلّا بمُرجِّح وذلك المُرجِّح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب. وإن كان ممكنًا لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإمّا أن يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وإمّا أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب. (مطل١، ٧٢، ٧)

- كل جسم فإنّه يمتنع خلوّه عن نقض في الأعراض، وهي المقادير، والحصول في

الأحياز، والمقتضى لحصول هذه الأعراض ليست هي الجسميّة، وإلّا لزم مساواة الجسميّة للأجسام في هذه الصفات، فالمقتضى لها غير ذواتها. فنقول: الجسم ممتنع الخلو عن هذه الصفات، وحصول هذه الصفات متوقّف على الغير، فالجسم ممتنع الخلوّ عمّا يفتقر إلى السبب المنفصل، وما كان كذلك كان مفتقرًا إلى سبب منفصل، فيكون ممكنًا لذاته. (مطل١، ١٧٥، ١٧)

- أمّا بيان أنّ كل مركّب فهو ممكن، فلأنّ كل مركّب فإنّه مفتقر إلى جزّه، وجزّه غيره، فكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره، فهو ممكن لذاته، ينتج أنّ كل مركّب ممكن لذاته. فقد بان: أنّ كل جسم مركّب، وينتج أنّ كل جسم ممكن لذاته، فيثبت: أنّه لا شيء من واجب الوجود ممكن لذاته. فيثبت: أنّ كل جسم ممكن لذاته، ينتج أنّه لا شيء من واجب الوجود لذاته بجسم. (مطل٢، ٢٨، ٨)

- الشيء إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فإنّه حق محض لذاته. وأمّا الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته، وأمّا الممكن لذاته فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه، إلا بإيجاد موجد، ولا يترجّح عدمه على وجوده إلا بإعدامه معدم، فعلى هذا الممكن إذا أُخِذَ من حيث هو هو، فإنّه يكون معدومًا، بمعنى أنّه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته. وإذا كان كذلك، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو هو باطل. وهالك. ولهذا قال - سبحانه - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكنًا أبدًا، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلًا وهالكًا، لزم أن ما سوى الحق سبحانه - فهو هالك أبدًا. ولهذا السبب قالوا: لا موجود في الحقيقة إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٢، ٢)

- الموقوف على الغير: ممكن لذاته. (مطل٤، ١٥٦، ٧)

- القديم إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. فإن كان واجبًا لذاته، امتنع عليه العدم. لأنّ المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة للعدم. وما كان كذلك، امتنع العدم عليه. وأمّا إن كان ممكنًا لذاته، فنقول: كل ما كان ممكنًا لذاته، فله مؤثّر. وذلك المؤثّر، إمّا أن يكون فاعلًا مختارًا، وإمّا أن يكون موجبًا بالذات. والأول باطل. لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد. والقصد إلى تكوين الشيء حال بقائه محال. بل القصد إلى التكوين: إنّما يمكن إمّا حال عدمه، وإمّا حال حدوثه. وعلى التقديرين، فكل ما يقع بالفاعل المختار، فهو حادث. والقديم ليس بحادث. فامتنع إسناد القديم إلى الفاعل المختار. (مطل٤، ٢٩٧، ١٤)

- اعلم: أنّ الموجود: إمّا أن يكون واجبًا لذاته، وإمّا أن يكون ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فهو الله جلّ جلاله. وأطبق المحقّقون على أنّه يجب أن يكون، لا متحيّزًا، ولا حالًا في المتحيّز. وأمّا الممكن لذاته. فإمّا أن يكون قائمًا بالنفس، وإمّا أن يكون قائمًا بالغير. والقائم بالنفس. إمّا أن يكون متحيّزًا، وإمّا أن لا يكون متحيّزًا. والقائم بالغير. إمّا أن يكون قائمًا بالمتحيّز،

وإمّا أن يكون قائمًا بغير المتحيّز. فهذه أقسام أربعة. (مطل٧، ٧، ٦)

- الممكن لذاته لا بدّ وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السويّة، إذ لو كان أحد الطرفين أولى به، فإن كان حصول تلك الأولويّة يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته، وإن كان لا يمنع فليفرض مع حصول ذلك القدر من الأولوية تارة موجودًا وأخرى معدومًا، فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع، إن لم يتوقّف على انضمام مرجّح إليه، لزم رجحان الممكن المتساوي، لا لمُرجِّح، وإن توقّف على انضمامه إليه لم يكن الحاصل أولًا كافيًا في حصول الأولويّة، وقد فرضناه كافيًا، هذا خلف، فثبت أنّ الشيء متى كان قابلًا للوجود والعدم، كان نسبتهما إليه على السويّة. (مع، ٢٥، ١٥)

- إنّ كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته، وكل ممكنٌ لذاته مُحْدَث، وكل مُحْدَث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لا يكون ولدًا. (مفا٤، ٢٣، ١١)

- إنّ الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته. أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنًا لذاته. والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق فهو إنّما حصل بإيجاد الحق وتكوينه. (مفا١٢، ١٧٢، ١٠)

- الممكن لذاته معدوم بالنظر إلى ذاته وموجود بإيجاد الحق. (مفا١٧، ١٧٣، ٢٢)

- إنّ ما سواه (الله) ممكن لذاته والممكن لذاته هو الذي تكون ماهيّته قابلة للعدم والوجود على السويّة. وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه أو بالعكس، إلّا بتأثير مُوجِد مؤثّر فيكون وجود كل ما سوى الحق سبحانه بإيجاده. وعدم كل ما سواه بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد والإعدام، وذلك هو السجود وهو التواضع والخضوع والإنقياد. (مفا١٩، ٣٠، ٨)

- الممكن لذاته يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره، والعدم هو الظلمة الحاصلة والوجود هو النور. (مفا٢٣، ٢٢٩، ١٥)

- أمّا القسم الأول (من الموجودات) وهو الذي يؤثّر ولا يتأثّر البتّة، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنّه واجب الوجود لذاته ولحقيقة هويّته، وكلّما كان واجبًا لذاته كان واجب الوجود من جميع إعتباراته لأنّ ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الإيجاب وذلك السلب، دام ذلك الإيجاب وذلك السلب لدوام ذاته، وإن لم تكف فحينئذٍ يتوقّف حصول ذلك السلب وذلك الإيجاب على اعتبار حال الغير، وتتوقّف هويّته على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب، والمتوقّف على المتوقّف على الغير متوقّف على الغير، فحقيقته الموصوفة متوقّفة على ذلك الغير الخارج، والمتوقّف على الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وللإيجاد تأثير فهو من حيث أنّه مستقلٌ بذاته لا يقبل الأثر عن غيره، كان قائمًا بنفسه، ومن حيث أنّه يؤثّر في كل ما سواه ويوجد كل ما يغايره فإنّه مُقوِّم لغيره، والقائم بذاته المقوِّم لغيره يكون في أعلى درجات القيام بالذات، واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيّوم، لأنه مبالغة

من القيام فثبت أنه لمّا كان الحق هو سبحانه مؤثِّرًا لا يتأثَّر كان قيُّومًا محضًا. (نفس، ١٣، ٧)

ممكن متساوٍ

- إنّا (الرازي) قد دللنا على أنّ الممكن المتساوي، يمتنع رجحان أحد طرفيه على الآخر من غير مُرجِّح، إذا ثبت هذا. فنقول: بتقدير أن يكون أحد الطرفين راجحًا كان الطرف الثاني مرجوحًا، ولمّا كان حصول الرجحان حال الاستواء ممتنعًا، كان حصوله حال حصول المرجوحيّة أولى بالامتناع، وإذا كان الطرف المرجوح حال كونه مرجوحًا ممتنع الحصول، كان الطرف الراجح واجب الحصول، ضرورة أنّه لا خروج عن طرف النقيض. (مطل١، ١٢٦، ٢٢)

ممكن الوجود

- ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته، إمّا أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره. فإن كان وجوده من غيره فهو المطلوب. وإن كان لا من ذاته ولا من غيره، فـ "الشيخ" (إبن سينا) لم يذكر في إبطال هذا القسم إلّا قوله: وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود. ومعلوم أنّ هذا ليس دليلًا على إبطال هذا القسم، بل هو إعادة لعين الدعوى، فلا يكون في ذكره فائدة البتّة. (شر٣، ٩٣، ١٠)

ممكن الوجود لذاته

- واجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى، وأمّا الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المُسمّى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيِّز، والحال في المتحيِّز، والذي لا يكون متحيِّزًا ولا حالًّا في المتحيِّز. (أر، ٣، ٢٣)
- كل متحيِّز منقسم، وكل منقسم ممكن الوجود لذاته، فكل متحيِّز فهو ممكن الوجود لذاته. (أر، ١٠٤، ١١)
- كل موجود فهو إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته. وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن، وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلّا بإيجاد الله تعالى وتكوينه، والوجود نعمة، فالإيجاد إنعام وتربية. (مفا١٢، ١٤٥، ١٥)

ممكنات

- جميع الممكنات مستندة إلى الباري تعالى. (ش٢، ٧٧، ١٦)
- إنّ الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود من جميع جهاته. (مب١، ١٢٤، ١٦)
- إنّ للممكنات إمكانًا في نفسها أو ماهيّاتها. (مب١، ١٢٤، ٢٠)
- لا نزاع في أنّ في الممكنات ما يكون علّة لغيره. مثل: إنّ العفونة توجب الحمّى. فالسبب ممكن، فيكون قابلًا للوجود من غيره وهو علّة تغيّره، فيكون فاعلًا لغيره. فالشيء الواحد قابل وفاعل معًا. (مطل٤، ٣٨٧، ١٠)
- إنّ الممكنات التي يوجدها الله تعالى قسمان: أحدهما أمور لها أجزاء ملتئمة عند التئامها

يتمّ وجودها، كالإنسان والحيوان والأجسام النباتية والمعدنية. وكذلك الأركان الأربعة، والسّموات، وسائر الأجسام. وسائر ما يقوم بالأجسام من الأعراض، فهي كلها مقدّرة له وحوادث، فإنّ أجزاءها توجد أولًا، ثم يوجد فيها التركيب والالتئام بعينها، ففيها تقديرات نظرًا إلى الأجزاء والتركيب والأعراض. وثانيها أمور ليس لها أجزاء ومفاصل ومقادير امتدادية، وهي الأرواح الشريفة المنوّرة للأجسام، وقد أثبتها جميع الفلاسفة إلّا قليلًا منهم، ووافقهم جمع من المتكلّمين، وقطع بها كثير ممن له قلب من أصحاب الرياضات وأرباب المجاهدات، فتلك الأمور وجودها واحد ليس يوجد أولًا أجزاء، وثانيًا تتحقّق تلك الأجزاء بخلاف الأجسام والأعراض القائمة بها، إذا عرفت هذا قالوا. الأجسام خلقية قدرَية، والأرواح إبداعية أمرية. (مفا٢٩، ٧٤، ١٢)

مملوك

- إنّه تعالى يملك الأشياء قبل وجودها بمعنى أنه قادر على إخراجها من العدم إلى الوجود، ويملكها حال حدوثها، وذلك لأنّ عندنا القدرة إنّما تؤثّر في إحداث الشيء حال حدوثه لا قبل تلك الحالة، ثمّ ذلك الذي حدث إن كان قابلًا للبقاء فهو تعالى مالك لها، بمعنى أنّه قادر على إبقائها، أمّا عند من يقول بأنّ الباقي باق بالبقاء؛ "فإبقاؤها إنّما يكون بخلق البقاء فيها، وعند من يقول الإعدام بالقدرة جائز، فإبقاؤها إنّما يكون بأن لا يعدمها، وأمّا إن كان ذلك الذي حدث غير قابل للبقاء فهو تعالى مالك لها بمعنى أنّه قادر على إعادتها بعد عدمها. فثبت من هذا أن كل ما سوى الله تعالى من الجائزات والممكنات فهو مملوك لله تعالى سواء كان معدومًا أو موجودًا. (لو، ١٨٥، ١٦)

مَنْ

- اختلفَ الناسُ في صيغةِ "كلّ"، و"جميع"، و"أيّ"، و"ما"، و"مَنْ" في المجازاةِ، والاستفهام. فذهبت المعتزلةُ، وجماعةٌ من الفقهاءِ: إلى أنّها للعمومِ فقط؛ وهو المختار. وأنكرت الواقفيّةُ ذلكَ. (محص١، ٥٢٣، ٣)
- صيغةَ "مَنْ"، و"مَا"، و"أيّ" في المجازاةِ - يصحُّ إدخالُ لفظِ "الكلّ" عليها تارةً، و"البعضِ" أخرَى؛ تقولُ: كلُّ مَنْ دخلَ داري فأكرمْهُ، بعضُ من دخلَ داري فأكرمْهُ". (محص١، ٥٧٠، ٤)
- ما لا يتبيّنُ فيهِ تذكيرٌ ولا تأنيثٌ: كصيغةِ "مَنْ"، وهذا يتناولُ الرجالَ والنساءَ. (محص١، ٦٢٢، ٢)
- إنّ كلمة "من" أصلها لإبتداء الغاية، تقول: خرجت من البصرة إلى الكوفة، فقوله تعالى: ﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢)، يقتضي أن يكون إبتداء التخليق للإنسان حاصلًا من هذه السلالة. ونحن نقول بموجبه، لأنّه تعالى سوّى المزاج البدنيّ، ثمّ نفخ فيه الروح، فيكون إبتداء تخليقه من السلالة. (نفس، ٤٥، ٢٠)

منّ

- نقول (الرازي) قيل هو (المنون) إسم للموت فعول من المنّ، وهو القطع والموت قطوع،

ولهذا سمّيَ بمنون، وقيل المنون الدهر وريبه حوادثه. (مفا٢٨، ٢٥٥، ٢٢)

منازعة

- المنازعة من النزع الذي هو الجذب، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحدٍ من الخصمين لحجّةٍ مصحِّحة لقوله، أو محاولة جذب قوله ونزعِهِ إيّاه عمّا يفسده. (مفا١٠، ١٥٢، ١٨)

مناسبة

- المناسبةَ، إمّا أن تكونَ في محلِّ الضرورةِ أو الحاجةِ أو التتمّة - فقالَ الغزاليُّ - رحمه الله - "أمّا الواقعُ في محلِّ الحاجةِ، أو التتمّةِ - فلا يجوزُ الحكمُ فيها بمجرَّدِ المصلحةِ؛ لأنَّهُ يجري مجرى وضعِ الشرعِ بالرأي. وأمّا الواقعُ في رتبةِ الضرورةِ - فلا يبعدُ أن يؤديَ إليهِ اجتهادُ مجتهدٍ. (محص٢، ٢٢٠، ٧)

مناسبة أعمّ من المصلحة

- المناسبة أعمّ من المصلحة: وهي حالة إضافية تثبت بين أمرين معلومين، مستفادة من كون كل واحد منهما على صفة وجهة، لأجلها كان يلائم شيئًا آخر لا مطلقًا، بل من حيث كون ذلك للآخر على صفة أخرى، لأجلها كانت ملائمة للأول باعتباره أخذ من النسبة، فإنّ القريب نسيب قريبه، لكون كل واحد منهما على حال. وهي رابطة القرابة: مثل نسبة الأب إلى ابنه بالأبوة، والابن إلى الأب بالبنوة. إذا علم هذا، فقولنا: إنّ هذا الفعل يناسب هذا الحكم معناه: أنّه على جهة ووصف، وكذلك المفروض حكمًا له، على جهة ووصف لأجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط هذا الحكم به؛ إمّا لذاته إن كان في العقليّات، أو لوجوه عاديّة، إن كان ذلك في العاديّات، أو بواسطة الدعاء إليه والباعث إليه، إن كان ذلك في الشرعيّات، أو في بعض أقسام المتعارفات. فيكون الارتباط بين الفعل المفروض وبين استحقاق إثبات المجعول، أثرًا. ولزم الإتيان به. كقولنا: إنّ القتل العمد العدوان يناسب استحقاق القتل. أي القتل الأول على صفات بها يستدعي استحقاق قتله. وتلك الجهات هي ما يقتضي الزجر عنه؛ سعيًا في صيانة الأرواح واستبقاء النفوس. والقتل المستحقّ على صفة يصلح بها لأن ينزجر المرء عن القتل الأول، والنعمة تناسب الشكر. أي هي على صفة، والشكر على صفة، لأجلها يستدعي ويدعو إلى فعل الشكر. ففي جانب المستدعي المناسبة من حيث الاستدعاء والاقتضاء، ومن جهة الحكم المناسبة مع العلّة من جهة الوفاء وقضاء لحكمته. وهكذا في الأمور العاديّة. فإنّ بين النار والقطن من المناسبة عند الملاقاة ما ليس بينهما، وبين الثلج. هي مستند ترتّب الاحتراق عليها حالة توفّر الشروط. وفي العقليّات بين العلم وعالميّة محلّه وبين النظر الصحيح، والعلم المرتّب عليه، من الملائمة ما ليس بين العلم والقادريّة، وما ليس بين التقليد أو الخبر، أمّا العلم الحاصل، وإن كان الأول من قبيل العلّة والمعلول. والثاني من باب السَّبَب والمُسَبّب. ثم قد تكون هذه المناسبة في الأفعال الاختياريّة من جهة المصالح والأغراض، جبليًّا أو دافعًا. وإذا عرفت

المناسبة، عرفت منها المناسب؛ فإنّه منشؤها. إمّا تأثيرًا أو ملازمة. (ك، ٥١، ٨)

مناظرة

- المناظرة: من النظر. وهو مذاكرة الاستدلال في وجه الدلالة أو الأمارة المؤدّية إلى العلم أو الظنّ. ولا يدخل في معنى المناظرة: المنازعة. فإنّ المتناظرين، قد يقصدان بمذاكرتيهما ظهور الحق على طريق الموافقة. (ك، ٢٨، ٢٠)

منافق

- إنّ النافقاء جحرٌ يحفره اليربوع في داخل الأرض، ثم إنّه يرقّق مما فوق الجحر، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج، فقيل للمنافق منافق لأنّه يضمر الكفر في باطنه، فإذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالإسلام. (مفا٩، ٨٤، ١٦)
- ذكر حال المسر الذي يظهر الحق ويضمر الباطل وهو المنافق. (مفا٢٥، ٢٣٠، ٢٤)

منامات

- إنّا قد بيّنا: أنّ النفوس الناطقة أنواع كثيرة، وطوائف مختلفة، ولكل طائفة منها روح فلكي، هو العلّة لوجودها وهو المتكفّل بإصلاح أحوالها، وذلك الروح الفلكي كالأصل والمعدن والينبوع بالنسبة إليها، وسمّيناه بالطباع التام، فلا يمتنع أن يكون الذي يريها في المنامات تارة، وفي اليقظة أخرى، وعلى سبيل الإلهامات ثالثًا، هو ذلك الطباع التام. ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادرًا على أن يتشكّل بأشكال مختلفة، بحسب جسم مخصوص، هو آلته في جميع أعماله. (مطل٨، ١٣٦، ٦)

مندوب

- الجائز: هو الذي لا يستحقّ فاعله، ولا تاركه، بفعله وتركه الذمّ بحال، كما أنّ الجائز في مقتضيات العقول: هو ما لا يلزم من فرضه معدومًا أو موجودًا، محال في العقول. ثم هذا المتوسّط. إن ترجّح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثناء يستحقّه فاعله، كان مندوبًا. وإن ترجّح عدمه على وجوده بارتباط ثناء يستحقّه تاركه، بتركه. أو ترجّح بحطّ مرتبة فاعله بفعله - مضاهية لما يزداد لفاعله في القسم المتقدّم - كان مكروهًا. وإن استوى طرفاه في التجرّد عن إستحقاق الثناء وحط المنزلة ورفعها، فهو المباح. (ك، ٢٦، ٧)
- اختلفُوا فِي أنَّ المندوبَ - هلْ هوَ: مأمورٌ بِهِ أمْ لا؟. والحقُّ: أنَّ المرادَ من الأمرِ - إنْ كانَ هو الترجيحُ المطلقُ - من غيرِ إشعارٍ بجوازِ التركِ، ولا بالمنعِ من التركِ -: فنعم. وإن كان هو الترجيحُ المانعُ من النقيضِ -: فلا. (محص١، ٣٥٣، ٥)
- المندوب هلْ يصيرُ واجبًا بعد الشروعِ فيه؟ فعندَ أبي حنيفةَ - رحمة الله عليهِ -: أنَّ التطوّعَ يلزمُ بالشروعِ. وعند الشافعيِّ - رضي اللهُ عنهُ: لا يجبُ. لنا: قوله - عليه الصلاةُ والسلامُ -: "الصائمُ المتطوّعُ أميرُ نفسِهِ: إنْ شاءَ صامَ، وإنْ شاءَ أفطرَ"؛ ولأنّا نفرضُ الكلامَ - فيما إذا نوَى صومًا يجوزُ لهُ تركُهُ بعدَ الشروعِ. (محص١، ٣٥٥، ٢)

منزّه

- الذي يدلّ على أنّه تعالى منزّه عن الجسميّة والحجميّة وجوه: الحجّة الأولى: لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته، وكل متحيّز فإنّه ممكن الوجود لذاته، ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته بمتحيّز. أمّا الصغرى فبديهيّة، وأمّا الكبرى فلأنّ كل متحيّز مركّب، وكل مركّب ممكن لذاته، ينتج: أنّ كل متحيّز ممكن لذاته. (مطل٢، ٢٧، ١١)

مُنشِئ

- أمّا المنشئ فاشتقاقه من النّشوء والنّماء، وهو الذي يكون قليلًا قليلًا على التدريج. (مفا١، ١٣٦، ٣)

منشآت

- ما معنى المنشآت؟ نقول فيه وجهان: أحدهما المرفوعات من نشأت السحابة إذا ارتفعت، وأنشأ الله إذا رفعه ... وثانيهما المُحْدَثات الموجودات من أنشأ الله المخلوق أي خلقَه. (مفا٢٩، ١٠٣، ١٩)

منطق

- المنطق تعليم طرق الحدّ والبرهان. (ش١، ٢، ١٨)
- بيان أنّ المنطق ما هو؟ إعلم: أنّا إذا أدركنا أمرًا من الأمور، فإن لم نحكم عليه بحكم البتّة، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصوّر. وإن حكمنا عليه بحكم، نفيًا كان أو إثباتًا فذاك هو التصديق. والفرق بين التصوّر والتصديق: هو فرق ما بين المركّب والبسيط. وإذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن تكون جميع التصوّرات والتصديقات، غنيّة عن الاكتساب - وهو محال - لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروريّ. أو يكون كسبيًّا وذلك الاكتساب لا يحصل بأي طريق كان، والعلم به أيضًا ضروريّ. بل لا بدّ من شرائط خاصة. والعلم المتكفّل ببيان تلك الشرائط هو المنطق. (شرا، ٤٣، ٧)
- اختلفوا في أنّ المنطق هل هو علم أم لا؟ وهذا البحث لفظيّ. لأنّا بيّنا: أنّ المنطق إنّما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج. فإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثًا عمّا له وجود في الخارج، لم يكن المنطق علمًا البتّة، وإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثًا عن كل ما له وجود، سواء كان في الخارج أو في النفس، فالمنطق علم. (شرا، ٤٨، ١٠)
- القياس الشعريّ هو القول المؤلّف من مقدّمات مخيلة. وتحقيق الكلام: إن نظر فيه من حيث أنّه موزون أصيل الوزن. فهذا هو الموسيقى. وإن نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة في غرف العرب، فهذا هو العروض، وإن نظر فيه من حيث أنّه مؤلّف من أقوال تفيد تخيّلًا قائمًا مقام التصديق والترغيب، فلذلك هو المنطق. (شرا، ٢٥٤، ١٦)

منع

- المنع: دفع مقصود المحتجّ. (ك، ٦٣، ١)

منفعة

- المنفعة: كل لذّة أو سرور أو ما يؤدّي إلى

أحدهما. وهي أعمّ من المصلحة. إذ قد يكون شرع الضرر وفعله صلاحًا. إذا كان سببًا لمنافع مربية عليه، أو سببًا لدفع مضارّ مربية عليه، بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع، ولا دفع تلك المضار دون تحمّله. وذلك قد يكون في حق الأشخاص، كقطع اليد، لإبقاء الجملة، حالة خوف التآكل. تكون المنفعة فسادًا إذا كانت مؤدّية إلى مفاسد زائدة. كأكل العسل في المرض الحارّ الحادّ. ولا وجود خلفه. ولا مشروعيّة لضرر مطلق خالص، ولا لضرر معادل للنفع. (ك، ٥٣، ١١)

- إنّا بينّا أنّ المنفعة عبارة عن اللذّة أو السرور، أو ما يكون مؤدّيًا إليهما، أو إلى أحدهما. والمَفْسَدة عبارة عن الألم والغمّ، أو ما يكون مؤديًا إليهما أو إلى أحدهما. إذا عرفت هذا، فنقول: يجب أن تكون المنافع والمضار مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونه منافع ومضارّ. (مطل٣، ٢٩، ٣)

منفعل

- إنّ القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها، وكذا المنفعل. فالمُحرِق هو النار لا الحرارة، والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به، ولكن تهيّؤ الذات إما للفاعليّة أو للمنفعلية لا بدّ وأن يكون لأجل هذه القوى القائمة بها. فهذه القوى تكون مهيّئة للذوات نحو الفعل والانفعال، أي يكون عللًا لتهيّؤ الذات الفاعلية أو لتهيّئها للمنفعلية. (ش١، ٩٨، ١٧)

منفي

- إنّا إذا قلنا معدوم ومنفي وسلب واللاثبوت واللاتحقّق، فهاهنا الأسماء موجودة والمسمّيات معدومة، فكان الإسم غير المسمّى لا محالة. (لو، ٢٣، ١٦)

منقسم

- كل متحيّز منقسم، وكل منقسم ممكن الوجود لذاته، فكل متحيّز فهو ممكن الوجود لذاته. (أر، ١٠٤، ١٠)

- المنقسم من كل الجوانب جسم. (ش١، ٣٩، ٥)

مُنكَر

- سمّي المُنْكر والمكروه نقمة لأنّه يتبعه العذاب. (مفا١٢، ٣٤، ١٠)

منهاج

- أما المِنهاج فهو الطريق الواضح، يقال: نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان. (مفا١٢، ١٢، ١١)

منون

- نقول (الرازي) قيل هو (المنون) إسم للموت فعول من المَنّ، وهو القطع والموت قطوع، ولهذا سمّيَ بمنون، وقيل المنون الدهر وريبه حوادثه. (مفا٢٨، ٢٥٥، ٢٢)

مهروب عنه بالتَّبَع

- إن الاستقراء دلّ على أنّ المطلوب بالذات هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو

الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما. (مقا١، ٨٥، ١٠)

مهروب عنه بالذات

- إن الاستقراء دلَّ على أنّ المطلوب بالذات هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما. (مقا١، ٨٥، ١٠)

مهمل

- المُهْمل لا يفيد العموم، مثل قولك: الإنسان كذا، لأنّ قولك الإنسان لا يفيد إلّا الماهيّة، والماهيّة لا تقتضي العموم (ل، ١٠، ١٦)

مهندس المياه

- من العلوم المناسبة لعلم الفراسة: حكم مهندس المياه ومستنبطها في البقاع السهليّة والجبليّة لإخراج الأنهار ورفعها إلى وجه الأرض. فإنّ هذه الصنعة فيما يعظم نفعها في عمارة البلدان وإحياء الموات من البقاع وذلك لأنّه لا يوجد في كل بقعة من بقاع الأرض مياه تنصب من شواهق الجبال إلى بطون الأودية، فحينئذٍ يحتاج هناك إلى مستنبط المياه من قعور الأرضين، ولا بُدَّ لصاحبْ هذه الصناعة من حسّ كامل وتخيُّل قوي، والأصل الذي عليه مدار هذه الصناعة معرفة ترب الأرض بألوانها وخواصها السهليّ فيها والجبليّ والرمليّ والصخريّ. (ف، ١٠٥، ٤)

مواد سماويّة

- الموادّ السماوية مختلفة بالنوع. (ل، ٩٩، ٢٠)

موازاة

- إنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّيّة. والدليل عليه: أنّ الاتّحاد إن وقع في الكمّيّة سُمِّي بالمساواة، وإن وقع في الكيفية سُمِّي بالمشابهة، وإن وقع في الوضع سُمِّي بالموازاة، وإن وقع بالماهيّة سُمِّي بالمماثلة. فثبت: أنّ المساواة لا يمكن تعريفها إلّا بأنّها اتّحاد في الكمّيّة. والاتّحاد في الكمّيّة لا يمكن تعريفه إلّا بالكمّيّة. فلو عرفنا المساواة بالكمّيّة، والكمّيّة بالمساواة، لوقع الدور. وإنّه باطل. (شر١، ١٠٧، ١٨)

موَاطِن

- المواطِن جمع موطِن، وهو كل موضع أقام به الإنسان لأمر، فعلى هذا: مواطِن الحرب مقاماتها ومواقفها. (مفا١٦، ٢٠، ٢٣)

موافقة الشيء

- إنّ موافقة الشيء عبارة عن الإتيان بما يقتضي تقرير مقتضاه، فإذا دلَّ على حقية الشيء كان الإعتراف بحقيته يقتضي تقرير مقتضى ذلك الدليل، أمّا الأمر فلما اقتضى دخول الفعل في الوجود كانت موافقته عبارة عمّا يقرِّر ذلك الدخول، وإدخاله في الوجود يقتضي تقرير دخوله في الوجود، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه. (مفا٢٤، ٤٢، ٣)

مواقعة

- إنّ مخالطة الشيء لغيره إذا كانت قوية تامة يقال لها مواقعة. (مفا٢١، ١٣٩، ٢٨)

موت

- نقول النفس الإنسانية عبارة عن جوهرٍ مشرقٍ، روحانيّ إذا تعلّق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة، فنقول إنّه في وقت الموت ينقطع تعلّقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه وذلك هو الموت، وأما في وقت النوم فإنّه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه ولا ينقطع ضوؤه عن باطن البدن، فثبت أن الموت والنوم من جنس واحد، إلّا أنّ الموت انقطاع تام كامل والنوم انقطاع ناقص من بعض الوجوه، وإذا ثبت هذا ظهر أنّ القادر العالِم الحكيم دبّر تعلّق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه وذلك اليقظة، وثانيها أن يرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلك هو النوم، وثالثها أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلّية وهو الموت، فثبت أنّ الموت والنوم يشتركان في كون كل واحد منهما توفيًا للنفس، ثم يمتاز أحدهما عن الآخر بخواص معيَّنة في صفات معيَّنة، ومثل هذا التدبير العجيب لا يمكن صدوره إلّا عن القادر العليم الحكيم. (مفا٢٦، ٢٨٤، ٢١)

موجِب

- إنّ الفعل واجب الحصول عند حصول كل المُرجّحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح، فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثّرات بأسرها يجب عقلًا أن يصدر عنه الأثر ويمتنع أن لا يصدر، وحال ما لم توجد المؤثّرات بأسرها يجب عقلًا أن لا يصدر عنه الأثر ويمتنع أن يصدر، وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتّة بين القادر والموجِب، بل الفرق أنّ شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغيُّر، فإذا حصلت بعد أن كانت معدومة صار القادر واجب التأثير، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة صار ممتنع التأثير، إلا أن هذا التغيّر إنّما يعقل في حق من تكون مؤثّريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته، والباري تعالى قبل تأثيره في غيره ليس موقوفًا على شرائط منفصلة عن ذاته، لأنّه تعالى مبدأ لكل ما سواه فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفًا على شيء منفصل عنه، فلا جرم كان تأثيره في غيره يخصّ ذاته وذاته ممتنعة التغيّر، فكان تأثيره في غيره أيضًا ممتنع التغيُّر، فهذا هو السؤال القويّ الذي عليه يُعوِّلون وبه يصولون (الفلاسفة). (أر، ١٢٤، ٧)

- إنّ الموجِب لا يوجب إلّا أثرًا معيّنًا، فلولا امتياز ذلك الأثر عن غيره وإلّا لم يكن كونه موجبًا لذلك الأثر أولى من كونه موجِبًا لغيره، فيلزم أن يكون تميُّز ماهيّة المعلول عن غيرها متقدِّمًا على تأثير الموجِب فيه، ولمّا كان تحققه بتأثير تلك العلّة لزم تأخّره عنه، فيلزمكم في الموجب ما ألزمتم علينا في القادر. (أر، ١٣٢، ١٩)

- القول بالموجب. وحقيقته: موافقة السائل المسؤول في حكم العلّة وموجبها، مع

استبقاء النزاع في المسألة، أو في بعض صورها. (ك، ١٠٨، ٦)

- قال أهل الملل والنحل: المؤثّر إمّا أن يقع مع جواز أن لا يؤثّر وهو القادر، أو يؤثّر لا مع جواز أن لا يؤثّر، وهو الموجِب، فهذا التقسيم يدلّ على أن كلّ مؤثّر، فهو إمّا قادر، وإمّا موجب. ثم عند هذا قالوا: القادر هو الذي يصحّ منه أن يؤثّر تارةً، وأن لا يؤثّر أخرى، بحسب الدواعي المختلفة. هذا ملخّص الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجِب. (مطل٣، ٧، ٤)

- الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين: الأول: إنّ القادر حال حصول الداعية الجازمة في حقّه يجب صدور ذلك الأثر عنه، مع كونه عالمًا بكونه مصدرًا لذلك الأثر، والموجب ليس كذلك. والفرق الثاني: إنّ الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة لا أثرًا واحدًا ولا تتغيّر تلك الصفة وتلك الطبيعة البتّة، ولا يختلف حالها في الإيجاب. وأمّا القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه، فإنّه يجب صدور ذلك الأثر عنه، إلّا أنّ تلك الداعية سريعة الزوال، سريعة الانقراض والانقضاء، وعند زوال تلك الداعية المعيّنة يزول ذلك الأثر المعيّن، وعند حصول الداعي إلى ضدّ ذلك الفعل، يصير مصدر الضدّ ذلك الأثر. والإنسان إذا جرّب نفسه، واعتبر أحوال فِعْله وتَرْكِه، علم بالضرورة: أنّ الأمر كما ذكرناه، فإنّه إذا حصلت الداعية الخالية الجازمة عن القيود، والمعارض في قلبه، صار كالمُلْجأ إلى ذلك الفعل. وإذا فرت تلك الداعية، صار تاركًا لذلك الفعل. (مطل٣، ٥٩، ١٧)

- ذكرنا في باب الدواعي والصوارف: أنّ الفرق بين الموجِب، وبين المختار من وجهين: الأول: أنّ الموجِب لا شعور له بما يصدر عنه البتّة، والقادر المختار هو الذي يحصل له الشعور بالآثار الصادرة عنه. والثاني: أنّ الواحد منّا حال كونه متساوي القدرة والإرادة بالنسبة إلى وجود الفعل وعدمه، فإنّه يمتنع أن يصدر عنه الفعل، والعلم بذلك ضروريّ، أمّا إذا حصلت الداعية القوية، والإرادة الجازمة، وانضمّت إلى أصل القدرة، صار مجموع القدرة مع الداعية الجازمة موجبًا للفعل لا تلك الداعية الجازمة موجبًا للفعل، لا أنّ تلك الداعية الجازمة ليست واجبة الدوام والبقاء، بل سريعة التبدّل والزوال، وأمّا الطبيعة الموجبة فإنّها باقية غير متبدّلة. فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجِب. فأما إن أريد بالقادر أنّه حال كونه متساوي النسبة إلى الفعل والترك يكون مصدرًا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل. (مطل٤، ٧٧، ١٥)

- إنّ الفرق بين الموجب والقادر: أنّ القادر هو الذي يصحّ منه إيجاد هذا، بدلًا عن ذاك، وبالضدّ. فلولا امتياز بعض هذه الماهيّات عن بعض، قبل دخولها في الوجود، وإلّا لما صحّ أن يقال: إنّه يقدر على إيجاد هذا بدلًا عن ذاك، فهذا يقتضي أن يكون تَعيُّن تلك الماهيّات، متقدّمًا على تعلّق القدرة بها، ولمّا كان المقدور أثرًا لتلك القدرة، لزم كونها متأخّرة عن تلك القدرة. أمّا الموجب،

فإنّه لا تأثير له، إلّا وَقْع الأثر به، ولا يقتضي أن يكون تعيين تلك الماهيات، سابقًا على كونه مقتضيًا لها. فظهر الفرق. (مطل٤، ١١٦، ٥)

موجِب بالذات

- إنّ المؤثّر في الشيء إمّا أن يؤثّر فيه مع وجوب أنّه يؤثّر، وإمّا أن يؤثّر فيه لا مع وجوب أن يؤثّر، بل مع جواز أن يؤثّر. والقسم الأول هو الموجِب بالذات. والقسم الثاني هو الفاعل المختار. أمّا الموجب بالذات، فكالنار الموجبة للتسخين، والماء الموجب للتبريد. وأمّا الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منّا فاعلًا لأفعاله الاختياريّة. (شر٣، ١٢٥، ١٩)

موجِد

- إنّ العبد جاهل بكنه أفعاله، والجاهل بالشيء لا يكون موجدًا له، فالعبد غير موجد لأفعال نفسه، بل موجدها هو الله تعالى، فالواهب في الحقيقة هو الله تعالى. (لو، ٢٣٢، ١٠)
- إنّ الموجود إمّا أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، والممكن لذاته لا يترجّح عدمه على وجوده، ووجوده على عدمه، إلّا بترجيح الواجب لذاته. وقد قرّرنا هذه النكتة في باب الدلائل العقلية. فيثبت: أنّه تعالى هو الخالق والموجد والمقدّر لجميع الممكنات. ولمّا كان فعل العبد من جملة الممكنات، وجب دخوله في هذه القضية. فثبت: أن ظاهر قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الرعد: ١٦) قد تأكّد بهذا البرهان العقلي القاطع. (مطل٩، ١٣٨، ٩)
- ثم نقول (الرازي): كونه (الله) موجدًا إمّا أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرًا زائدًا، والأوّل باطل لأنّا نعلّل دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجدًا له، ألا ترى أنّه إذا قيل: لمَ وجدَ العالم؟ قلنا: لأجل أنّ الله أوجده، فلو كان كون الموجِد موجِدًا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجِديّة يقتضي تعليل وجوده نفسه، ولو كان معلّلًا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير، فثبت أنّ تعليل الموجِدية بوجود الأثر يقتضي نفي الموجِدية، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلًا، فثبت أنّ تعليل الموجِدية بوجود الأثر كلامٌ باطلٌ، فوجبَ أن يكون كونُ الموجِد موجِدًا أمرًا مغايرًا لكون الفاعل قادرًا لوجود الأثر، فثبت أنّ التكوين غير المكوَّن. (مفا١، ١٣٥، ٤)
- الاسم الأول - وهو الموجِد - فمعناه المؤثِّر في الوجود. (مفا١، ١٣٥، ٢٧)
- اعلم أنّ الصفات الإضافيّة على أقسام أحدها كونه معلومًا مذكورًا مسبَّحًا ممجّدًا، فيقال: يا أيّها المسبح بكل لسان، يا أيّها الممدوح عند كل إنسان، يا أيّها المرجوع إليه في كل حين وأوان، ولمّا كان هذا النوع من الإضافات غير متناه كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية، وثانيها كونه تعالى فاعلًا للأفعال صفة إضافيّة محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة، إذا عرفت هذا بالمخبَر عنه إمّا أن يكون مجرّد كونه موجِدًا، أو المُخبَر عنه كونه موجدًا للنوع الفلاني لأجل الحكمة الفلانية، أمّا القسم الأول - وهو اللفظ الدالّ على مجرّد كونِه موجِدًا -

فهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل: الموجِد، والمحدِث، والمكوِّن، والمنشئ، والمبدِع، والمخترِع، والصانِع، والخالِق، والفاطِر، والبارئ، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة، ومع ذلك فالفرق حاصل: أما الإسم الأول - وهو الموجِد - فمعناه المؤثِّر في الوجود، وأمّا المحدِث فمعناه الذي جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وهذا أخصّ من منطلق الإيجاد، وأمّا المكوِّن فيقرب من أن يكون مرادفًا للموجِد، وأمّا المنشئ فاشتقاقه من النّشوء والنّماء، وهو الذي يكون قليلًا قليلًا على التدريج، وأمّا المبدِع فهو الذي يكون دفعة واحدة، وهما كنوعين تحت جنس الموجِد. والمخترع قريب من المبدِع، وأمّا الصانع فيقرب أن يكون إسمًا لمن يأتي بالفعل على سبيل التكلّف، وأمّا الخالق فهو عبارة عن التقدير، وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العِلم، وأمّا الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشقّ، ويشبه أن يكون معناه هو الأحداث دفعة، وأمّا البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة، يقال: برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقًا لغرض معيّن، فهذا بيان هذه الألفاظ الدالّة على كونه موجِدًا على سبيل العموم، أمّا الألفاظ الدالّة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية. (مفا١، ١٣٦، ٩)

- أقول: الفَطر هو الشّق، وكذلك الفَلق، فالشيء قبل أن دخل في الوجود كان معدومًا محضًا ونفيًا صرفًا، والعقل يتصوّر من العدم ظلمة متّصلة لا إنفراج فيها ولا انفلاق ولا انشقاق، فإذا أخرجه المبدع الموجِد من العدم إلى الوجود، فكأنّه بحسب التّخيل والتوّهم شقّ ذلك العدم وفلقه. وأخرج ذلك المحدَث من ذلك الشقّ. فبهذا التأويل لا يبعد حمل الفالق على الموجِد والمُحْدِث والمُبْدِع. (مفا١٣، ٩٠، ٥)

موجِد بالقصد والإختيار

- الموجد بالقصد والاختيار لا بدّ وأن يكون متصوِّرًا ماهيّة ذلك الشيء الذي يقصد إلى إيجاده، فثبت أن المؤثّر في الالم فعّال درّاك، ولا معنى للحيّ إلّا ذاك؛ فثبت أنّه سبحانه حيّ. (لو، ٣٠٨، ١٣)

موجَّه

- المُوَجَّه. وهو أن يُمدَح بشيءٍ يقتضي المدح بشيء آخر، كقول المتنبي:

نَهَبتَ مِن الأعمارِ ما لَوْ حَوَيْتَهُ
لَهُنِّئَتِ الدُّنيا بأنَّكَ خالِدُ

فأوّل البيت مدح بالشجاعة، وآخره بعلوّ الدَّرجة. (نها، ٢٩٢، ٥)

موجود

- في أنّ وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته أم لا. المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على ثلاثة. أحدها قول من يقول إطلاق لفظ الموجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين، وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وأتباعهما. والقول الثاني هو أنّ وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد، لأنّ ذلك المفهوم غير مقارن لشيء من الماهيّات بل هو وجود مجرّد، وإنّما يتميّز عن سائر

الوجودات بقيد سلبي وهو أنه غير عارض لشيء من الماهيّات، ووجودات الممكنات أوصاف عارضة لماهيّات الممكنات، وهذا القول هو اختيار أبي علي بن سينا في جميع كتبه. والقول الثالث وهو أنّ وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد، وذلك المفهوم صفة عارضة لماهيّة الحق سبحانه وتعالى وتقدّس ولحقيقته المخصوصة، وهو المختار عندنا (الرازي) وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول. (أر، ١٠٠، ٥)

- قولنا: موجود، ما يناقض العدم، فهذا المفهوم المناقض للعدم أمر يصدق على جميع الموجودات. (أسر، ١٤٠، ١٠)
- إنّه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنّه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء. (أس، ١٧، ٩)
- إنّ عدم النظير والمساوي لا يوجب القول بعدم الشيء، فظهر فساد قول من يقول أنّه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متّصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه إلّا إذا وجدنا له نظيرًا، فإنّ عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلّا الله تعالى، وبيّنا أنّه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء. (أس، ١٨، ١١)
- كل موجود: إمّا واجب وإمّا ممكن. وإذا لم يكن واجبًا كان ممكنًا لا محالة. (ش١، ٩٠، ٢)
- لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي. (ش١، ١٣١، ٣٠)
- كل موجود إذا اعتُبر حاله فإما أن يكون بحيث لا يصحّ العدم عليه لما هو أو يصحّ. والأول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن. فكل موجود إما واجب وإما ممكن. (ش١، ١٩٤، ٣٧)
- الموجود: إمّا أن يكون خيرًا محضًا أو الخيرية غالبة فيه، أو الخيرية والشرّية فيه سيّان، أو الشرّية غالبة فيه أو يكون شرًّا محضًا. (ش٢، ٧٨، ٣٢)
- الموجود إمّا أن يكون متحيّزًا، أو حالًّا في المتحيّز، أو لا متحيّزًا ولا حالًّا في المتحيّز. وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث أنّه موجود. فإنّ الموجود إن كان واجبًا فهو في أوّل العقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة، وإن كان ممكنًا فكذلك. وهذا يدلُّ على أنّ الوجود لكونه موجودًا: مستعدّ لأن ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة. (شر٣، ٤، ٥)
- الموجود إمّا أن يكون علّة فقط، أو معلولًا فقط، أو علّة ومعلولًا معًا بالنسبة إلى شيئين مختلفين، أو لا علّة ولا معلولًا البتّة. (شر٣، ٤، ١٠)
- الموجود إمّا أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته - وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجرّدة الروحانيّة - وإمّا أن يكون بالقوّة من كل الجهات. وذلك محال. وإلّا لكان بالقوّة في كونه بالقوّة. وهلمّ جرا. وذلك محال. وإمّا أن يكون بالفعل من بعض الوجوه، وبالقوة من سائر الوجوه. (شر٣، ٤، ٢١)
- الموجود إمّا أن يكون كاملًا أو مكتفيًا أو ناقصًا. فالكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله، والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوّة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات، والناقص

هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات. (شر٣، ٥، ١)

- الموجود إمّا أن يكون واحدًا أو كثيرًا، أو يدخل في الواحد "الهو هو" والمساواة والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة. وفي الكثير مقابلاتها. (شر٣، ٥، ٧)

- الموجود إمّا أن يكون كلّيًا أو جزئيًا. (شر٣، ٥، ١٠)

- إنّ الموجود إمّا أن لا يكون له أوّل وآخر، أو يكون له أول وآخر، أو لا يكون له أول ويكون له آخر. والعلماء قالوا: هذا محال. لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، أو لا يكون له آخر ويكون له أوّل. (شر٣، ٥، ١١)

- الموجود إمّا أن يكون بسيطًا أو مركّبًا. (شر٣، ٥، ١٥)

- الموجود إمّا أن يكون واجبًا أو ممكنًا. وبطريق آخر: إمّا أن يكون غنيًّا أو محتاجًا. وبطريق آخر: وهو أنّ الموجود إمّا أن يكون حقًّا أو باطلًا. (شر٣، ٥، ٢٢)

- الموجود إمّا أن يكون قديمًا أو محدثًا. ويدخل فيه نفس الأول والأبد والأولية والآخرية وما فيها من الإشكالات. (شر٣، ٦، ١)

- الموجود إمّا أن يكون قار الذات، أو منقضي الذات. وقد يقال: الموجود إمّا أن يكون باقيًا في الذات أو في الصفات وفي الإضافات، أو يكون متغيّرًا في الذات وفي الصفات وفي الإضافات، أو يكون متغيّرًا في الذات باقيًا في بعض هذه الأقسام ومتغيّرًا في بعضها. (شر٣، ٦، ٣)

- الموجود إمّا أن يكون متناهيًا أو غير متناه. ونذكر هنا: أنّ التناهي قد يقال على طريق السلب، وقد يقال على طريق العدول: وأيضًا: فغير المتناهي إمّا أن يكون في ذاته أو في تأثيراته. (شر٣، ٦، ٨)

- الموجود إمّا أن يكون موصوفًا أو صفة، أو لا موصوفًا ولا صفة. (شر٣، ٦، ١١)

- الموجود إمّا أن يكون مكانًا أو زمانًا، وإمّا ألّا يكون كذلك. لكنّه يكون إمّا مكانيًّا أو زمانيًّا، وإمّا أن لا يكون مكانًا ولا زمانًا ولا مكانيًّا ولا زمانيًّا. وهذا تقسيم شريف يحتوي على علم كثير. (شر٣، ٦، ١٣)

- الموجود إمّا أن يكون صعب الإدراك، أو سهل الإدراك. والذي يكون صعب الإدراك. إمّا أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره - كما لا تقوى على إدراك الشمس أعين الخفافيش. ومن هذا الباب عجزًا لعقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه - وإمّا أن يكون كذلك لغاية خفائه - كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب النسب والإضافات. (شر٣، ٦، ١٦)

- الموجود إمّا أن يكون موجود النظير - ومثاله ظاهر - أو عديم النظير. وهذا القسم واجب الاعتراف به. وإلّا لزم الدور. وعلى هذا لا يبعد إثبات موجود لا يشبهه شيء. وبهذا الطريق يبطل القول بإلحاق الغائب بالشاهد، والقول بالحُسْن والقُبْح العقليين. (شر٣، ٧، ١)

- الموجود إمّا أن تكون حقيقته مستقلّة بالمعلوميّة، أو لا تكون كذلك. فإن كان الأول فإمّا أن يكون غنيًّا عن محلّ يحلّ فيه - وهو الذوات - أو محتاجًا إليه - وهو الصفات - وأمّا الذي لا تكون حقيقته مستقلّة

بالمعلوميّة. فذلك هو النِسَب والإضافات. (شر٣، ٧، ٥)

- الموجود إمّا أن يكون موجودًا في الأعيان أو في الأذهان أو في اللفظ أو في الكتابة. ثم يقال: الموجود في الأذهان. هو أيضًا موجود في الأعيان، لأنّ الموجود الذهني صورة جزئيّة إدراكيّة موجودة في نفس شخصيّة معيّنة. فيكون الموجود في الذهن، موجودًا في العين. فما الوجه الذي يمتاز به الموجود الذهنيّ عن الموجود العيني؟ وأمّا الموجود في اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول. ومعناه: الألفاظ الدالّة، والكنايات الدالّة بسبب الوضع والاصطلاح. (شر٣، ٧، ١٠)

- الموجود إمّا أن يكون موجودًا بوجود هو غيره، أو موجودًا لوجود هو نفسه. والأول حاصل. كقولنا: الواحد موجود، والثلث موجود. والثاني حاصل. وإلّا لزم التسلسل. والموجود الذي يكون موجودًا بوجود هو نفسه: هو الوجود. (شر٣، ٧، ١٧)

- الموجود إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا. (شر٣، ٧، ٢١)

- اتّفق الحكماء على أنّ لفظ الموجود يفيد معنى واحدًا في جميع أقسام الموجودات. (شر٣، ٥٣، ٢١)

- أنّ الموجود ليس جنسًا لما تحته: فالحجّة الأولى: لو كان الموجود جنسًا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلًا تحت الجنس. وكل ما كان داخلًا تحت الجنس كانت حقيقته مركّبة. فلو كان الموجود جنسًا، لكان واجب الوجود لذاته داخلًا تحت الجنس كانت حقيقة مركّبة، فلو كان الموجود جنسًا، لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركّبة. وذلك محال. الحجّة الثانية: لو كان الموجود جنسًا لما تحته، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بفصل. وذلك الفصل يكون موجودًا، لأنّ الفصل جزء من ماهيّة النوع، والمعدوم لا يكون جزءًا من ماهيّة النوع. فالفصل لا يكون معدومًا، فيكون موجودًا، فيكون الجنس جزءًا من ماهيّة الفصل، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع، إلى فصل آخر، ويلزم التسلسل. وهو محال. الحجّة الثالثة: المفهوم من الوجوديّة إن كان مفتقرًا إلى الموضوع فإنّه يكون عرضًا، وإن كان جنسًا لما تحته، يلزم كون العرض مقوّمًا للجوهر. وهو محال. وإن كان غنيًّا عن الموضوع، ثم كان جنسًا، لزم كون الجوهر جزءًا من ماهيّة العرض. وذلك محال. لأنّ المجموع الحاصل من الجوهر والعرض، لا يحصل في الموضوع، بل الحاصل في الموضوع: هو أحد جزءيه. فأمّا الجزء الثاني وهو الجوهر فإنّه لا يكون موجودًا في الموضوع. فيكون العَرَض هو ذلك الجزء فقط، وأمّا هذا الجزء فإنّه خارج عن ماهيّة الجزء الآخر. (شر٣، ٨١، ٣)

- إنّ كل موجود فهو من حيث هو أنّه موجود. (ل، ٨٥، ١٨)

- إنّ كل موجود سوى الواحد ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثّر. (ل، ٩٥، ٧)

- ها هنا قوم من الجهّال يجوّزون الاتحاد فيقولون الأرواح البشريّة إذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتّحد العاقل بالمعقول، وعند هذا الاتحاد يصحّ لذلك العارف أن

يقول أنا، كما نقل عن الحسين بن منصور (الحلّاج) أنّه قال أنا الحق، وعن أبي يزيد (البسطامي) أنّه قال سبحاني، إلّا أنّ القول بالاتحاد باطل، لأنّ عند حصول الاتحاد إن بقيا فهما إثنان لا واحد، وإن عدما فالحاصل شيء ثالث غيرهما، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد، لأنّ الموجود ليس هو نفس المعدوم. (لو، ١٠٨، ١٩)

- إنّ الموجود إمّا واجب وهو الحق سبحانه، وإما ممكن وهو الخلق، وكمال العبودية في حضرة الحق أن يصير العبد مكاشفًا، فإنّ الحكم والأمر له. لا لغيره. (لو، ١٨٠، ١٧)

- كل موجود فهو إمّا واجب لذاته، وإمّا ممكن لذاته. وثبت أنّ الواجب لذاته ليس إلّا الواحد، وثبت أنّ كل ممكن لذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته، فهاهنا يلزم القطع بأنّ الواجب لذاته غنيٌّ عن كل ما سواه من جميع الوجوه، وأنّ كل ما سواه فإنّه محتاج إليه من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك لزم القطع بأنّ ذلك الواحد الواجب لذاته مَلِك جميع الموجودات، ومالكها، ومليكها، ومالك مُلكها، وفي يده مَلَكوتها، سبحانه هو الله الواحد القهّار. (لو، ١٨٩، ١)

- أمّا اللغة: فهي أنّ من قال: المعدوم ليس بشيء، قال الموجود: هو الشيء فهما لفظان مترادفان، فإذا كان موجودًا كان شيئًا. ومن قال المعدوم شيء قال الشيء ما يصحّ أن يعلم ويُعبّر عنه، فكان الموجود أخصّ من الشيء، وإن صدق الخاص صدق العام، فثبت أنّه تعالى مُسمًّى بالشيء. (لو، ٣٥٧، ١٠)

- يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكن. (مب١، ١٩، ٢٠)

- إنّ كل موجود: فإمّا أن يكون في شيء، وإمّا أن لا يكون في شيء. (مب١، ١٣٧، ٢)

- إنّ الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه وإلّا لكان في وجوده أيضًا بالقوة ولكان في كونه بالقوة أيضًا بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال. (مب١، ٥٤٧، ١٠)

- أمّا الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل إن اعتُبِر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعيّة هي الدهر، وإن اعتُبِر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعيّة هي السرمد. (مب١، ٦٧٩، ٥)

- يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن. (مح، ٤٧، ١٣)

- إنّ البديهة حاكمة بأنّ كل ما يشير العقل إليه، فإمّا أن يكون له حقق بوجه من الوجوه، وإمّا أن لا يكون. فالأوّل هو الموجود والثاني هو المعدوم، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين. (مح، ٥٣، ٥)

- الموجود: إمّا أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى، وإمّا أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه. (مح، ٥٦، ٩)

- الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظيّ فقط، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولًا على الواجبين بالإشتراك اللفظيّ فقط. (مح، ٥٨، ٢٧)

- الموجود إمّا أن يكون قديمًا أو حديثًا، أمّا القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه

وتعالى، والمُحدَث ما لوجوده أول وهو ما عداه. (مح، ٦٧، ١٠)

- لا شكّ في وجود موجود، وكل موجود فإمّا أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإمّا أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاته. والثاني هو الممكن لذاته. فثبت أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أنّ كل موجود، فهو إمّا واجب لذاته وإمّا ممكن لذاته، ينتج أنّ في الوجود، إمّا موجود واجب الوجود لذاته، وإمّا موجود لذاته ممكن لذاته، إن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر، إلّا بمُرجِّح وذلك المُرجِّح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب. وإن كان ممكنًا لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإمّا أن يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وإمّا أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب. (مطل١، ٧٢، ٥)

- إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ المراد من كونه موجودًا، كونه محصّلًا في الاعتبار، محقّقًا في الأعيان، وهذا المفهوم لا يختلف بأن يكون ذلك المُحصّل المُحقّق واجبًا أو ممكنًا، أو سوادًا أو بياضًا، كما أنّه لمّا كان المعقول من الحجميّة: التحيّز والامتداد في الجهات، لم يختلف ذلك باختلاف كونه لطيفًا أو كثيفًا أو حارًّا أو باردًا، وكما أنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ المفهوم من الحجميّة أمر واحد، فكذلك حاكمة بأنّ المفهوم من الحصول والتحقّق أمر واحد لا يختلف باختلاف الحقائق. (مطل١، ٢٩٢، ١)

- إنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ المعقول من كونه واجب الوجود لذاته ينافي المعقول من كونه ممكن الوجود لذاته وبالعكس. وأيضًا المعقول من كونه حجمًا متحيّزًا، ينافي المعقول من كونه موجودًا مجرّدًا، فجميع هذه الاعتبارات متناقضة متغايرة، وصريح العقل شاهد بأنّ المعقول من كونه موجودًا محصّلًا في الأعيان، لا يناقض شيئًا من هذه الاعتبارات ولا ينافيها. وذلك يدلّ على أن كونه موجودًا، مفهوم مغاير لهذه الاعتبارات المخصوصة باقي مع كل واحد منها. وذلك يدلّ على أن المفهوم من كونه موجودًا مفهومًا واحدًا لا يختلف باختلاف هذه الصور. (مطل١، ٢٩٤، ٥)

- إنّ الماهيّة الفلانيّة من حيث إنّها هي، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة. (مطل١، ٣١١، ٩)

- إذا اعتبرنا المثلّث من حيث إنّه مثلّث، فهذا الاعتبار من حيث إنّه هو، مغاير لكونه موجودًا، أو لكونه معدومًا. والدليل: أنّ المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلّث. بدليل: أنّه يصحّ تعقّل الموجود وتعقّل المعدوم حال الذهول عن تعقّل معنى المثلّث، وكذلك يحصل أيضًا تعقّل المثلّث من حيث إنّه مثلّث مع الذهول عن كونه موجودًا أو عن كونه معدومًا. فظهر بهذا أنّ كونه مثلّثًا غير، وموجودًا أو معدومًا غير. وأمّا الاحتمال الثاني وهو أن يقال: إنّ كونه مثلّثًا ينفكّ عن الموجود وعن المعدوم، فهذا محال لأنّ الشيء إمّا أن يكون له حصول في الأعيان، وإمّا أن لا يكون له حصول في الأعيان، وكونه خاليًا عنهما أمر محال في العقل.

فالحاصل: أنّ كونه مثلّثًا مغاير لكونه موجودًا أو معدومًا، ولكنه يمتنع أن ينفكّ عنهما معًا. وإذا عرفت هذا فنقول: إذا فرضنا أن حقيقة من الحقائق، وماهيّة من الماهيّات كانت علّة لوجود نفسها، فعلّة الوجود هي تلك الماهيّة من حيث هي هي لا كونها موجودة ولا كونها معدومة، وحينئذٍ يصدق أن يقال: مبدأ ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم، ويصدق أيضًا أن يقال: المبدأ موجود وهو أحقّ الموجودات بكونه موجودًا. (مطل١، ٣١١، ١٣)

- إنّ الموجود قد يراد به ما قبل الوجدان. وعلى هذا التقدير، فالموجود يجري مجرى المعلوم. ومنه قوله تعالى: ﴿لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤) وقد يراد به كونه ثابتًا في نفسه متحقّقًا في ذاته. (مطل٣، ٢٤١، ٣)

- اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون متحيّزًا، وإمّا أن يكون حالًا في المتحيّز، وإمّا أن لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز. أمّا المتحيّز فإمّا أن يكون قابلًا للقسمة، وهو الجسم. وإمّا أن لا يكون وهو الجزء الذي لا يتجزّأ، عند من يقول بإثباته. وأمّا الحال في المتحيّز فهو الأعراض القائمة بالأجسام والجواهر. (مطل٤، ٩، ٤)

- اعلم: أنّ الموجود. إمّا أن يكون واجبًا لذاته، وإمّا أن يكون ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فهو الله جلّ جلاله. وأطبق المحقّقون على أنّه يجب أن يكون، لا متحيّزًا، ولا حالًا في المتحيّز. وأمّا الممكن لذاته. فإمّا أن يكون قائمًا بالنفس، وإمّا أن يكون قائمًا بالغير. والقائم بالنفس. إمّا أن يكون متحيّزًا، وإمّا أن لا يكون متحيّزًا. والقائم بالغير. إمّا أن يكون قائمًا بالمتحيّز، وإمّا أن يكون قائمًا بغير المتحيّز. فهذه أقسام أربعة. (مطل٧، ٧، ٤)

- إنّ الموجود إمّا أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، والممكن لذاته لا يترجّح عدمه على وجوده، ووجوده على عدمه، إلّا بترجيح الواجب لذاته. وقد قرّرنا هذه النكتة في باب الدلائل العقلية. فيثبت: أنّه تعالى هو الخالق والموجد والمقدّر لجميع الممكنات. ولمّا كان فعل العبد من جملة الممكنات، وجب دخوله في هذه القضية. فثبت: أن ظاهر قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الرعد: ١٦) قد تأكّد بهذا البرهان العقلي القاطع. (مطل٩، ١٣٨، ٦)

- الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والممكن إمّا متحيّز أو حال في المتحيّز؛ أو لا متحيّز ولا حال في المتحيّز؛ أمّا هذا القسم الثالث فالشّعور به قليل، وإنّما يحصل الشّعور بالقسمين الأولين. (مفا١، ٤٤، ١١)

- إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين: أحدهما: كونه معلومًا مشعورًا به، والثاني: كونه في نفسه ثابتًا متحقّقًا. (مفا١، ١١٨، ٢٦)

- اعلم أنّ الموجود إما أن يكون واجبًا لذاته، وإمّا أن يكون ممكنًا لذاته، أمّا الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط، وأمّا الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالَم. (مفا١، ٢٢٨، ٢٥)

- لا واسطة بين الموجود والمعدوم، واحتجّ أصحابنا بوجهين. الأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩) والثاني قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئًا. (مفا٢، ٨١، ١٥)

- إنّ الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته. أما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنًا لذاته. والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق فهو إنّما حصل بإيجاد الحق وتكوينه. (مفا١٢، ١٧٢، ٩)

- اعلم أنّ الحق هو الموجود، والموجود قسمان: قسمٌ يقبل العدم وهو حق يمكن أن يصير باطلًا، وقسم لا يقبل العدم فلا يمكن أن يصير باطلًا وذلك هو الحق الحقيقي، وإذا كان واجب الوجود لذاته موجودًا لا يقبل العدم كان أحق الموجودات بأن يكون حقًّا هو هو وكان أحق الاعتقادات، وأحق الأذكار بأن يكون حقًّا هو اعتقاد ثبوته وذكر وجوده، فثبت بهذا أنّ وجوده هو الحق في الموجودات واعتقاد وجوده هو الحق في الاعتقادات. وذكره بالثناء والإلهيّة والكمال هو الحق في الأذكار. (مفا١٩، ٢٨، ١٩)

- إنّ الموجود إما أن يكون غنيًّا عن المؤثّر أو لا يكون، فإن كان غنيًّا عن المؤثّر فهو الموجود الواجب لذاته، فإنّه لا معنى للواجب لِذاته إلّا الموجود الذي لا حاجة به إلى غيره. وإن لم يكن غنيًّا عن المؤثّر فهو محتاج، والمحتاج لا بدّ له من المُحتَاج إليه، وذلك هو الصانع المختار. (مفا١٩، ٩٢، ٢٥)

- الموجود إمّا أن يكون أزليًّا وأبديًّا معًا وهو الله سبحانه وتعالى، وإمّا أن يكون لا أزليًّا ولا أبديًّا وهو عالم الدنيا مع كل ما فيه من المعادن والنبات والحيوان، وهذا أخسّ الأقسام، وإمّا أن يكون أزليًّا لا أبديًّا وهو الممتنع الوجود، لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وإمّا أن لا يكون أزليًّا ولكنه يكون أبديًّا، وهو الإنسان والملك، ولا شكّ أنّ هذا القسم أشرف من القسم الثاني والثالث، وذلك يقتضي كون الإنسان أشرف من أكثر مخلوقات الله تعالى. (مفا٢١، ١٤، ٢٢)

- في شرح مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات: إعلم أنّه يمكن وصف الموجود بوجوه كثيرة، وبحسب كل واحد منها يظهر مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات. التقسيم الأول: أن يقال: المخلوقات على أربعة أقسام: الأول: الذي له عقل وحكمة، وليس له طبيعة ولا شهوة، وهم الملائكة، ومن صفتهم "أنّهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويخافون ربهم من فوقهم، ويفعلون ما يؤمرون". الثاني: الذي ليس له عقل ولا حكمة، وله طبيعة وشهوة، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان. الثالث: الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة، وهي الجمادات والنبات. ولما دخلت هذه الأقسام في الوجود لم يبق من الأقسام سوى القسم الرابع. الرابع: وهو الذي يكون له عقل وحكمة ويكون له طبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان. (نفس، ٣، ٩)

- الموجود إمّا أن يكون موجودًا لا أوّل له ولا آخر له، وهو الخالق تعالى وتقدّس، أو موجودًا له أوّل وله آخر وهو الدنيا، أو موجودًا له أوّل ولا آخر له، وهو الأرواح البشريّة والدار الآخرة، وأمّا الرابع وهو الذي لا أوّل له وله آخر، فهذا ممتنع في الوجود

لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وإذا ثبت هذا ظهر من المشابهة بين الأرواح البشرية وبين الدار الآخرة أكثر ما بينها وبين الدنيا، وظهر أنّ العبد كان كفؤًا للآخرة لا كفؤًا للدنيا، والكفاءة معتبرة في الأرواح فيجب أن تكون رغبة الإنسان في السعادات الروحانيّة الأخرويّة أكثر من رغبته في السعادات العاجلة. (نفس، ١٠، ١٦)

موجود أزليّ أبديّ

- إنّ كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم، وكل ما كان كذلك، فإنّه يجب أن يكون موجودًا أزلًا وأبدًا. إذ لو كان معدومًا في الأزل أو سيصير معدومًا في الأبد، فحينئذٍ تكون حقيقته قابلة للعدم، وقد فرضنا أنّه ليس كذلك. فثبت أنّ كل ما كان واجب الوجود لذاته، فإنّه يجب أن يكون قديمًا أزليًّا باقيًا سرمديًّا. (مطل١، ٣١٨، ٧)

موجود خارجي

- الصورة الذهنيّة والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية. (ش١، ١٧٨، ٥)

موجود في الذهن

- إنّ الموجود في الذهن أخصّ من مطلق الوجود، فالموجود في الذهن يصدّق عليه أنّه موجود، فلا يصدّق عليه حينئذٍ أنّه ليس بموجود. (مح، ٣٢، ٢٦)

موجود لا في موضوع

- ليس المراد من قولنا: الموجود لا في موضوع هو أن يكون موجودًا بالفعل، بشرط أن يكون لا في موضوع. بل المراد: أنّه ماهيّة، متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا الباري تعالى فإنّه لا يلزم أن يكون جوهرًا، لأنّ وجوده عين حقيقته، وقد شرطنا في كونه جوهرًا: أن يكون وجوده مغايرًا لحقيقته. (شر٣، ١٦، ١٩)

موجود ليس بمُتحيّز

- أمّا الجمهور الأعظم من العقلاء فإنّهم اتّفقوا على أنّ إثبات موجود ليس بمتحيّز، ولا حال في المتحيّز، وليس في العالم، ولا في خارج العالم: ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل، بل الأمر في إثباته ونفيه موقوف على الدليل. فإن دلّ الدليل على إثباته وجب القضاء به، وإلّا وجب التوقّف في إثباته ونفيه. وهذا القول هو الذي نذهب إليه ونقول به. (مطل٢، ٩، ١٠)

موجودات

- اعلم أنّ كونه تعالى مفزع الخلق إنّما ذاك لأجل أنّ الموجودات على قسمين واجبة لذواتها أو ممكنة، أمّا الواجب لذاته فهو الحق سبحانه وتعالى لا غير، لأنّه لو فرض شيئان كل واحد منهما واجب لذاته لما اشتركا في الوجوب، ولتباينا بالتعيين، وما به المشاركة عين ما به المباينة فيقع التركيب في ذات كل واحد منهما، وكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكان كل واحد منهما ممكنًا لذاته، وذلك محال، فثبت أنّ واجب الوجود لذاته واحد، وكل ما سوى ذلك الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج؛ فإذًا ما سوى الحق

سبحانه وتعالى فهو محتاج إلى الحق سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، وفي جميع إضافاته؛ وإذا عرفت ذلك ظهر أنه سبحانه وتعالى مفزع الحاجات، ومن عنده نيل الطلبات. (لو، ١١٩، ٣)

- اعلم: أنّ الموجودات بحسب القسمة العقلية، على أربعة أقسام: لأنّها إمّا أن تؤثّر ولا تتأثّر، بوجه من الوجوه. وإمّا أن تقبل الأثر، ولا تمكنه أن يؤثّر البتّة. وإمّا أن تؤثّر وتتأثّر معًا. وإمّا أن لا تؤثّر ولا تتأثّر البتّة. فهذه أقسام أربعة، لا مزيد عليها. (مطل٧، ١٣، ٤)

- إنّ مراتب الموجودات ثلاثة: مؤثّر لا يتأثّر وهو الأقوى، وهو درجة الفاعل، ومتأثّر لا يؤثّر وهو الأضعف، وهو درجة المفعول، وثالث يؤثّر باعتبار ويتأثّر باعتبار وهو المتوسط، وهو درجة المضاف إليه، والحركات أيضًا ثلاثة: أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة، فألحقوا كل نوع بشبيهه، فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجرّ الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام. (مفا١، ٥٣، ١٣)

- المعلومات قسمان: المعدومات والموجودات، والمعدومات منها معدومات يمتنع وجودها. ومنها معدومات لا يمتنع وجودها، والموجودات أيضًا قسمان: موجودات يمتنع عدمها، وموجودات لا يمتنع عدمها، وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة له أحكام وخواص، والكل معلوم لله تعالى. (مفا١٩، ١٦، ٢٢)

- إنّ الموجودات على ثلاثة أقسام: مؤثّر لا يتأثّر، ومتأثّر لا يؤثّر، وموجود يؤثّر في شيء ويتأثّر عن شيء، فالمؤثّر الذي لا يتأثّر هو الله سبحانه وتعالى، والمتأثّر الذي لا يؤثّر هو الجسم، فإنّه ذات قابلة للصفات المختلفة والآثار المتنافية، وليس له خاصّية إلّا القبول فقط. وأمّا الموجود الذي يؤثّر تارة ويتأثّر أخرى، فهي الموجودات الرّوحانية. وذلك لأنّها إذا توجّهت إلى الحضرة الإلهية صارت قابلة للآثار الفائضة عن مشيئة الله تعالى وقدرته وتكوينه وإيجاده. وإذا توجّهت إلى عالم الأجسام اشتاقت إلى التصرّف فيها، لأنّ عالم الأرواح مدبِّر لعالم الأجسام. وإذا عرفت هذا: فالقلب كلما توجّه إلى مطالعة عالم الأجسام حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشّديد إلى الاستيلاء عليها والتصرّف فيها، أمّا إذا توجّه القلب إلى مطالعة الحضرة الإلهية حصل فيه أنوار الصمدية والأضواء الإلهية. (مفا١٩، ٤٩، ٢٢)

- قد ثبت في العلوم العقليّة أنّ الموجودات على ثلاثة أقسام: مؤثّر لا يقبل الأثر وهو الله سبحانه وتعالى وهو أشرف الموجودات، ومتأثّر لا يؤثّر وهم عالم الأجسام وهو أخس الموجودات، وموجود يؤثّر في شيء ويتأثّر عن شيء آخر وهو عالَم الأرواح، وذلك لأنّها تقبل الأثر عن عالَم كبرياء الله، ثم إنّها تؤثّر في عالَم الأجسام، واعلم أنّ الجهة التي باعتبارها تقبل الأثر من عالَم كبرياء الله غير الجهة التي باعتبارها تستولي على عالَم

الأجسام وتقدر على التصرُّف فيها. (مفا٢٦، ١١٥، ٦)

- اعلم أنّ الموجودات على ثلاثة أقسام: مؤثّر لا يقبل الأثر، وهو الله سبحانه وتعالى وهو أشرف الأقسام، ومتأثّر لا يؤثّر، وهو القابل وهو الجسم وهو أخسّ الأقسام، وموجود يقبل الأثر من القسم الأول، ويؤثّر في القسم الثاني وهو الجواهر الروحانيّات المقدّسة، وهو المرتبة المتوسطة. (مفا٢٧، ١٤٤، ٢٨)
- اعلم أنّ الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام، لأنّها: ١ - إمّا أن يؤثّر ولا يتأثّر البتّة بوجه من الوجوه، ٢ - وإمّا أن يتأثّر ولا يؤثّر بوجه من الوجوه، ٣ - وإمّا أن يؤثّر ويتأثّر معًا، ٤ - وإمّا أن لا يؤثّر ولا يتأثّر البتّة، فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها. (نفس، ١٢، ١٣)

موجوديّة

- إنّ المفهوم من الموجوديّة أمر واحد أنّه يمكننا تقسيم الموجود إلى الواجب لذاته وإلى الممكن لذاته، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، وهذا يقتضي أن يكون المفهوم من الموجود قدرًا مشتركًا بين القسمين. (أر، ٥٤، ١٩)
- الموجوديّة صفة للموجود والأثر قد لا يكون صفة له. (مح، ١٢١، ٢٧)

موسيقى

- القياس الشعريّ هو القول المؤلّف من مقدّمات مخيلة. وتحقيق الكلام: إن نظر فيه من حيث أنّه موزون أصيل الوزن. فهذا هو الموسيقى. وإن نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة في عرف العرب، فهذا هو العروض، وإن نظر فيه من حيث أنّه مؤلّف من أقوال تفيد تخيّلًا قائمًا مقام التصديق والترغيب، فلذلك هو المنطق. (شرا، ٢٥٤، ١٤)

موصوفيّة الماهيّة

- إنّ الوجود له ماهيّة. فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهيّة لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود. فإن قيل تأثير القادر في كون الماهيّة موصوفة بالوجود. قلنا: موصوفيّة الماهيّة بالوجود يمتنع أن يكون أمرًا ثابتًا ويدلّ عليه وجوه. أحدها: أن اتّصاف الماهيّة بالوجود لو كان أمرًا ثابتًا مغايرًا للماهيّة والوجود لما كان جوهرًا مستقلًّا بنفسه قائمًا بذاته، بل كان صفة من صفات الماهيّة، فحينئذٍ يكون اتّصاف تلك الماهيّة بتلك الصفة زائدًا على الماهيّة وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل. (أر، ٦٩، ١٥)

موصوفيّة الماهيّة بالوجود

- إنّ قولكم (للنحويين) نفي الماهيّة غير معقول باطل. فإنّك إذا قلت: السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود، لكنّ الوجود من حيث هو وجود ماهيّة، فإذن نفيت الماهيّة المسمّاة بالوجود، وإذا كان كذلك صار نفي الماهيّة أمرًا معقولًا، وإذا عقل ذلك فلم لا يجوز إجراء هذه الكلمة على ظاهرها، فإنّك إذا قلت: السواد ليس بموجود فإنّك ما نفيت الماهيّة، وما نفيت الوجود أيضًا، وإنّما نفيت موصوفيّة الماهيّة بالوجود، فنقول: موصوفية الماهيّة بالوجود، هل هي أمر مغاير للماهيّة وللوجود أم لا. فإن كانت مغايرة لهما كانت تلك المغايرة ماهية، فكأنّ قولنا: السواد

ليس بموجود نفيًا لتلك الماهيّة المسمّاة بالموصوفيّة، ويح يعود الكلام المذكور. وأمّا إن قلنا: إنّ موصوفيّة الماهيّة بالوجود ليست أمرًا مغايرًا للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي إليها، وإذا امتنع ذلك بقي النفي متوجّهًا إمّا إلى أي ماهيّة، وإمّا إلى الوجود، وحتى يحصل غرضنا من أنّ الماهيّة يمكن نفيها، وإذا كان الأمر كذلك صحّ قولنا: لا إله إلّا الله حقًّا وصدقًا من غير إضمار. (أسر، ١٠٥، ١٢)

- لا يقال: إنّا إذا قلنا السواد ليس بموجود فإنّا ما نفينا الماهيّة، وما نفينا الوجود، ولكننا نفينا موصوفية الماهيّة بالوجود. لأنّا نقول موصوفيّة الماهيّة بالوجود هل هي أمر مغاير للماهيّة والوجود أم لا؟ فإن كانت مغايرة لهما كان لذلك المغاير ماهيّة، وكان قولنا السواد ليس بموجود نفيًا لتلك الماهيّة، وحينئذٍ يعود الكلام المذكور، وإن لم تكن مغايرة لهما كان نفي هذه الموصوفية إمّا نفيًا للماهيّة أو للموجود، وحينئذٍ يلزم أن تكون الماهيّة قابلة للنفي، فثبت أن على التقديرين لا بدَّ من القطع بأنّ الماهيّة تقبل النفي، ومتى كان الأمر كذلك لم يكن بنا حاجة إلى ذلك الإضمار البتّة، فصحّ أن قولنا لا إله إلّا الله يفيد المقصود بظاهره من غير حاجة البتّة، إلى الإضمار. (لو، ١٣٠، ١٥)

موضوع

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شرا، ١٣٠، ٩)

- إنّ الموضوع هو الذات القائمة بالنفس، والمحمول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها. (شرا، ١٤٥، ٧)

- إنّ أجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: الموضوعات، والمبادئ والمطالب. أمّا الموضوع، فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة. وقد علمت: أنّ العَرَض الذاتيّ ما هو؟ ومثاله: المقدار للهندسة. فإن المقصود من علم الهندسة: البحث عن الأعراض الذاتيّة للمقدار. وأمّا المبادئ. فهي المقدّمات التي بها يمكن إقامة البرهان على المطالب. وهذه المقدّمات ما لم تصر مسلّمة، فإنّه لا يمكن إثبات المطلوبات بها. وتلك المقدّمات لا يمكن تسليمها إلّا بعد تصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، ولا تحصل تصوّراتها إلّا بذكر حدودها، فالمبادئ هي هذان القسمان: أحدهما: الحدود المُعرِّفة لماهيّة موضوع العلم، ولماهيّة موضوع المقدّمات ولماهيّة محمولاتها. والثاني: تلك المقدّمات. (شرا، ٢١٨، ٨)

- أجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة. المبادىء والموضوعات والمطالب: أمّا المبادىء فهي الحدود والمقدّمات التي تؤلّف منها قياساته وتلك. . . : أمّا الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وأعراضه الذاتيّة: وأمّا الموضوع فهو الأمر الذي يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له من حيث إنّه هو (ل، ٤٥،١١)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركّب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدَئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢٢، ١)

موضوع المنطق

- موضوع المنطق: المعقولات الثابتة من حيث أنّه كيف يمكن ترتيبها إلى تَعرُّف المجهولات. (شر١، ٤٧، ١٤)

موعظة

- إنّ البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة، فالفرق أنّ البيان عامّ في أي معنى كان، وأمّا الهدى فهو بيان لطريق الرُشد ليسلك دون طريق الغيّ. وأمّا الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عمّا لا ينبغي في طريق الدين، فالحاصل أنّ البيان جنس تحته نوعان: أحدهما: الكلام الهادي إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدى. الثاني: الكلام الزاجر عمّا لا ينبغي في الدين وهو الموعظة. (مفا٩، ١٢، ٢٢)

- أمّا الموعظة: فهي إشارة إلى التنفير عن الدنيا وتقبيح أحوالها في الدار الآخرة. (مفا١٨، ٨٠، ١١)

موعظة حسنة

- الحجّة إما أن تكون حُجّة حقيقيّة يقينيّة قطعيّة مبرّأة عن احتمال النّقيض، وإمّا أن لا تكون كذلك، بل تكون حجّة تفيد الظنّ الظّاهر والإقناع الكامل، فظهر بهذا التقسيم انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة. أولها: الحُجّة القطعيّة المفيدة للعقائد اليقينيّة، وذلك هو المسمّى بالحِكمة، وهذه أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وثانيها: الأمارات الظنيّة والدلائل الإقناعيّة وهي الموعظة الحسنة. وثالثها: الدلائل التي يكون المقصود من ذكرها إلزام الخصوم وإفحامهم، وذلك هو الجدل. (مفا٢٠، ١٣٩، ٢)

مولى

- المولى هو الوليّ والناصر، والعشير الصاحب والمعاشِر، واعلم أنّ هذا الوصف بالرؤساء أليق لأنّ ذلك لا يكاد يستعمل في الأوثان. (مفا٢٣، ١٥، ٧)

- نقول المولى ورد بمعنى السيِّد والربّ والناصر. (مفا٢٨، ٥٠، ٢٦)

ميثاق

- اعلم أنّ الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة. (مفا٣، ١٠٦، ٢٦)

مَيسر

- الميسر هو قمارهم في الجزور. (مفا١٢، ٧٩، ١٤)

ميقات

- الفرق بين الميقات وبين الوقت، أنّ الميقات ما قدّر فيه عمل من الأعمال، والوقت وقت للشيء قدّرة مقدّر أو لا. (مفا١٤، ٢٢٧، ٧)

مَيْل

- لا طريق إلى اكتساب المَيْل إلى الشيء إلّا باكتساب أسبابه، وليست هي إلّا تحصيل العلم بما فيه من المنافع، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلّا عند خلوّ القلب عن سائر الشواغل، فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضًا صحيحًا لا عاجلًا ولا آجلًا، لا يمكنه أن يواقع على نيّة الولد بل لا يمكن إلّا على نيّة قضاء الشهوة إذ النيّة هي إجابة الباعث ولا باعث إلّا الشهوة فكيف ينوي الولد؟ فثبت أنّ النيّة ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل، وذلك أمر معلّق بالغيب فقد يتيسّر في بعض الأوقات. وقد يتعذّر في بعضها. (مفا٤، ٦، ٢٥)

مَيْل جازم

- تفسير الدواعي: هو أنّ الإنسان إذا علم أو ظنّ، أو اعتقد، أنّ له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة، فعند حصول أحد هذه الثلاثة، يحصل في قلبه ميل جازم إلى الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، فإنّ عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل وأمّا إن علم، أو ظنّ، أو اعتقد أنّ له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة، فعند حصول هذا العلم، أو الاعتقاد، أو الظنّ يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل. فإن كانت أعضاؤه سليمة، ترتّب على حصول تلك النفرة، مع سلامة الأعضاء: التّرْك. وهذا هو المراد بالداعي. (مطل٣، ٩، ٧)

مَيْل طبيعي

- الميل الطبيعي إثنان: الثقل وهو الميل السافل، والخفّة وهي الميل الصاعد. (ش١، ٨٤، ٣٣)
- كلما كان الميل الطبيعي أضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الحركة القسرية أسرع. فلو قدّرنا جسمًا خاليًا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة، فتكون تلك الحركة في غاية السرعة. (ش١، ٨٦، ١)

مَيْل قسري

- كلما كان الميل الطبيعي أضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الحركة القسرية أسرع. فلو قدّرنا جسمًا خاليًا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة، فتكون تلك الحركة في غاية السرعة. (ش١، ٨٦، ٢)

ن

نار

- لمّا بيّن (إبن سينا) أن القوى العَرَضية الأولية التي بها يحصل التفاعل بين الأركان الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، شرع بعد ذلك في بيان أنّ الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات. فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض. (ش١، ١٠٢، ٦)
- مبدأ النار هو أصل الشعلة، والشيء في أصله ومنبعه يكون أقوى منه في غير ذلك الموضع. (ش١، ١١٩، ٣٥)

نار بسيطة

- إنّ النار البسيطة غير ملوّنة ولا مرئيّة وإنّها إنّما تصير مرئيّة إذا تعلّقت بجرم أرضي ينفعل بالضوء عنها. (ش١، ١١٩، ١٦)

ناسخ

- الناسخ: هو الطريق المبين إنهاء مدّة الحكم بشرط التراخي. وعند آخرين: هو إزالة مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم، على وجه، لولاه لدام. وهذه عبارة اختارتها طوائف المعتزلة. فعلى هذا. الناسخ: هو الطريق الدالّ على زوال مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجه، لولاه لكان ثابتًا به. (ك، ٤١، ١١)
- قال بعض أصحابنا: النسخ: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم، على وجه لولاه لدام تراخيه عنه. والناسخ: هو الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب الأول على وجه لولاه لدام، مع التراخي. (ك، ٤١، ١٧)

ناصية

- النّاصية عند العرب منبت الشّعْر في مقدّم الرأس. ويسمّى الشّعر الثّابت هناك ناصية باسم منبته. واعلم أنّ العرب إذا وصفوا إنسانًا بالذلّة والخضوع. قالوا: ما ناصية فلان إلّا بيد فلان، أي أنّه مطيعٌ له، لأنّ كلّ من أخذت بناصيته فقد قهرته، وكانوا إذا أسروا الأسير وأرادوا إطلاقه والمنّ عليه، جزّوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهره. (مفا١٨، ١٣، ١٤)

ناطق

- الناطق: كونه قادرًا على إعلام غيره بما في قلبه من الأحوال والعلوم. (شر٢، ٢٧١، ٦)

ناظر

- الناظر يجب أن لا يكون عالمًا بالمطلوب. لأنّ النظر طلب وطلب الحاصل محال. (مح، ٤٠، ٢٤)

نافلة

- معنى النافِلة في اللغة ما كان زيادة على الأصل. (مفا٢١، ٣٠، ١٩)

ناقص

- الموجود إمّا أن يكون كاملًا أو مكتفيًا أو ناقصًا. فالكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله، والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوّة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات. (شر٣، ٥، ٤)

نأي

- معنى النأي في اللّغة البعد، والإعراض عن الشيء أن يوليه عرض وجهه، والنأي بالجانب أن يلوي عنه عطفه ويوليه ظهره. (مفا٢١، ٣٥، ١٩)

نبأ

- النبأ الخبر الذي له شأن. (مفا٢٤، ١٩٠، ٩)

نبات

- ثبت أنّ الأصل في الأغذية هو النبات، والنبات إنّما يتولّد من امتزاج الأرض بالماء وهو الطين اللّازب وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر أنّ كل الخلق متولّدون من الطين اللازب، وإذا ثبت هذا فنقول إنّ هذه الأجزاء التي منها تركّب هذا الطين اللازب قابلة للحياة والله تعالى قادر عليها، وهذه القابليّة والقادريّة واجبة البقاء فوجب بقاء هذه الصّحة في كل الأوقات وهذه بيانات ظاهرة واضحة، وأمّا اللازب فقيل اللاصق، وقيل اللزج وقيل الحتد، وأكثر أهل اللغة على أن الباء في لازب بدل من الميم يقال لازب ولازم. (مفا٢٦، ١٢٥، ٢٥)

نبذ

- النّبذ أصله الطرح والإلقاء والإنتباذ افتعال منه ... وانتبذت تنحّتْ، يقال جلس نبذة من الناس ونُبْذة بضمّ النون وفتحها أي ناحية، وهذا إذا جلس قريبًا منك حتى لو نبذت إليه شيئًا وصل إليه، ونبذت الشيء رميته، ومنه النّبيذ لأنّه يطرح في الإناء وأصله منبوذ فصرف إلى فعيل، ومنه قيل للقيط منبوذ لأنّه يرمي به، ومنه النهي عن المنابذة في البيع وهو أن يقول: إذا نبذت إليك هذا الثوب أو الحصاة فقد وجب البيع. (مفا٢١، ١٩٥، ٢٦)

نبوّات

- لا شكّ أنّ القول بإثبات النبوّات، فرع على القول بإثبات الفاعل المختار. فمن نازع في ذلك الأصل، فإنّه لا يجوز له الخوض في إثبات النبوّات البتّة. بل يجب عليه الشروع في تلك المسألة. وأمّا من سلّم أنّ إلّه العالم فاعل مختار، فنقول: إنّا ندّعي أنّه لا مؤثّر البتّة لإخراج شيء من العدم إلى الوجود، إلّا ذلك الواحد. وإذا ثبت هذا، فقد بطل القول بوجود مؤثّر آخر سواه، سواء قيل: إنّه كوكب، أو فلك، أو عقل، أو نفس، أو روح علوي، أو روح سفلي. (مطل٨، ٩٣، ٨)
- اعلم أنّ القائلين بالنبوّات فريقان: أحدهما: الذين يقولون: إنّ ظهور المعجزات على يده، يدلّ على صدقه. ثم إنّا نستدلّ بقوله على تحقيق الحقّ، وإبطال الباطل. وهذا القول هو الطريق الأول، وعليه عامة أرباب الملل والنحل. والقول الثاني: أن نقول: إنّا نعرف أولًا أنّ القول في الاعتقادات ما هو؟

وأن الصواب في الأعمال ما هو؟ فإذا عرفنا ذلك، ثم رأينا إنسانًا يدعو الخلق إلى الدين الحق، ورأينا أنّ لقوله أثرًا قويًا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق، عرفنا أنّه نبيّ صادق، واجب الاتباع. وهذا الطريق أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقلّ. (مطل٨، ١٠٣، ٤)

- تقرير أمر النبوّات. وقد علمت أنّ كمال حال الأنبياء عليهم السلام. في حصول أمور أربعة: أوّلها: كمال القوّة النظريّة وثانيها: كمال القوّة العملية. وثالثها: قدرته على تكميل القوّة النظريّة لغيره. ورابعها: قدرته على تكميل القوّة العملية التي لغيره، ولا شكّ أنّ كمال حاله في القوتين مقدَّم على قدرته على تكميل غيره في هاتين القوّتين، ولا شكّ أنّ القوّة النظريّة أشرف من القوة العمليّة. فهذا البيان يقتضي أن يقع الابتداء أولًا بشرح قوّته النظرية. وثانيًا بشرح قوّته العملية. وثالثًا: بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظريّة التي للناقصين ورابعها: كيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العمليّة التي للناقصين، فإذا ظهر كماله في هذه المقامات الأربعة، فحينئذٍ يظهر أنّه بلغ في صفة النبوّة والرسالة إلى الغاية القصوى. (مطل٨، ١١٠، ٤)

نبوّة

- إنّ محمدًا عليه السلام إدّعى النبوّة وظهرت المعجزة على وفق دعواه، وكل من كان كذلك كان رسولًا حقًّا، ينتج أنّ محمدًا صلّى الله عليه وآله وسلّم رسول الله حقًّا. (أر، ٣٠٤، ٢)

- تقرير النبوّة. فهو أنّ الأجسام، لمّا كانت متساوية في تمام الماهيّة، فحينئذٍ وجب أن يصحّ على كل واحد منها ما يصحّ على الآخر، وحينئذٍ يكون الإتيان بالمعجزات وبخوارق العادات: أمرًا ممكنًا. (مطل٦، ١٨٩، ١٣)

- اعلم: أنّ حرفة النبوّة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق، إلى خدمة الحق. ومن الإقبال، على الدنيا، إلى الإقبال على الآخرة. فهذا هو المقصود الأصلي. إلّا أنّ الناس لمّا كانوا حاضرين في الدنيا، ومحتاجين إلى مصالحها، وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضًا، بقدر الحاجة. (مطل٨، ١١٥، ٤)

- اعلم أنّا بيّنا: أنّ الرسول هو الذي يعالج الأرواح البشرية، وينقلها من الاشتغال بغير الله تعالى، إلى الاشتغال بعبادة الله تعالى. ولما كان المراد من الرسالة والنبوّة: هو هذا المعنى، فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر وأكمل، وجب القطع بأنّ رسالته أعظم وأكمل. (مطل٨، ١٢١، ٧)

- إنّ النّبوّة تقف صحّتها على المعجزات والدلائل. (مفا٢٢، ١٤١، ٣٠)

نبيّ

- كل نبيّ لا بدّ وأن يكون إمامًا يؤتمّ به ويقتدى به. (مفا٣، ١٠، ٩)

- كونه نبيًّا، وهو يدلّ على كونه رفيع القدر عند الله تعالى. (مفا١٥، ٢٣، ٤)

- ... أما دلالتها على وجوب النبوّة فلأنّهم يحتاجون إلى إنسان يبيّن لهم أنّ العقوبة الواجبة على ذلك القدر من الجناية كم هي؟

ولا معنى للنبي إلّا الإنسان الذي يقدّر هذه الأمور ويبيّن لهم هذه الأحكام. (مفا١٩، ٩٢، ١٣)

- أمّا النبيّ فمعناه كونه رفيع القدر عند الله وعند الناس، وأي رفعة أعلى من رفعة من جعله الله واسطة بينه وبين عباده. (مفا٢١، ٢٢٣، ٢٥)

نجاة

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ٤٨). فهذه الآية صريحة في أنّ النجاة لا تحصل بدون الإيمان بلا إله إلّا الله، وتحصل مع الإيمان بلا إله إلّا الله. (أسر، ٨١، ٢)

نجاسة

- النجاسة: هي الحالة المُخلّة بالتقرّب إلى المعبود بالمتّصف بها أو معها. فيدخل تحته النجاسات الحكميّة والحقيقيّة. والمراد بالتقرّب: ما تخصّص بصورته لتعظيم المعبود وما ألحق به، ليدخل تحته مسُّ المصحف وحمله، ويخرج تسليم الزكاة إلى الفقير من المحدث؛ فإنّ صورة التسليم فيه غير متخصّص بالتقرّب؛ فإن تسليم الزكاة والدَّيْن في الصورة متشابهان، بخلاف الصلاة. (ك، ٥٦، ٢٠)

نَجِس

- الطيّب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بأنّه طيّب، لأنّ الحرام يوصف بأنّه خبيث ... والطيّب في الأصل هو ما يستلذّ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه، لأنّ النجس تكرهه النفس فلا تستلذّه والحرام غير مستلذّ، لأنّ الشرع يزجر عنه. (مفا٥، ٣، ٤)

- النَّجِس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء، ورجل نَجِس، وقوم أنجاس، ولغة أخرى رجل نجس وقوم نجس وفلان نجس ورجل نجس وامرأة نجس. واختلفوا في تفسير كون المُشرِك نجسًا، نقل صاحب الكشّاف عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وعن الحسن من صافح مشركًا توضّأ، وهذا هو قول الهادي من أئمة الزيديّة، وأما الفقهاء فقد اتّفقوا على طهارة أبدانهم. (مفا١٦، ٢٤، ١٢)

نِحلة

- النِحْلة في اللغة معناها الدّيانة والملّة والشرعة والمذهب، يقال: فلان ينتحل كذا إذا كان يتديّن به، ونحلته كذا أي دينه ومذهبه. (مفا٩، ١٨٠، ١٠)

ندب

- الوجوبُ يمتازُ عن الندبِ: بامتِناعِ التركِ، والندبُ، يمتازُ عن الوجوبِ بجوازِ التركِ. (محصل١، ٦٧، ٤)

نذر

- النّذر ما يلتزمه الإنسان بإيجابه على نفسه يقال: نذرَ ينذر، وأصله من الخوف لأنّ الإنسان إنّما يعقد على نفسه خوف التّقصير في الأمر المهم عنده، وأنذرت القوم إنذارًا بالتخويف، وفي الشريعة على ضربين: مفسّر وغير مفسّر، كالمفسّر أن يقول: لله عليّ عتق

رقبة، ولله عليّ حجّ، فههنا يلزم الوفاء به، ولا يجزيه غيره وغير المفسَّر أن يقول: نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله، أو يقول: لله عليّ نذر من غير تسمية فيلزم فيه كفّارة يمين. (مفا٧، ٧٠، ٦)

نسء

- أنسأ الله أجله ونسأ في أجله، أي أخر وزاد، وقال عليه الصلاة والسلام: "من سرّه النّسء في الأجل والزّيادة في الرّزق فليصل رحمه" والباقون بضمّ النون وكسر السين وهو من النسيان، ثم الأكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضدّ الذِكر، ومنهم من حمل النّسيان على التّرك على حدّ قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥) أي فترك. (مفا٣، ٢٢٦، ٢٩)

- نسأت الإبل عن الحوض أنسأها نسأ إذا أخرتها وأنسأته إنساءً إذا أخرته عنه، والاسم النسيئة والنسء، ومنه: أنسأ الله فلانًا أجله، ونسأ في أجله. (مفا١٦، ٥٥، ١٤)

نسب وإضافات

- الموجود إمّا أن تكون حقيقته مستقلّة بالمعلوميّة، أو لا تكون كذلك. فإن كان الأول فإمّا أن يكون غنيًّا عن محلّ يحلّ فيه - وهو الذوات - أو محتاجًا إليه - وهو الصفات - وأمّا الذي لا تكون حقيقته مستقلّة بالمعلوميّة. فذلك هو النِسَب والإضافات. (شر٣، ٧، ٩)

نسبة

- ثبت في علم المنطق أنّ الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا الإنسان يجب أن يكون حيوانًا، فالإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسمّاة بالرابطة، ثمّ هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول. (أر، ١٠٢، ١٨)

- في إبطال التسلسل: إعلم أنّه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل: البرهان الأول: إنّا لو فرضنا كون كل ممكن، معلولًا لممكن آخر، لا إلى نهاية، لزم كون تلك الأسباب والمسبَّبات موجودة دفعة واحدة بأسرها، بناء على المقدِّمة التي بيّناها، وهي أنّ السبب لا بدّ وأن يكون موجودًا حال وجود المُسبَّب، وإن ثبت هذا، فنقول: مجموع تلك الأسباب والمُسبَّبات: ممكن الوجود، والدليل عليه: إنّ ذلك المجموع مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد من تلك الآحاد ممكن، فالمجموع مفتقر إلى الأسباب الممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فثبت أنّ ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن فله مؤثِّر، فذلك المجموع له مؤثِّر. فنقول: المؤثِّر في ذلك المجموع، إما يكون نفس ذلك المجموع، أو أمرًا داخلًا فيه، أو أمرًا خارجًا عنه، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها. أمّا القسم الأول: وهو أن يقال إنّ ذلك المجموع علّة لنفسه، فهذا باطل من وجوه: الأول: إنّه لا معنى لقولنا إنّه علّة لوجود نفسه، إلّا أنّه غير محتاج إلى الغير، وقد دللنا على أنّ ذلك المجموع ممكن

لذاته، فيرجع حاصل هذا الكلام إلى أنّ الممكن غنيّ عن السبب، فيكون هذا رجوعًا إلى المقدّمات السالفة، من أنّ الممكنات، هل تتوقّف على السبب أم لا؟ ونحن إنّما نتكلّم في هذا المقام بعد إثبات أنّ الممكن لا بدّ له من سبب ... الثالث: إنّ المعلول مفتقر إلى العلّة، فلو كان الشيء الواحد علّة لنفسه لزم كونه مفتقرًا إلى نفسه. والافتقار إلى الشيء نسبة، والنسبة لا تحصل إلّا بين الأمرين، فأمّا الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، فيمتنع كونه منسوبًا إلى نفسه. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال: علّة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع، فهذا أيضًا باطل، لأنّ كل ما كان علّة للمجموع، وجب كونه علّة لجميع آحاد ذلك المجموع، ولا شكّ أنّ أحد آحاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد، الذي فرض كونه علّة لذلك المجموع، فحينئذٍ يلزم في ذلك الواحد كونه علّة لنفسه، وقد بيّنّا أنّ ذلك محال، ويلزم منه أيضًا أن يكون علّة لعلّة نفسه وذلك يوجب الدور، وقد بيّنّا أنّه محال، فثبت أنّ هذا القسم أيضًا باطل، ولمّا بطل هذان القسمان، ثبت أنّ علّة ذلك المجموع يجب أن يكون أمرًا خارجًا عن ذلك المجموع، والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنًا، والموجود الذي لا يكون ممكنًا لذاته يكون واجبًا لذاته، فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات في سلسلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٤٢، ١٣)

نسبة الجسم المتناهي الأجزاء

- اعلم أنّه لمّا ثبت أنّ نسبة الجسم المتناهي الأجزاء إلى الجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الأجزاء نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار، وثبت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم، وجب أن يكون نسبة آحاد الجسم المؤلّف من الأجزاء المتناهية إلى آحاد الجسم المؤلّف من الأجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناهٍ إلى عدد غير متناه وذلك محال. فثبت أنّ القول بكون الأجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدّي إلى المحال فيكون القول به باطلًا وهو المطلوب. (ش١، ١٢، ٣٢)

نَسْخ

- النسخ: بيان مدّة انقطاع الحكم بدلالة متراخية عند بعض الأصوليين. (ك، ٤١، ٩)
- قال بعض أصحابنا: النسخ: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم، على وجه لولاه لدام تراخيه عنه. والناسخ: هو الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب الأول على وجه لولاه لدام، مع التراخي. (ك، ٤١، ١٦)
- النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته. أو عن انتهاء زمن ذلك الحكم. (مطل٣، ٢٠٤، ٧)
- الشرائع على قسمين: عقلية لا تقبل النسخ. وحاصلها يرجع إلى ما ذكرناه في قوله عليه السلام "التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله" ولما كان طريان النسخ عليهما محالًا. لا جرم قال: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا

﴿إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ (آل عمران: ٦٤). وأمّا القسم الثاني. وهو الشرائع الوضعيّة. وهي الأحوال القابلة للنسخ - فالفائدة في النسخ: أنّ الإنسان إذا واظب على أمر من الأمور مدّة مديدة، صار ذلك كالمألوف المعتاد، فيأتي بتلك الأعمال للإلف والعادة، لا للإخلاص والعبادة. فيحسن إبدالها بغيرها، إزالة لهذه الحالة التي ذكرناها. (مطل٨، ١٢٤، ٩)

- قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدّرة بتلك الأوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أنّ النسخ بيان انتهاء مدّة العبادة، وحينئذٍ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع. (مفا٣، ١٩٧، ١٤)

- النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء. (مفا٣، ٢٢٦، ٥)

- النسخ، عبارة عن النقل والتحويل فإذا كتبت كتابًا عن كتاب حرفًا بعد حرف، قلت: نسخت ذلك الكتاب، كأنك نقلت ما في الأصل إلى الكتاب الثاني. (مفا١٥، ١٤، ٢٤)

- أيضًا فالنّسخ في الحقيقة ليس بتبديل، لأنّ المنسوخ ثابت في وقته إلى وقت طريان الناسخ، فالنّاسخ كالغاية فكيف يكون تبديلًا. (مفا٢١، ١١٤، ٢٢)

نسك

- النسك هو التعبّد، يقال للعابد ناسك ثم سمّي الذبح نسكًا والذبيحة نسيكة وسمّي أعماله الحجّ مناسك. (مفا٤، ٦٢، ١٧)

- إنّ المنسك مأخوذ من النسك وهو العبادة. (مفا٢٣، ٦٤، ١٤)

نسيء

- النسيء أصله من الزيادة يقال: نسأ في الأجل وأنسأ إذا زاد فيه، وكذلك قيل للبن النسء لزيادة الماء فيه، ونسأت المرأة حبلت، جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن، وقيل للناقة: نسأتها، أي زجرتها ليزداد سيرها، وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء. (مفا١٦، ٥٥، ٢٣)

نسيان

- إنّ النسيان يجيء بمعنى التّرك قال الله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ (الأعراف: ٥١). (ع، ٩٩، ١٩)

- إنّ النّسيان هو التّرك. (مفا١٤، ٩٣، ٢٧)

- أمّا النسيان فلا، لأنّه عبارة عن إزالة العلم عن القلب، والشّيطان لا قدرة له عليه، وإلا لكان قد أزال معرفة الله تعالى عن قلوب بني آدم. (مفا١٨، ١٤٦، ٩)

نشر

- إنّ مطالب مسئلة المعاد أربعة: أوّلها كيفيّة تخريب العالم الأصغر وهو الإنسان، والثاني كيفيّة عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر، والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الأكبر وقد بيّنا بالدليل العقلي جوازه، وأمّا الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ إلّا من القرآن، قال الله تعالى في صفة الأرض ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) . . . المطلوب الرابع: وهو أنّه تعالى

كيف يُعمّر هذا العالم الكبير بعد تخريبه، واعلم أنّ المعتمد في هذه المسئلة هو أنّه تعالى عالم بجميع الجزئيّات والكلّيات قادر على جميع الممكنات، فيكون لا محالة قادرًا على خلق الجنّة والنار وعلى إيصال مقادير الثواب والعقاب إلى المطيعين والمذنبين، وأمّا تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها إلا من القرآن والأحاديث. (أر، ٣٠١، ١٣)

- اعلم أنّ مسألة الحَشر والنّشر من المسائل المعتبرة في صحّة الدين، والبحث عن هذه المسألة إمّا أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها، أمّا الإمكان فيجوز إثباته تارةً بالعقل، وبالنقل أخرى، وأمّا الوقوع فلا سبيل إليه إلّا بالنّقل، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبيّن الحق فيهما. (مفا٢، ١٢٢، ٢٦)

نشز

- النشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه، واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الأرض، ونشوز الرجل في حق المرأة أن يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها. (مفا١١، ٦٥، ١١)

نشوز

- أمّا النشوز فهو معصية الزوج والترفّع عليه بالخلاف، وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع، ومنه يقال للأرض المرتفعة: نشز ونشر. (مفا١٠، ٩٠، ٢)
- المراد بالنشوز إظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما. (مفا١١، ٦٥، ٢١)

نص

- النص: كل كلمة أو كلام يستقلُّ بإفهام مراد المتكلِّم منه بنفسه. وهذا حدُّه. وقيل: إنّه الذي يفيد معنى على القطع، بحيث لا يقبل تأويلًا. والأول أولى. بل هو الصحيح. فإنّه ما من لفظ موضوع لمعنى، إلّا ويصحّ التجوّز فيه، فيراد به غير ما وضع له، لضرب من الشبه والرابطة، إلّا فيما استثنيناه. وذلك كلفظ "الإنسان" و"الفرس" و"السماء" و"الأرض" و"الأب" و"الابن". (ك، ٣٤، ٣)

نصب الإمام

- إنّ نصب الإمام يتضمّن اندفاع ضرر لا يندفع إلّا بنصبه، ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان، وهذا يقتضي أن يجب على العقلاء أن ينصبوا إمامًا لأنفسهم. (أر، ٤٢٧، ٢٤)
- بيان أنّه لا يجب على الله نصب الإمام والخلاف فيه مع الإسماعيليّة والإثنا عشريّة على ما شرحناه، فنقول الدليل على أنّه غير واجب أنّه لو وجب على الله نصب الإمام لكان الواجب إمّا نصب إمام يتمكّن المكلّف من الرجوع إليه والانتفاع به في دينه ودنياه، أو الواجب نصب إمام سواء كان كذلك أو لم يكن، والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل. (أر، ٤٢٨، ٢١)
- لا نُسلِّم (الرازي) أنّ نصب الإمام لطف. بيانه هو أنّ اللطف الذي قرّرتموه (الشريف المرتضى) إنّما يحصل من نصب إمام قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه، وأنتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الإمام، أمّا

الإمام الذي لا يرى له في الدنيا أثر ولا خبر فلا نُسلِّم أنّه لطف البتّة، فإذًا الإمام الذي يمكن بيان كونه لطفًا لا توجبون وجوده، والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفًا فسقط الاستدلال. (أر، ٤٣٠، ١٧)

نصر

- النصر: المعونة على العدوُّ خاصة. (مفا١٦، ٢٠، ٢٣)

نطفة

- النّطفة إسم للماء القليل، أي ماء كان. (مفا٢٣، ٨، ٢)

نظر

- قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢) فنقول النظر إنْ كان هو الرؤية فالمطلوب حاصل، وإن كان عبارة عن تقليب الحَدَقة إلى جهة المرئيّ فنقول هذا في حق الله تعالى محال، فوجب حمل لفظة النظر على الرؤية إطلاقًا للفظ السبب على المُسَبَّب، فإنّ النظر سبب للرؤية ولأنّ المقصود من تقليب الحدقة إنّما هو الرؤية. (أر، ٢٠٨، ٢٣)
- النظر: هو الفكر الذي يطلبُ به من قام به، علمًا أو غلبة ظنّ. ويقال أيضًا: هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصّل بها إلى الوقوف على أمر باعتقاد أو ظنّ. (ك، ٢٠، ٢)
- النظر ترتيب تصديقات ليتوصّل بها لى تصديقات أخر. (مح، ٣٨، ٣)
- النظر المفيد للعلم موجود. (مح، ٣٨، ١٧)
- إنّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل. (مح، ٨٠، ٨)
- النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدّمات علميّة أو ظنّية ليُتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظنّ. مثاله إذا حضر في عقلنا أنّ هذه الخشبة قد مسّتها النار، وحضر أيضًا أنّ كل خشبة مسّتها النار فهي محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة. فاستحضار العلمين الأوّلين لأجل أن يتوصّل بها إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر. (مع، ٢٠، ١١)
- النظر قد يفيد العلم، لأنّ من حضر في عقله أنّ هذا العالم متغيّر، وحضر أيضًا أنّ كل متغيّر ممكن، فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأنّ العالم ممكن، ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم إلّا هذا. (مع، ٢٠، ١٧)
- النظر في الشيء ينافي العلم به، لأنّ النظر طلب، والطلب حال حصول المطلوب محال، وينافي الجهل به لأنّ الجاهل يعتقد كونه عالمًا به، وذلك الإعتقاد يصرفه عن الطلب. (مع، ٢١، ١٨)
- إنّ الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر، والنظر لا معنى له إلّا ترتيب المقدّمات لتوصل بها إلى النتائج، وتلك المقدّمات إن كانت نظريّة افتقرت إلى مقدّمات أخر ولزم الدور، أو التسلسل، وهما باطلان فوجب انتهاء النظريّات بالآخرة إلى الضروريّات، وكما أنّ المقدّمات يجب انتهاؤها إلى الضروريّات فترتيب المقدّمات يجب انتهاؤها أيضًا إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقامات تعلم صحتها بضرورة العقل، وإلى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل، وجب القطع بأنّ العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب

من خارج، فأمّا إذا عرض له سبب خارجي، فهناك يحصل الغلط فثبت أنّ ما بالذات هو الصواب وما بالعَرَض هو الخطأ، وما بالذات أقدم مما بالعَرَض بحسب الإستحقاق وبحسب الزمان أيضًا، هذا هو الأظهر، فثبت أنّ الأولى أن يقال: كان الناس أمّة واحدة في الدين الحق، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد، فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير إليه. (مفا٦، ١٢، ١٥)

- التفكّر طلب المعنى بالقلب وذلك لأنّ فكرة القلب هو المسمّى بالنظر، والتعقّل في الشيء والتأمّل فيه والتدبّر له، وكما أنّ الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب الحدقة إلى جهة المرئي: طلبًا لتحصيل تلك الرؤية بالبصر، فكذلك الرؤية بالبصيرة، وهي المسمّاة بالعلم واليقين، حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب حدقة العقل إلى الجوانب، طلبًا لذلك الانكشاف والتجلّي، وذلك هو المسمّى بنظر العقل وفكرته، فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ (الأعراف: ١٨٤) أمر بالفِكر والتأمّل والتدبُّر والتروّي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا تامًّا. (مفا١٥، ٧٥، ١٥)

- إنّه استعير لفظ النَظر للعلم الحقيقي الذي لا يتطرّق الشّك إليه. (مفا١٧، ٥٤، ١٢)

- أمّا العلوم الكسبيّة فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بدّ من طريق يتوصّل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما أن يتكلّف الإنسان تركُّب تلك العلوم البديهية النّظرية حتى يتوصّل بتركُّبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المسمّى بالنظر والتفكُّر والتدبُّر والتأمُّل والتروّي والاستدلال، هذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتمّ إلّا بالجهد والطلب. والنوع الثاني أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكّر والتأمّل، وهذا هو المسمّى بالعلوم اللّدنية. (مفا٢١، ١٥٠، ٩)

- دلّتْ الدلائل على أن النّظر عبارة عن تقلُّب الحدقة نحو المرئيّ التماسًا لرؤيته، فلمّا كانت الرؤية من توابع النظر ولوازمه غالبًا أجرى على الرؤية لفظ النّظر على سبيل إطلاق إسم السبب على المُسَبب. (مفا٢٩، ٢٢٤، ١٣)

نظر صحيح

- النظر الصحيح: هو الفكر الذي يطلع الناظر على الوجه الذي تدلُّ عليه الدلالة أو الأمارة. وقيل: إنَّه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل، ليتوصّل بها إلى علم أو ظنّ. (ك، ٢٠، ٥)

نظر فاسد

- النظر الفاسد لا يولّد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منّا ومن المعتزلة وقيل: إنّه قد يستلزم وهو الحق عندي لمّا أنّ كل من اعتقد أنّ العالم قديم، وكل قديم مستغن عن

المؤثّر، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيّ عن المُؤثّر، وهو جهل. (مح، ٤٣، ١٣)

نظر في أكتاف الضأن والمعز

- النظر في أكتاف الضأن والمعز فإنّه قد يوجد فيها إذا قوبلت بشعاع الشمس خطوط مخصوصة وأشكال مخصوصة يستدلّ بها المتفرّسون على أحوال كثيرة من أحوال العالم الأكبر، وهي الحروب الواقعة بين الملوك وأحوال الخصب والجَدْب، وهؤلاء الذين يعتبرون هذا العلم قلّما يستدلّون به على الأحوال الجزئيّة للإنسان المُعيَّن. (ف، ١٠٢، ٢)

نظريّات

- إنّ كل تصديق، فلا بدَّ فيه من تصوّرين. أحدهما: تصوّر الموضوع. والآخر: تصوّر المحمول. إذا عرفت هذا فنقول: إمّا أن يكون مجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، مستقلًّا بإيجاب أن يحكم الذهن بذلك التصديق، أو لا يكون. والأول: هو البديهيات. والثاني: هو النظريات. مثال الأول: إنّا إذا تصوّرنا أنّ الواحد ما هو؟ وتصوّرنا أنّ نصف الاثنين ما هو؟ فمجرّد حضور هذين التصوّرين في الذهن، يوجب جزم الذهن بأنّ الواحد نصف الاثنين. فهذا هو البديهي. ومثال الثاني إنّا إذا تصوّرنا: أنّ العالم ما هو؟ وأنّ الحادِث ما هو؟ لم يكن مجرّد حضور هذين التصوّرين، موجبًا جزم الذهن بأنّ العالم حادث، أو ليس بحادث. إذا عرفت هذا فنقول: أمّا التصديقات البديهية، فشيء منها غير مُكْتَسَب. لأنّ ذينك التصوّرين. إن حضرا، كانا موجبين لذلك التصديق - والإنسان لا قدرة له في تحصيل ذينك التصوّرين - وعند حضورهما فلا قدرة له في استلزامهما لذلك التصديق. بل إن حضرا لكان عند حضور ذلك التصديق واجبًا. وإن لم يحضر إلّا واحدًا منهما، كان حضور ذلك التصديق ممتنعًا. فثبت: أنّ الإنسان لا قدرة له البتّة على التصديقات البديهية. وأمّا التصديقات النظرية. فلا قدرة له أيضًا على شيء منها. لأنّ تلك البديهيّات، إن كانت مستجمعة للأمور المعتبرة في استلزام تلك النظريات، كان حصول تلك النظريات عقيب تلك البديهيات واجبًا. فلم يكن للإنسان قدرة عليها. وإن لم تكن مستجمعة للأمور المعتبرة في ذلك الاستلزام، امتنع كونها مستلزمة لتلك النظريات. والممتنع لا قدرة عليه. (مطل٩، ١٠٥، ١٩)

نَظْم

- النَّظم عبارة عن توخّي معاني النّحو فيما بين الكَلِم. (نها، ٩٢، ٩)

- ليس النَّظم إلّا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النَّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله. وذلك أن تنظر في وجوه كل باب وفروقه، فتنظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها، في قولك: زيد منطلق، ومنطلق زيد، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق. وفي الشّرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها، في قولك: إن تخرج أخرج، وإن

خرجتَ خرجتُ، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها، في قولك: جاءني زيد مسرعًا، وجاءني يسرع، وجاءني وهو يسرع، أو هو مسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع. فتعرف لكلّ واحد موضعه، وتجيء به حيث ينبغي، وتنظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كلّ واحد منها بخصوصيّة في ذلك المعنى. فتضع كلًّا من ذلك في خاصّ معناه، نحو أن تجيء بـ "ما" في نفي الحال، وبـ "لا" إذا أردتَ نفي الاستقبال، وبـ "إنْ" فيما يتردّد بين أن يكون وبين ألّا يكون، وبـ "إذا" فيما عُلِم أنّه كائن. وتنظر في الجمل، فتعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم تعرف فيما حقُّه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع "ثمّ" وموضع "أو" من موضع "أم"، وموضع "لكنْ" من موضع "بل"، وتتصرف في التّعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فتصيب بكلّ ذلك مكانه، وتستعمله على الصّحّة، وعلى ما ينبغي له. (نها، ٢٧٧، ١٠)

نعمة

- الدليل على أنّ الإيمان نعمة: أنّ لفظ النعمة مستعمل في صور كثيرة. ولا بدَّ من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينها، دفعًا للاشتراك والمجاز. وكونه أمرًا منتفعًا به خاليًا عن كل جهات المضرّة، قَدْر مشترك. فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه. ولأنّا إذا قلنا: إنّ الله تعالى أعطى فلانًا نعمة، لم يفهم إلّا ما ذكرناه. فثبت: أنّ لفظ النعمة اسم لكل أمر منتفع به، خالي عن جميع جهات المضرّة. والإيمان كذلك، فوجب أن يكون نعمة. (مطل٩، ١٧٦، ٦)

- النعمة لا تكون كاملة إلّا عند اجتماع أمور ثلاثة: أحدها: أن تكون منفعة، والانتفاع بالشيء مشروطٌ بكونه حيًّا مدركًا، وكونه حيًّا مدركًا لا يحصل إلّا بإيجاد الله تعالى، وثانيها: أنّ المنفعة لا تكون نِعمة كاملة إلّا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم، وإخلاء المنافع عن شوائب الضّرر لا يحصل إلّا من الله تعالى. وثالثها: أنّ المنفعة لا تكون نِعمة كاملة إلّا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع، وهذا الأمر لا يحصل إلّا من الله تعالى، إذا ثبت هذا فالنّعمة الكاملة لا تحصل إلّا من الله تعالى، فوجب أن لا يستحقّ الحمد الكامل إلّا الله تعالى. (مفا١، ٢٢١، ٢١)

- حد النّعمة أنّها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير، ومنهم من يقول: المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير، قالوا وإنّما زدنا هذا لأنّ النِعمة يستحقّ بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحقّ بها الشكر، والحق أنّ هذا القيد غير معتبر. (مفا٣، ٢٩، ٢٥)

نفاق

- اعلم أنّ الكلام في حقيقة النِفاق لا يتخلّص إلا بتقسيم نذكره فنقول: أحوال القلب أربعة، وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم؛ والإعتقاد المطابق

المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلِّد، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل، وخلوّ القلب عن كل ذلك. فهذه أقسام أربعة. (مفا٢، ٥٨، ٢٠)

نَفَر

- يقال: استنفرَ الإمامُ الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرًا ونفورًا، إذا حثّهم ودعاهم إليه، ومنه قول النبي صلّى الله عليه وسلّم "إذا استنفرتم فانفروا" وأصل النفر الخروج إلى مكان لأمر واجب، واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير، ومنه قولهم: فلان لا في العير ولا في النفير. (مفا١٦، ٥٩، ١٩)
- النَّفَر عشيرة الرجل وأصحابه الذين يقومون بالذبّ عنه وينفرون معه. (مفا٢١، ١٢٥، ١٨)

نفرة

- إنّ الفرح قد يتبعه الضحك، لما أنّ الحرارة توجب تمدّد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أنّ الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء. فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب. وإذا عرفت هذا فنقول: إنّه ما لم يحصل اعتقاد أنّه خير أو شرّ أو نافع أو ضارّ، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانيّة في جوهر النفس - أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل - بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيّرات المزاجيّة المذكورة في جوهر البدن. (شر٢، ٢٧٤، ٢٧)

نفس

- اعلم أنّ مرادنا من لفظة النفس هو الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا حين يقول أنا فعلت وأنا أدركت. إذا عرفت هذا فنقول العقلاء اختلفوا في حقيقة النفس، وضبط تلك المذاهب أن يقال الذي يشير إليه كل واحد بقوله أنا إمّا أن يكون جسمًا أو جسمانيًّا أو لا جسمانيًّا أو يكون مركّبًا من هذه الأقسام تركيبًا ثنائيًّا أو ثلاثيًّا. فإن كان جسمًا فذلك الجسم إمّا أن يكون هذا هو الهيكل المحسوس أو جسم حاصل في داخله. فالقول الأول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلّمين إلا أنه ضعيف ويدلّ على ضعفه وجهان. الأول: إنّي أعلم ببداهة عقلي إني الآن هو الذي كنت موجودًا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذي كان موجودًا قبل ذلك بعشرين سنة، لأنّ أجزاء هذا الهيكل متبدّلة تارة بالسمن والهزال وتارة بسائر أنواع التحلّلات من العرق وإنفصال الفضلات من الدماميل وغيرها، ولأنه محتاج إلى الغذاء والغذاء عبارة عمّا يصير بدلًا لما تحلّل من البدن، وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب، والحار إذا عمل في الرطب أصعد عنه الأجزاء البخارية وحلّلها، وإذا ثبت أنّ هذا الإنسان هو الذي بعينه كان موجودًا قبل هذا اليوم بعشرين سنة، وثبت أنّ هذا الهيكل ليس هو الذي كان موجودًا قبل

ذلك، ثبت قطعًا أنّ الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل. (أر، ٢٦٤، ١٣)

- لفظ النفس في حق الله تعالى ليس إلّا الذات والحقيقة، فقوله ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ (طٰه: ٤١) كالتأكيد الدالّ على مزيد المبالغة، فإنّ الإنسان إذا قال جعلت هذه الدار لنفسي وعمّرتها لنفسي فهم منه المبالغة. (أس، ١١٥، ١٠)

- النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وإنها واحدة. (ش١، ١٢٠، ٣٦)

- إن للنفس قوّتين المحرِّكة والمدرِكة. (ش١، ١٢٦، ٨)

- إن النفس ليست بمزاج من وجهين: الأول أن المزاج قد يمانع حال الحركة الإرادية في جهة حركتها وذلك في وقت الإعياء، فإنّ النفس تحاول تحريك العضو إلى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو إليها ... الثاني أن المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فإنّ النفس تحرّكها إلى فوق والمزاج يحرّكها إلى أسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين، فحينئذٍ تتركّب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس. (ش١، ١٢٦، ١١)

- إن النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الأعراض، بل ههنا شيء حافظ جامع لأجزاء العناصر متقدِّم على المزاج. (ش١، ١٢٧، ٢٥)

- إنّ النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى (المستقلّة بنفسها)، كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية، وتلك العلاقة سبب لتأدّي انفعالات تلك القوى إلى النفس وتأدّي انفعالات النفس إلى تلك القوى. (ش١، ١٢٩، ٣٢)

- إن النفس هي المدركة بجميع الإدراكات. (ش١، ١٥٢، ٢٣)

- إن للنفس تصرّفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة، ولكن ذلك التصرّف ليس لها ابتداء، فإن النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرّف فيها بل تصرّفها في تلك الصور والمعاني إنما يكون باستخدام القوة الوهمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكّرة. وإذا عرفت ذلك فنقول إنّ تصرّف النفس في الصور والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببًا لأن تصير النفس مستعدّة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق. وإنما قلنا إنّ ذلك التصرّف سبب لحدوث هذا الاستعداد لأن بين ذلك التصرّف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة. والدليل على تلك المناسبة أنّا نجد هذه المناسبة من أنفسنا، فإنّا نجد من أنفسنا أنّا متى تفكّرنا حصل لنا عقيب التفكّر العلوم، فدلّ ذلك على أن تصرّف النفس في تلك الجزئيات استخدام المفكّرة سبب لأن يحدث لها ذلك الاستعداد. (ش١، ١٦١، ٤)

- النفس التي هي صاحبة الإرادة الكلية لحركة الفلك إذا أرادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لأجل تخصّص القابل. (ش١، ١٨٦، ١٢)

- لا نعني بالنفس إلّا ذلك الجوهر المجرّد الباقي. (ش٢، ٦٤، ٣٠)

- أمّا قوله (إبن سينا) كل جسم متحرِّك فحركته

إمّا من سبب من خارج ويسمّى حركة قسريّة وإمّا من سبب في نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرّك بذاته، فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرّك بذاته بل لا بدّ من شيء آخر يُحرّكه، وذلك المُحرّك إمّا أن يكون خارجًا عن ذاته وإمّا أن يكون موجودًا فيه. والأول هو الحركة القسريّة. وإمّا الثاني وهو أن يكون ذلك المحرّك موجودًا فيه فهو الذي يسمّى متحرّكًا من تلقاء نفسه. وأما قوله وذلك السبب إن كان مُحرّكًا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمّى طبيعة وإن كان محرّكًا حركات شتّى بإرادة أو غير إرادة أو محرّكًا حركة واحدة بإرادة فيسمّى نفسًا. (شر٢، ٣٠، ٢٠)

- إنّ النفس شيء واحد. وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مُدْرِكًا وبكونه محرّكًا بالاختيار، وهذا هو الحق، لأنّه لو كانت القوّة المُدْرِكة شيئًا والقوة المُحرّكة شيئًا آخر، وهذا الذي أدرك لم يُحرّك البتّة، وهذا الذي حَرّك لم يُدْرِك البتّة، فلا يكون هذا التحريك تحريكًا بالاختيار. وهو محال. فثبت: أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود شيء واحد، يكون هو المُدْرِك ويكون هو المُحرّك بالاختيار. وهو المطلوب. (شر٢، ٢١٨، ١٨)

- النفس: هو ذو النفس. وهو كل ذي روح، إلّا أنّ في إطلاق العلماء مخصوص بالإنسان. فالنفس على هذا: هي الذات المتهيّأة، لأنّ يعقل ويدرك ويقدر على التصرّفات بحسب الفكرة والتدبير، إن لم يكن عائق يعوقه. (ك، ٥٩، ٧)

- إنّ النفس غير متحيّزة لأني قد أكون شاعرًا بمُسمّى أنا حال ما أكون غافلًا عن الجسم. فأنا وجب أن لا يكون جسمًا. (ل، ٦٧، ٥)

- النفس لا معنى لها إلّا المشار إليه بقولي أنا. (ل، ٦٧، ٧)

- إنّ النفس تدرك الجزئيات. (ل، ٧٠، ٩)

- إذا ثبت استغناء النفس عن البدن في ذاتها وجب أن لا تموت عند موت البدن. (ل، ١١٠، ٤)

- النفس جوهر قائم بالذات لا محل له. (ل، ١١٠، ٩)

- النفس. قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة: ١١٦) والنفس قد يراد به الجسد، وذلك في حق الله تعالى محال. وقد يراد به الذات والحقيقة. وهو المراد بهذا اللفظ في حق الله تعالى. (مطل٣، ٢٤٦، ٢٠)

- إنّا قد بيّنا في المنطق: أنّ الكليّ قد يراد به الكليّ المنطقيّ، وهو نفس الكليّة، وقد يراد به الكليّ العقلي وهو مجموع الماهيّة مع قيد كونها كليّة. وقد يراد به الكليّ الطبيعي، وهي تلك الماهيّة التي يمكن أن يحكم العقل عليها، بكونها كليّة. وكلامنا في هذا المقام في بيان أنّ الكليّ الطبيعيّ مدرك بالقوة الحساسة. أمّا الكليّ المنطقيّ والعقليّ فلا حاجة إلى ذكرهما في هذا الباب. ثبت بما ذكرنا: إنّ النفس مُدْرِكة للجزئيّات، وكل ما كان مدركًا للجزئيات، فإنّه يجب أن يكون مدركًا للكليّات الطبيعيّة. (مطل٧، ٥٣، ١٠)

- ذهب "أرسطاطاليس" وأصحابه: إلى أنّ النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة، بحسب الأفعال المختلفة. وهذا هو الحق الذي لا شكّ فيه. (مطل٧، ١٥٩، ٤)

- إنّ القلب هو العضو الرئيسي المطلق لسائر الأعضاء، وإنّ النفس متعلّقة به أولًا، وبواسطة ذلك التعلُّق تصير متعلّقة بسائر الأعضاء. وهذا هو مذهب "أرسطاطاليس" وأتباعه من القدماء والمتأخّرين. ومذهب "جالينوس" وأتباعه من الأطباء: إنّ الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانيّة، وتعلّقها الأول بالكبد. والنفس الغضبيّة، وتعلّقها الأوّل بالقلب. والنفس النطقيّة الحكيمة، وتعلّقها الأوّل بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كل واحد منها مستقلّ بنفسه، منفرد بخواصه وأفعاله. والمختار: أنّ هذا باطل. والحق هو القول الأول. (مطل٧، ١٦٣، ٦)

- إنّا (الرازي) قد بيّنا بالدلائل اليقينية أنّ النفس واحدة. وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون العضو الرئيسي: هو القلب، ويدلّ عليه التجربة والقياس، أمّا التجربة: فهي أنّ أكثر أصحاب التجارب، يشهدون بأنّ أوّل عضو يتخلّق من البدن، هو القلب. وأمّا القياس فمن وجهين: الأول: إنّ المني جسم مركّب من الطبائع الأربعة، والهوائية والنارية غالبة عليه. والدليل عليه: أنّ بياض الرطوبات، إنّما يحصل بسبب اختلاط الأجزاء الهوائيّة بها، كما يكون في البرد، فوجب أن يكون بياض المني لهذا السبب. ويتأكّد ما ذكرناه: بأنّ المني إذا ضرّ به البرد ورقّ، وزال بياضه، مع أنّ البرد أولى بالتكثيف. وذلك يدلّ على أنّ بياضه، إنّما كان لأجل أنه اختلط به أجزاء كثيرة من الأجزاء الناريّة والهوائيّة، فلما ضرّ به البرد، فارقته تلك الأجزاء النارية والهوائية، فزال بياضه. وإذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى قدر بحكمته: أن الأجزاء الأرضية والمائيّة الموجودة في المني، تصير مادة للأعضاء، وأمّا الأجزاء الهوائية والنارية التي في المني، فإنّه تعالى يجعلها مادة للأرواح الإنسانية إلّا أنّ تلك الأجزاء الكثيفة واللطيفة تكون مختلطة بعضها بالبعض في أول الأمر، لكن الجنسيّة علّة الضمّ، فلا جرم تنضمّ الأجزاء اللطيفة بعضها إلى البعض، والأجزاء الكثيفة بعضها إلى البعض. ولمّا كان اللطيف سريع التحلّل، اقتضت الحكمة الإلهيّة جعل تلك الأجزاء اللطيفة في وسط ذلك الجسم، وجعل تلك الأجزاء الكثيفة محيطة بها، وصونًا لها. وعند هذا يصير جرم المني كالكرة المستديرة، ويكون باطن تلك الكرة مملوءًا من تلك الأجزاء اللطيفة الهوائيّة والناريّة، ويكون ظاهرها متولِّدًا من تلك الأجزاء الكثيفة. وذلك الموضع الذي صار موضعًا لتلك الأجزاء اللطيفة، هو الموضع الذي إذا استحكم، صار قلبًا. فلهذا السبب قال أهل التشريح: "أول الأعضاء حدوثًا، هو القلب، وآخرها موتًا هو القلب". (مطل٧، ١٦٣، ١٤)

- أمّا الذين يقولون: الإنسان عبارة عن جوهر مجرّد مغاير لهذا البدن. فالكل أطبقوا على أنّ النفس باقية بعد موت البدن، ولمّا بيّنا بالدليل: أنّ النفس جوهر مجرّد، كان قولنا: النفس باقية بعد موت البدن مفرعًا على هذا الأصل. (مطل٧، ٢١٣، ٤)

- الحجّة الأولى على بقاء النفس بعد موت البدن: أن نقول: قد ثبت أنّ النفس الناطقة: جوهر ليس بجسم ولا في جسم البتّة. ويمتنع

أن يحصل بينه وبين الأجسام قرب أو بعد أو مناسبة. وليس بينها وبين هذا البدن، إلّا أنّ هذا البدن محلّ تصرُّف ذلك الجوهر في منزل عمله ودار مملكته. كما أنّ الرجل المُعيَّن يكون ساكنًا في دار ومتصرِّفًا فيها، فإذا خرجت تلك الدار وخرجت عن الصلاح والسداد، لم يلزم موت ذلك المتصرِّف وبطلانه. وهذا يجري مجرى العلوم الضروريّة. والشكّ والشبهة إنّما يتولّد بسبب أنّ الوهم يسبق إلى أنّ ذلك الشيء حال في هذا البدن، وساري فيه. فيسبق حينئذٍ إلى الوهم أنّه يجب موتها بموت البدن. وأمّا إن قدَّرنا جوهرًا مجرّدًا ليس بينه وبين هذا البدن مناسبة، لا بالقرب ولا بالبعد، ولا بوجه من وجوه المناسبة. إلّا من وجه واحد، وهو أنّ ذلك البدن كان دار مملكة ذلك الجوهر ومحلّ تصرُّفه، ثم إنّه خربت هذه الدار. فالعلم الضروري حاصل بأنّ هذا القدر لا يقتضي عدم ذلك الجوهر، ولا يغيِّر حالًا من أحواله فهذا لبيان أنه لا يلزم من موت البدن موته. (مطل٧، ٢١٣، ١١)

- إنّ العلوم إمّا نظريّة وإمّا ضروريّة. وقد ذكرنا مرارًا: أنّه لا بدّ من الاعتراف بالعلوم الضروريّة، وإلّا لزم التسلسل والدور، وهما محالان. فثبت: أنّه لا بدّ من الاعتراف بالعلوم الضروريّة والبديهيّة. وأجلى العلوم البديهيّة وأقواها وأكملها ما يحكم به صريح الفطرة، وبديهة العقل. إذا عرفت هذا، فنقول: كل واحد يعلم بالضرورة: أنّه هو الذي رأى المبصرات، وسمع المسموعات، وذاق المطعومات، ولمس الملموسات، وأدرك المشمومات، وتصوّر المتخيّلات، واستحضر المذكورات والمنسيّات، وأنّه هو الذي يُحرِّك يده إلى الأخذ، ويُحرِّك رجله إلى المشي. ولو نازع منازع في كون الإنسان موصوفًا بهذه الصفات، وآتيًا بهذه الأفعال، لكان ذلك النزاع واقعًا في أظهر العلوم الضروريّة. وذلك يدلّ على أنّ صريح الفطرة شاهدة بأنّ الإنسان هو الموصوف بهذه الصفات، وهو الفاعل لهذه الأفعال. ولمّا كان الإنسان عبارة عن النفس، وجب أن تكون النفس هي الموصوفة بهذه الصفات، وهي الآتية بهذه الأعمال. (مطل٧، ٢٥٧، ١٩)

- اعلم أنّ النفس عبارة عن ذات الشيء، وحقيقته؛ وهويته، وليس عبارة عن الجسم المركّب من الأجزاء، لأن كل جسم مركّب، وكل مركّب ممكن، وكل ممكن محدث. (مفا١، ١٢١، ٢٦)

- إنّ النفس لا تدعو إلّا إلى الدنيا واللذّات المحسوسة، والعقل لا يدعو إلّا إلى خدمة الله وطاعته والإعراض عن المحسوسات، وكان بين الحالتين تضاد وتناف، ولذلك فإنّ العلماء ضربوا المثل في مظان تطلب الدنيا والآخرة بالضرّتين، وبالضدّين، وبالمشرق والمغرب، وبالليل والنهار. (مفا١١، ٢٢٠، ١٢)

- إنّ النَّفْس عبارة عن الذات، يقال نفسُ الشيء وذاته بمعنى واحد. (مفا١٢، ١٣٥، ١٢)

- ظاهر الآيات الكثيرة يدلّ على أنّ الإنسان عبارة عن النّفس، لا عن البدن، ويدلّ أيضًا على أنّ النّفس كانت موجودة قبل البدن. أمّا أنّ الإنسان شيء غير هذا البدن فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ

أَمْوَٰتَا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ (آل عمران: ١٦٩) فالعِلم الضروريّ حاصل بأنّ بدن المقتول ميت، والنصّ دالّ على أنّه حي، فوجب أن تكون حقيقته شيئًا مغايرًا لهذا البدن الميت ... وأمّا إنَّ النّفس كانت موجودة قبل البدن، فلأن قوله تعالى في هذه الآية ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ (الأنعام: ٦٠) يدلّ على ما قلنا، لأنّ الرّجوع إلى الموضع إنّما يحصل لو كان ذلك الشيء قد كان هناك قبل ذلك. (مفا١٧، ٢٩، ١٥)

- الكمالات النّفسانيّة، فاعلَم أنّ النّفس لها قوّتان: إحداهما: استعدادها لقبول صور الموجودات من عالم الغيب، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة النظريّة، وسعادة هذه القوة في حصول المعارف. وأشرف المعارف وأجلّها معرفة أنّه لا إله إلّا هو ... والقوّة الثانية للنفس: استعدادها للتصرّف في أجسام هذا العالم، وهذه القوّة هي القوّة المسمّاة بالقوّة العمليّة، وسعادة هذه القوة في الإتيان بالأعمال الصّالحة، وأشرف الأعمال الصّالحة هو عبوديّة الله تعالى. (مفا١٩، ٢٢١، ٢٠)

- إنّ النّفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم، إلّا أنّه تعالى خلق السّمع والبصر، فإذا أبصر الطّفل شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في خياله ماهيّة ذلك المبْصَر، وكذلك إذا سمع شيئًا مرة بعد أخرى إرتسم في سمعِه وخيالِه ماهيّة ذلك المسموع وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سببًا لحضور ماهيّات المحسوسات في النفس والعقل، ثم إنّ تلك الماهيّات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجبًا تامًّا في جزم الذّهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل أنّه إذا حضر في الذهن أنّ الواحد ما هو، وأنّ نصف الإثنين ما هو كان حضور هذين التصوّرين في الذهن علّة تامّة في جزم الذهن بأنّ الواحد محكوم عليه بأنّه نصف الإثنين، وهذا القسم هو عين العلوم البديهيّة. (مفا٢٠، ٨٩، ٢٢)

- في دلائل مثبتي النفس من ناحية العقل، احتجّ القوم (الفلاسفة) بوجوه كثيرة بعضها قويّ وبعضها ضعيف، والوجوه القويّة بعضها قطعية وبعضها إقناعية، فلنذكر الوجوه القطعية: الحجّة الأولى لا شكّ أنّ الإنسان جوهر، فإما أن يكون جوهرًا متحيّزًا أو غير متحيّز، والأول باطل فتعيّن الثاني، والذي يدلّ على أنّه يمتنع أن يكون جوهرًا متحيّزًا أنّه لو كان كذلك لكان كونه متحيّزًا غير تلك الذّات، ولو كان كذلك لكان كل ما علم الإنسان ذاته المخصوصة وجب أن يعلم كونه متحيّزًا بمقدار مخصوص وليس الأمر كذلك، فوجب أن لا يكون الإنسان جوهرًا متحيّزًا. (مفا٢١، ٤٥، ٢٠)

- إنّ جوهر النفس عبارة عن أجسام شفّافة نورانيّة، علوية العنصر، قدسيّة الجوهر، وهي تسري في البدن سريان الضوء في الهواء، وسريان النار في الفحم. فهذا القَدْر معلوم. (مفا٢٦، ٢٢٨، ٢٣)

- جوهر النفس من جنس الملائكة، وهي كالشعلة بالنسبة إلى الشمس، والقطرة بالنسبة إلى البحر، والتعلّقات الجسمانيّة هي التي تحول بينها وبين الملائكة. (مفا٢٧، ١٢٣، ١٣)

- في البحث عن ماهية جوهر النفس: إعلم أنّ الذي يشير إليه كل أحد بقوله: "أنا جئت"، يقول: "أنا أنصرف" و"أنا سمعت" و"أنا فهمت" و"أنا فعلت" شيء غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة، ويدلّ عليه المعقول والمنقول. (نفس، ٢٧، ٢)
- المراد من النفس ما إليه يشير كل أحد إلى ذاته المخصوصة بقوله: "أنا"، وكل أحد يعلم بالضرورة، إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله: "أنا" فإنّ ذلك المشار إليه واحد غير متعدّد. فإن قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء المشار إليه واحدًا، إلّا أنّه مركّب من أشياء كثيرة: قلنا: إنّه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال، بل نقول المشار إليه بقوله: "أنا"، معلوم بالضرورة إنّه شيء واحد، فأمّا أنّ ذلك الواحد، هل هو واحد مركّب من أشياء كثيرة، أم هو واحد في نفسه وذاته وحده وحقيقته مما لا حاجة إليه في هذا المقام البتّة. (نفس، ٢٧، ١٣)
- هاهنا ألفاظ أربعة: وهي النفس والعقل والروح والقلب. وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس، وقد تذكر والمراد منها غير ذلك. وأمّا النفس فقد يذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضروريّة، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس، فلتكن هذه الإصطلاحات معلومة لئلّا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ. (نفس، ٧٨، ٩)

نَفَس

- النَّفَس قد يراد به بدن الحيّ وقد يراد به ذات الشّيء وحقيقته، فالنّفس الأولى هي الجثة والبدن. والثانية عينها وذاتها. (مفا٢٠، ١٢٦، ١٩)

نفس إنسانيّة

- النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهرًا له قوى وكمالات فمن قواه ما له بحسب حاجته إلى تدبير البدن وهي القوة التي تُخصّ باسم العقل العملي وهي التي ينبسط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليُتوصّل بها إلى أعراض اختيارية من مقدّمات أولية وذائعة وتجريبية، وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي. ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلًا بالفعل، فأولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسمّيها قوم عقلًا هيولانيًّا وهي المشكاة. ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأول لها فيتهيّأ لاكتساب الثواني: إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت أضعف، أو بالحدس فهي زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك فتسمّى عقلًا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال: أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدًا متمثّلًا في الذهن وهو نور على نور، وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب بالمفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح، وهذا الكمال يسمّى عقلًا مستفادًا، وهذه المَلَكة تسمّى عقلًا بالفعل. والذي يُخرج من المَلَكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضًا إلى المَلَكة هو العقل الفعّال وهو النار. (ش١، ١٥٣، ٢٥)

- المراد من النفس (الإنسانية): الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله "أنا" فإنّ نفس كل شيء ذاته وحقيقته. وذات الإنسان هو الشيء الذي يشير إليه بقوله "أنا فعلت" و"أنا أبصرت" و"أنا عقلت" و"أنا غضبت" وهنا دقيقة: وهي أنّ الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله "أنا" مغاير للشيء الذي يشير إليه كل واحد إلى غيره بقوله "أنت" وذلك لأنّي إذا أشرت إلى نفسي بقولي "أنا" فالمشار إليه ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن، لأنّي حال ما أكون شديد الاهتمام بتحصيل إدراك أو بتحصيل فعل، فإنّي كثيرًا ما أقول: إنّي فعلت كذا وقلت كذا. وعندما أقول هذا يكون المشار إليه بقولي "أنا" حاصلًا في ذهني لا محالة، مع أنّي في تلك الساعة أكون غافلًا عن بدني وعن جميع أجزاء بدني. وهذا يدلّ على أنّ الشيء الذي أشير إليه بقولي "أنا" مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن. وأمّا الذي أشير إليه بقولي "أنت" فليس إلّا هذا البدن. لأنّ المشار إليه بقولي "أنت" ليس إلّا ما أدركته ببصري. وما ذاك إلّا هذا الجسم المخصوص. وكذلك فإنّ الإنسان إذا مات. فالذي كان يشير إلى نفسه بقوله "أنا" لم يبق. وأمّا الذي كنت أشير إليه بقولي "هو" فإنّه باقٍ. فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات: أنّه ما بقي وأنّه هلك. وقد يقولون: إنّه هو هذا الجسد الموضوع هنا. فقولهم: هلك وما بقي، يريدون به ذلك الشيء الذي يشير إلى نفسه بقوله "أنا" وقولهم هذا الجسد هو ذلك الإنسان يريدون به ذلك الشيء الذي كان غيره يشير إليه بقوله "هو". (شر٢، ٢٦٩، ١١)

- ظاهر كلام "الشيخ" (إبن سينا) يدلُّ على أنّ تسمية النفس الإنسانيّة بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة. وعندي: أنّه ليس الأمر كذلك، بل هو إسم يفيد فائدة معقولة. وبيانه: أنّ المُدْرِك للشيء قسمان: أحدهما: الذي يدرك شيئًا لكنّه لا يمكنه أن يعرف غيره أنّه أدرك ذلك الشيء. وهذا حال جميع الحيوانات العجم، فإنّها قد تدرك أمورًا كثيرًا مما يلائمها أو ينافرها. ولكنّها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المُدرَكات. والقسم الثاني: الذي يدرك شيئًا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنّه أدرك ذلك الشيء. وهذا هو الإنسان. فإنّه إذا أدرك شيئًا أمكنه أن يعرف غيره أنّه أدرك ذلك الشيء، وأمكنه أيضًا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك. ثم أنّ هذا التعريف له طرق كثيرة: منها النطق والعبارة، ومنها الإشارة، ومنها الكتابة. إلّا أنّ أكملها هو النطق، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الإنسان قادرًا على أن يعلم غيره ما في قلبه من الأحوال المختلفة والإدراكات المتباينة. فظهر بهذا أنّ وصف النفس الإنسانية بأنّها ناطقة ليس بمحض اللقب، بل هو إسم يفيد هذه الفائدة. (شر٢، ٢٧٠، ٢٥)

- النفس الإنسانية لها قوّتان: عاملة وهي القوة التي باعتبارها يدبِّر البدن، وعاقلة ولها مراتب. فأوّلها كونها مستعدّة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسمّاة بالعقل الهيولاني. وثانيها أن تحصل فيها التصوّرات والتصديقات البديهية وهي العقل بالملكة

وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمّية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الإنتقال منها إلى المطالب. وثالثها أن يحصل الإنتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية إلّا أنّ تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك وهذه المرتبة هي العقل بالفعل. ورابعها أن تكون تلك الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهي المسمّاة بالعقل المستفاد. (ل، ٧٢، ٤)

- إنّ النفس الإنسانية قابلة للتصوّرات وفاعلها دائم الفيض. (مب١، ١٣، ٥)

- إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء، فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية. فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهيولى التي ليس لها إلّا طبيعة الإستعداد فتُسمّى في تلك الحالة عقلًا هيولانيًّا، وإن لم تكن خالية فلا يخلو: إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليّات فقط. أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك. فإن لم تحصل فيها إلّا الأوليّات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتُسمّى في تلك الحالة عقلًا بالملكة أي لها قدرة الإكتساب ومَلَكَة الإستنتاج. ثم أنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وسرعة الإنتقال منها إلى النتائج سُمّيت قوة قدسية وإلّا فلا. وأمّا إنْ كان قد حصل لها مع تلك الأوليّات تلك النظريات أيضًا فلا يخلو: إمّا أن تكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها واستحضرها بمجرّد تذكّر وتوجّه الذهن إليها، أو تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كأنّ صاحبها ينظر إليها. فالنفس في الحالة الأولى تُسمّى عقلًا بالفعل وفي الحالة الثانية تُسمّى عقلًا مستفادًا. فإذًا أحوال مراتب النفس الإنسانية أربع. (مب١، ٣٦٦، ٢٠)

- إنّ النّفس الإنسانيّة شيء واحد وثبت أنّ ذلك الشيء هو المُبصِر والسامع والشام والذائق واللامس والمُتخيِّل والمُتفكِّر والمتذكِّر والمشتهي والغاضب، وهو الموصوف بجميع الإدراكات لكل المدرَكات، وهو الموصوف بجميع الأفعال الإختياريّة والحركات الإراديّة. (مفا٢١، ٤٧، ٢٥)

- نقول النفس الإنسانية عبارة عن جوهرٍ مشرقٍ، روحانيّ إذا تعلّق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة، فنقول إنّه في وقت الموت ينقطع تعلّقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه وذلك هو الموت، وأما في وقت النوم فإنّه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه ولا ينقطع ضوؤه عن باطن البدن، فثبت أن الموت والنوم من جنس واحد إلّا أنّ الموت انقطاع تام كامل والنوم انقطاع ناقص من بعض الوجوه، وإذا ثبت هذا ظهر أنّ القادر العالِم الحكيم دبّر تعلُّق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه وذلك اليقظة، وثانيها أن يرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلك هو النوم، وثالثها أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلّية وهو الموت، فثبت أنّ الموت والنوم يشتركان في كون كل

واحد منهما توفيًا للنفس، ثم يمتاز أحدهما عن الآخر بخواص معيّنة في صفات معيّنة، ومثل هذا التدبير العجيب لا يمكن صدوره إلّا عن القادر العليم الحكيم. (مفا٢٦، ٢٨٤، ١٩)

- اعلم أنّ النفس الإنسانيّة لها قوى نباتيّة، وقوى حيوانيّة، وقوى إنسانيّة. (نفس، ٧٤، ١٦)
- أمّا النفس الإنسانيّة فقالوا: لها قوّتان: نظريّة وعمليّة. وأمّا النظريّة فهي القوّة التي باعتبارها يستعدّ جوهر النفس لقبول الصور الكليّة المجرّدة. وأمّا العملية فهي القوّة التي باعتبارها يستعدّ جوهر النفس لتدبير هذا البدن، والقيام بإصلاح مهماته، فهذا القول في ضبط القوى النفسانيّة. وأعلم أنّ الفلاسفة فرّعوا هذه الأقوال على القوى، فأسندوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة، ثم زعموا أنّ بعضها قوى جسمانيّة، وبعضها قوى روحانيّة، أما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أنّ جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس، وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها. فآلة النفس في الأبصار هي العين، وفي السماع هو الأذن، وفي النطق هو اللسان. (نفس، ٧٧، ١٣)

نفس جسمانيّة

- النفس الجسمانية غير مستقلّة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية، بل هي تنفعل عن العقل المفارق إنفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على أفعال غير متناهية. (ش٢، ٢٨، ٨)

نفس العارفين

- النفس الناطقة إذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت إلى تلك الموافقة أو لم تحتج. ثم إذا اشتدّ الجذب اشتدّ الانجذاب، ومتى انجذبت هذه القوى البدنية إلى متابعة النفس الناطقة لم تتفرّغ لأفعالها فلا جرم وقعت هذه الأحوال الطبيعية في حق العارفين. (ش٢، ١٢٦، ٨)

نفس فلكيّة

- كل حال في محل يصدر عنه أثر في ذلك المحلّ. فذلك الحال: إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون. وكل واحد من هذين القسمين فإنه إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد أو لا على ترتيب واحد. فحصل ههنا أربعة أقسام: الأول أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة، والثاني ما يصدر عنه الأثر مع الشعور وهو النفس الفلكية، والثالث ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية، والرابع ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية. (ش١، ٧٧، ١١)
- النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات. (ش٢، ١٢٩، ٤)
- القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية. (مب١، ٣٨١، ١٤)
- بيان صفة النفس الفلكيّة: كلام الشيخ الرئيس في أكثر كتبه، يدلُّ على أنّ النفس الفلكيّة المباشرة لتحريك جسم السماء: قوة جسمانيّة

سارية في ذلك الجسم. فإنّه قال في "النجاة" وفي "الشفاء": "نسبة النفس الفلكيّة إلى جسم الفلك، كنسبة النفس الحيوانيّة التي لنا إلينا" وذكر في الإشارات": "إنّ له مع ذلك نفسًا ناطقة. نسبتها إلى جسم الفلك، كنسبة النفس الناطقة التي لنا إلينا" وأيضًا: أثبت أنّ لكل فلك عقلًا على حدة، فعلى هذا الطريق وجب أن يحصل لكل فلك أمور ثلاثة: النفس الحيوانيّة، والنفس الناطقة، والعقل المجرّد. أمّا النفس الحيوانيّة، فقد احتجّ على إثباتها بأن قال: المبدأ القريب لهذه الحركة: إرادة جزئيّة، وإذا كان كذلك وجب أن يحصل لذلك المبدأ: علوم جزئية. وإذا كان كذلك، وجب أن تكون تلك القوة جسمانيّة". (مطل٧، ٣٤٩، ٣)

- المختار عندي (الرازي): أنّ النفس الفلكيّة جوهر مجرّد عن الجسميّة وعلائقها. ومع هذا، فإنّها موصوفة بالإدراكات الجزئيّة، والإرادات الجزئيّة. وكذلك أيضًا موصوفة بالإدراكات الكليّة، والإرادات الكليّة. فهي عارفة بربّها، وقاصدة بهذه الحركات: عبادة ربّها وخالقها ومدبرها. وعلى هذا التقدير، فقد زالت الشكوك والشبهات. (مطل٧، ٣٥٥، ٩)

نفس قدسيّة

- إنّ القوى العقلية قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراق، ويكون مخالفًا لسائر القوى العقليّة بالكمّ والكيف. أمّا الكم فلأن حصول المقدّمات البديهيّة والحسّية والتجربيّة أكثر، وأمّا الكيف فلأنّ تركيب تلك المقدّمات على وجه ينساق أمر النتائج الحقّة أسهل وأسرع. إذا عرفت هذا، فنقول: مثل هذه النفس القدسيّة والقوة العقليّة الإلهيّة تستغني في معرفة حقائق الأشياء عن التعلّم والاستعانة بالغير، إلّا أنّ مثل هذا في غاية الندرة والقلّة. أمّا القسم الثاني: وهو الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب العلوم الفكرية في أن يبقى مصونًا عن الخلل والزلل. (نفس، ٥٣، ٤)

نفس كلّية

- اعلم: أنّ كلام القوم مشعر بأنّهم أثبتوا لكل فلك روحًا كليًّا، يدبّر ذلك الفلك. وأثبتوا أيضًا: أرواحًا كثيرة متشعّبة من ذلك الأصل. ومثاله: أنّهم أثبتوا للعرش روحًا، هو النفس الكليّة التي يسري أثرها في جميع الأجسام الموجودة في داخل هذا الفلك. وهو المسمّى بالروح الأعظم. ثم أثبتوا أرواحًا كثيرة متشعّبة منها ومُتعلّقة بأجزاء الفلك الأعظم، وبأطرافه. كما أنّ النفس الكلية المدبِّرة للبدن شيء واحد ثم إنّه انشعبت عنها قوى كثيرة، كل واحدة منها يتعلّق بجزء من أجزاء البدن. مثل: أنّه حصل في كل عضو جاذبة تليق به، وماسكة تليق به ورعاية تليق به وكذا القول في سائر القوى. والقرآن العظيم مُشعر بهذا المعنى، حيث قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ (النبأ: ٣٨) فالمراد بالروح: النفس الفلكية المدبِّرة لكل جسم العرش، وأمّا الشُعب المنفصلة منها، المتعلّقة بأجزاء العرش وأبعاضها، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾

(الزمر: ٧٥) وإذا هذا البحث في الفلك الأعظم، فاعرف مثله في سائر الأفلاك. (مطل٧، ٣٨٧، ٧)

نفس مباشرة للتحريك

- إن النفس المباشرة للتحريك إنما تباشر ذلك التحريك للتشبّه بالعقل. فهي من حيث إنها تباشر الأفعال الجزئية وتدركها لا بدّ وأن تكون جسمانية، ومن حيث إنها تشتاق إلى التشبّه بالعقل مجرّدة. (ش١، ١٨٧، ١)

نفس ناطقة

- النفس الناطقة جوهر بسيط مع أنها قابلة للصور العقلية ومبصرة في البدن. (ش١، ١٤٨، ٣١)
- النفس الناطقة لها قوتان: إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العلمية فهي القوة التي لها لأجل كونها مدبّرة للبدن وهو المسمّاة بالعقل العملي. وهذه القوة التي يستنبط الرأي الجزئي الذي يجب أن يفعله الإنسان ليتوصّل بذلك الفعل إلى أعراض اختيارية، وذلك الاستنباط إنما يكون من مقدّمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي .... وأما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج إليها ليصير جوهرها عقلًا بالفعل. (ش١، ١٥٤، ٦)
- النفس الناطقة وهي الجوهر الذي يكون مجرّدًا بذاته ولكنه يكون محرّكًا للفلك ومدبّرًا له ليُستكمل به. (ش١، ١٨٤، ٨)
- إنّ النفس الناطقة باقية بعد الموت. (ش٢، ٥٧، ٧)
- إنّ النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالّة في الجسم ولا تعلّق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلّقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات. (ش٢، ٥٧، ٨)
- إنّ النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقّلها لمعقولاتها غير محتاجة إلى شيء من الآلات البدنية. (ش٢، ٥٨، ٣)
- النفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر، فتكون النفس الناطقة مركّبة من الجنس والفصل. (ش٢، ٦٥، ٤)
- أما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل. (ش٢، ٦٦، ٨)
- النفس الناطقة إذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت إلى تلك الموافقة أو لم تحتج. ثم إذا اشتدّ الجذب اشتدّ الانجذاب، ومتى انجذبت هذه القوى البدنية إلى متابعة النفس الناطقة لم تتفرّغ لأفعالها فلا جرم وقعت هذه الأحوال الطبيعية في حق العارفين. (ش٢، ١٢٦، ٥)
- النفس الناطقة غنيّة في أفعالها عن البدن فتكون غنيّة في ذاتها عنه. (ل، ١٠٨، ١٩)
- النفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركّبًا من مقوّمات فلا تبلغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية. (مب١، ٣٥٢، ٩)
- إنّ النفس الناطقة هي المحل للتعقّلات والإدراكات الكلّية. والسبب الفياض لتلك الإدراكات جوهر مفارق مجرّد عن المادة ولواحقها. (مب١، ٣٥٤، ٢١)
- إنّ جوهر النفس الناطقة خلقت قابلة للمعارف الكلّية والأنوار العقليّة، إلّا أنّه قد ثبت عندنا

بحسب البراهين العقلية، وبحسب المكاشفات العلوية، أنّ جواهر الأرواح البشريّة مختلفة بالماهيّات، فمنها ذكيّة وبليدة، ومنها حرّة ونذلة، ومنها شريفة وخسيسة، ومنها عظيمة الميل إلى عالم الرّوحانيات وعظيمة الرّغبة في الجسمانيات فهذه الأقسام كثيرة وكل واحد من هذه المقامات قابل للأشد والأضعف والأكمل والأنقص، فإذا اتّفق أن كان جوهر النّفس النّاطقة جوهرًا مشرقًا شريفًا شديد الإستعداد لقبول الأضواء العقلية واللّوائح الإلهية، فهذه النّفس في حال الصغر لا يظهر منها هذه الأحوال، لأنّ النفس الناطقة إنّما تقوى على أفعالها بواسطة استعمال الآلات الجسدانية، وهذه الآلات في حال الصّغر تكون الرّطوبات مستولية عليها، فإذا كَبُر الإنسان واستولت الحرارة الغريزيّة على البدن نضجت تلك الرّطوبات وقلّتْ واعتدلت، فصارت تلك الآلات البدنية صالحة لأن تستعملها النّفس الإنسانية، وإذا كانت النفس في أصل جوهرها شريفة فعند كمال الآلات البدنية تكمل معارفها وتقوى أنوارها ويعظم لمعان الأضواء فيها. (مفا١٨، ١١٢، ٥)

- جواهر النفس الناطقة مختلفة بالماهيّة، فقد تكون النّفس نفسًا مشرقة نورانيّة إلهيّة علويّة قليلة التعلّق بالجواذب البدنيّة والنّوازع الجسمانيّة، فلا جرم كانت أبدًا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية والأنوار الإلهية، فلا جرم فاضت عليها من عالَم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعِلم اللّدنيّ . . . وأمّا النفس التي ما بلغت في صفاء الجوهر وإشراق العنصر فهي النّفس النّاقصة البليدة التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم إلّا بمتوسّط بشري يحتال في تعليمه وتعلّمه، والقسم الأول بالنسبة إلى القسم الثاني بالنسبة إلى الأضواء الجزئيّة، وكالبحر بالنسبة إلى الجداول الجزئيّة، وكالروح الأعظم بالنسبة إلى الأرواح الجزئيّة. (مفا٢١، ١٥٠، ١٤)

- النفس الناطقة الإنسانيّة لها قوّتان عاملة وعالمة، أمّا القوّة العاملة فأشرف ما يصدر عنها طاعة الله، وأمّا القوّة العالمة فأشرف ما يصدر عنها معرفة الله. (مفا٢٦، ٢١٩، ٢٥)

نفع

- النفع إسم للذّة والسرور وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما. (مفا١٢، ١٧٢، ٤)

نفع راجح

- أمّا النفع المحض فوجوده ممكن معقول، بل موجود. والنفع الراجح كثير الوجود، والمصلحة الراجحة كذلك. (ك، ٥٣، ٢٠)

نفع متعدّ

- أمّا قولك (النصراني): إن عيسى عليه السلام رفع إلى السماء، وهو حي إلى الآن وإلى قيام الساعة، وكون محمد مدفونًا ميتًا في بطن الأرض، فذلك وإن كان دليلًا على أفضليّة عيسى من وجه واحد لكنّه دليل على أفضليّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم من وجوه متعدّدة، وذلك أن أفضليته إنّما تعتبر بالنفع المتعدّي لا بالنفع القاصر، فعيسى عليه السلام وإن كان في ذلك المحلّ الرفيع

إلّا أن نفعه قاصر على نفسه، ثم ما كفى ذلك حتى إنّ حالته تلك صارت سببًا لكفر النصارى حتى اتّخذوه إلهًا. وأما حال نبيّنا عليه السلام فإنّ موته ودفنه في الأرض ربّما كفى أن يكون رحمةً للعالمين لئلّا يُسلّط على من أعرض عنه عذاب الاستئصال كما سُلّط على الأمم الذين أعرضوا قبلنا كلّما كان مدفونًا بين أظهرنا حتى إنّ زيارة قبره كلّ عام صارت دعوة منه بالنظر إلى من نظر إلى قبره، والتبرّك لمن تبرّك بحرمه وحضرته. (منظ، ٦٤، ١٢)

نفع محض

- أمّا النفع المحض فوجوده ممكن معقول، بل موجود. والنفع الراجح كثير الوجود، والمصلحة الراجحة كذلك. (ك، ٥٣، ٢٠)

نفل

- إنّ الأنفال ما هي فنقول . . . : النفل والنافلة ما كان زيادة على الأصل، وسمّيت الغنائم أنفالًا، لأنّ المسلمين فضّلوا بها على سائر الأمم الذين لم تحلّ لهم الغنائم، وصلاة التطوّع نافلة لأنّها زيادة على الفرض الذي هو الأصل. (مفا١٥، ١١٤، ٣)

نفوس

- إنّ أحوال النفوس مختلفة في هذه الأحوال اختلافًا جوهريًّا ذاتيًّا لا يمكن إزالته ولا تبديله، وإذا كان كذلك امتنع من النّفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسًا مشرقةً بالمعارف الإلهية والأخلاق الفاضلة، ولمّا ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينيّة والأخلاق الفاضلة جاريًا مجرى تكليف ما لا يطالق. فثبت بهذا البيان: أنّ السّعيد من سعد في بطن أمّه، والشّقي من شقي في بطن أمّه، وأنّ النّفس الطّاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينيّة والأخلاق الفاضلة بإذن ربها، والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها إلّا نكدًا قليل الفائدة والخير، كثير الفضول والشّر. (مفا١٤، ١٤٥، ٤)

- إنّ النفوس على ثلاثة أقسام: ناقصة، وكاملة لا تقوى على تكميل النّاقصين، وكاملة تقوى على تكميل الناقصين فالقسم الأول العوام والقسم الثاني هم الأولياء والقسم الثالث هم الأنبياء. (مفا٢٧، ١٢٥، ٩)

- إنّ النفوس على ثلاثة أقسام: فأعلاها درجة المتوجّهين إلى العالم الإلهي المستغرقين في تلك الأنوار الصمديّة والمعارف الإلهيّة . . . والدرجة الوسطى هي النفوس التي لها التفات إلى العالمين، فتارة تترقّى إلى العالم الأعلى بالعبوديّة والخضوع، وتارة تنزل إلى العالم الأسفل بسبب التدبير والتصرّف، وهم أصحاب الميمنة والمقتصدون. والدرجة الثالثة هم المتوجّهون إلى العالم الأسفل، المتوغّلون في طلب لذاته، وهم اصحاب الشمال والظالمون. (نفس، ٢٦، ٧)

نفوس ناطقة

- أمّا النفوس الناطقة فإنّ الأبدان كانت شرائط في حدوثها لأنّها كانت في جوهريتها غنية عن تلك المواد ولهذا لم تنطبع فيها أصلًا. (مب١، ١٥٤، ٥)

- اتّفق الأكثرون على أنّ النفوس الناطقة

البشريّة: جواهر مجرّدة عن الجسميّة، وعن الحلول في الجسم، إلّا أنّها متعلّقة بهذه الأبدان على سبيل التدبير والتصرُّف. (مطل٧، ٩، ٦)

نفوس ناطقة بشريّة

- إنّ النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع أي هي متساوية في تمام الماهية. (ش٢، ١٤١، ٣)
- أقول: العقلاء اختلفوا في أنّ النفوس الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهيّة أم لا؟ منهم من قال إنّها مختلفة بالماهية وإن اختلاف أفعالها وأحوالها لأجل اختلاف جواهرها وماهيّاتها، ومنهم من قال إنّها متساوية في الماهية واختلاف أفعالها لأجل اختلاف أمزجتها. والمختار عندي (الرازي) هو القسم الأول. (مفا٢١، ٣٦، ١٢)

نفي وإثبات

- العقل ما استحضر ماهيّة النفي والإثبات إلّا وجزم بأنّه لا واسطة بينهما، فالمراد من الإثبات كل ما له تحقُّقٌ وتعيُّنٌ وتميُّزٌ في نفسه، وبالنفي ما لا تحقُّق له ولا تعيُّن له ولا تخصّص له البتّة في نفسه، إذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة إن كان لها تعيُّن وتخصُّص بوجه ما كان داخلًا في الإثبات، وإن لم يكن لها تحقّق وتخصّص أصلًا كان داخلًا في طريق النفي فثبت أنه لا واسطة بينهما. (أر، ٤٨٠، ٦)
- لا واسطة بين النفي والإثبات. (مب١، ٢٠، ٨)
- قال (النور الصابوني) وكيف هذا البيان فقلت له (الرازي): إنّك تقول السواد يصحّ أن يرى فهذه الصحّة غير معلّلة بكونه سوادًا بل هي معلّلة بكونه موجودًا، فإن كان كونه سوادًا عين كونه موجودًا، كان مورد النفي والإثبات أمرًا واحدًا، ومن جوّزه كان خاليًا عن العقل. وأمّا إنْ قلْنا إن كونه سوادًا مغاير لكونه موجودًا فهذا أنّ المتغايران إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض، وهذا عندك مُحالٌ باطل، وإن كانا عدمين محضين، وهذا أيضًا محال لأنّه يلزم أن يقال السواد الموجود عدم محض ونفيٌ صرف، وإن كانا لا موجودين ولا معدومين فهذا يقتضي إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم وذلك هو المحال، فلمّا ذكرت دليل الوجود في مسئلة الرؤية وكنت غافلًا عن هذا المعنى وعن هذه الدقيقة ثبت ذاك، وحين قلت صحة رؤية السواد ليست لكونه سوادًا بل لكونه موجودًا مع أنّك ما عرفت التمييز بين هذين المعنيين كنت قد جمعت بين النفي والإثبات على مورد واحد، والعلم بفساد هذه القضية من أقوى العلوم الضرورية، وفقدان العلم الضروريّ يدلُّ على فقدان العقل. (منا، ٨، ١٦)

نقص

- العكس: وحقيقته: انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، على العموم، وعدم العكس وجود الحكم مع انتفاء العلّة، كما أنّ النقص وجود المعنى، ولا حكم. (ك، ٦٢، ٢٠)

نقض

- النقض: وجود ما جعله المعلّل علّة، مع تخلّف الحكم عنها. (ك، ٦٣، ٤)

نقطة

- النقطة شيء موجود مشار إليها وهي لا تنقسم، ومتى كان الأمر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازمًا. أمّا قولنا النقطة شيء موجودة يشار إليها لا تنقسم فهذا لا يتمّ إلا ببيان أمور. الأول: إنّ النقطة شيء موجود هذا متّفق عليه إلّا أنّا نقول الدليل عليه أنّ الخط متناه بالفعل، وإذا كان متناهيًا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل، ولا معنى للنقطة إلّا نهاية الخط، فثبت أنّ النقطة موجودة بالفعل. فإن قيل: نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه، وانقطاع الشيء عبارة عن أنّه فنيَ وما بقي منه شيء البتّة، وعدم الشيء كيف يكون أمرًا موجودًا. قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ المقدارين إذا تماسّا فإنّهما يتماسّان بطرفيهما، فلو كان طرف الشيء نفس العدم لكان معنى المماسّة هو أنّ عدم هذا مماس لعدم ذلك، وهذا غير معقول، فعلمنا أنّ طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم. (أر، ٢٥٦، ٧)

- النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها، وكذلك الخط لا يكون قائمًا بذاته. (ش١، ٣٩، ٢٤)

- النقطة شيء ذو وضع، لا جزء له: كلام مشتمل على قيود ثلاثة: القيد الأول: إنّه شيء. والدليل عليه: أنّ الخط إنّما يلقى الخط بالنقطة. فلو لم تكن النقطة موجودة، لكان الموصوف بالملاقاة عدمًا محضًا. وإنّه باطل في بديهة العقل. وبهذا يظهر فساد قول من يقول: النقطة لا وجود لها إلّا في الوهم. لأنّا نقول: الملاقاة حاصلة في الأعيان. والملاقاة إنّما حصلت على النقطة، فوجب كون النقطة موجودة في الأعيان. القيد الثاني: قولنا: إنّها ذات وضع. والمراد منه: أنّه يمكن الإشارة الحسّية إليها. والعلم البديهي حاصل بأنّ طرف الخط، يمكن الإشارة الحسّية إليه. والقيد الثالث: إنّه لا يقبل القسمة. والدليل عليه وجوه: الأول: البراهين الأربعة المذكورة في بيان أنّ موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم. والثاني: إنّ النقطة عبارة عن طرف الخط. فنقول: طرف الخط. إن كان فيه طول وعرض، فهو سطح. فلا يكون طرفًا للخط. وإن حصل فيه الطول فقط، كان خطًّا، ولا يكون طرفًا للخط. وإن لم يحصل فيه لا طول ولا عرض، كان غير منقسم البتّة. إذ لو كان منقسمًا، لكان أحد قسميه مباينًا عن الآخر، بحسب الإشارة الحسّية. وحينئذٍ يكون مقدار ذلك المجموع، أزيد من مقدار أحد نصفيه. وحينئذٍ يحصل الطول والعرض. والثالث: إنّ النقطة عبارة عن طرف الخط. فهذا الطرف. إن كان منقسمًا، حصل فيه نصفان، وحينئذٍ لا يكون كل واحد من هذين النصفين، طرفًا للخط، بل طرف الخط، هو النصف الآخر منه. وحينئذٍ الذي فرضناه بأنّه طرف الخط، ما كان طرفًا للخط. وذلك محال. ثم إنّ ذلك النصف. إن كان منقسمًا عاد البحث فيه. وإن لم يكن منقسمًا، فهو المطلوب. فثبت بهذه البيانات الظاهرة: أنّ النقطة شيء موجود، مشار إليه بحسب الحسّ، غير منقسم. وإذا ثبت هذا، فنقول: هذا الشيء. إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا. وباطل أن يكون عرضًا، فبقي أن يكون جوهرًا. ولا

معنى للجوهر الفرد إلّا ذلك. (مطل٦، ٥٥، ١)

نقلة

- تقرير الحركة في الأين، وهي المسمّاة بالنقلة. إعلم: أنّ الجسم إذا حصل في حيّز فكونه حاصلًا في ذلك الحيّز لا يقبل التفاوت. وذلك لأنّه إمّا أن يكون حاصلًا فيه، وإمّا أن لا يكون حاصلًا فيه، وليس بين حصوله فيه واسطة. ولا يقال: إنّه إذا خرج عنه بعضه، وبقي فيه بعضه، كان ذلك واسطة. لأنّا نقول: هو عبارة عن مجموعه. فإذا لم يبق في ذلك الحيّز بعضه، فمجموع ذلك التمكّن ما بقي في ذلك المكان كما كان. فثبت: أنّه لا واسطة بين هذين القسمين البتّة. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول، وحدوث اللاحصول دفعة. ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدريج البتّة. وإذا عرفت هذا فنقول: الجسم ما دام يكون حاصلًا في ذلك الحيّز، فإنّه لا يكون متحرّكًا. فإذا صار لا حاصلًا فيه فحدوث هذا اللاحصول إنّما يكون دفعة. ففي الآن الذي هو أول آنات اللاحصول، لا بدّ وأن يكون قد حصل في حيّز آخر. ثم الكلام فيه كما في الأول، وحينئذٍ يرجع حاصل الكلام إلى أنّ الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاحقة. وهذا هو المراد من قولنا: الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيّز الثاني. وهذا كلام معقول مفهوم. (شر٢، ٤٠، ١١)

- أمّا قوله (إبن سينا): والحركة التي من أين إلى أين تُسمّى نُقلة. فهذا منه إشارة إلى أنّ هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول في الأين الثاني، بل هي عبارة عن الانتقال من الأين الأول إلى الأين الثاني. (شر٢، ٤٦، ٧)

نقليّات

- النقليّات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول فكل ما يتوقّف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل وإلّا لزم الدور. أمّا الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرًا بوقوع بما لا يجب عقلًا وقوعه، كان الطريق إليه النقل ليس إلّا، وهو إمّا العامّ كالعاديّات، أو الخاصّ كالكتاب والسنّة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معًا. (مح، ٤٥، ١٤)

نقير

- النّقير: نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة. (مفا١١، ٥٥، ٢١)

نكال

- أمّا النكال ... إنّه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الأقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النّكول عن اليمين وهو الامتناع منها، ويقال للقيد النّكل، وللجام الثّقيل أيضًا نكلٌ لما فيهما من المنع والحبس. (مفا٣، ١١٢، ١٩)

- النّكال إسم لمن جعل نكّالًا لغيره، وهو الذي إذا رآه أو بلغه خاف أن يعمل عمله، وأصل الكلمة من الامتناع، ومنه النكول عن اليمين، وقيل للقيد نكل لأنّه يمنع، فالنّكال من العقوبة هو أعظم حتى يمتنع من سمع به

عن ارتكاب مثل ذلك الذنب الذي وقع التنكيل به، وهو في العرف يقع على ما يفضح به صاحبه ويعتبر به غيره، والله أعلم. (مفا٣١، ٤٣، ١٣)

نكر

- النكر ما أنكرته العقول ونفرت عنه النفوس فهو أبلغ في تقبيح الشيء من الأمر. (مفا٢١، ١٥٥، ٢٠)

نكف

- النكف، يقال ما عليه في هذا الأمر من نكف ولا وكف، والنكف أن يقال له سوء، واستنكف إذا دفع ذلك السوء عنه. (مفا١١، ١١٧، ٢٤)

نمط

- النمط ضرب من البسط. (ش١، ٢، ١٧)

نمو

- النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ أجزاء شبيهة به فيه، وذلك يقتضي فرق اتّصال النامي. (ش١، ٩٦، ٩)
- إذا ازداد الجسم بسبب إتّصال جسم آخر به: فإمّا أن تكون الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه أو متشبّهة بطبيعته، وإمّا أن لا تكون كذلك. فالأول هو النموّ وضدّه هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال. (مب١، ٥٧٣، ٦)

نهار

- النهار: وهو مدّة طلوع الشمس. والليل فهو مدّة غروبها. ولمّا ثبت أنّ الشمس طالعة أبدًا على أحد نصفي الأرض، وغاربة عن النصف الثاني منها أبدًا، إلّا أنّ أحوال طلوعها وغروبها بالنسبة إلى نصفي الأرض مختلفة، بسبب كون الأرض كرة. لا جرم كان نهار كل موضع من الأرض غير نهار الموضع الآخر، وليل كل موضع، غير ليل الموضع الآخر. (مطل٥، ١٠٥، ٥)

نهاية

- النهاية نهاية لذي النهاية. (ش١، ٦٥، ٢)
- النهاية إضافة عارضة للسطح. (ش١، ٦٥، ١٥)

نهاية الشيء

- نهاية الشيء عبارة عن حدّه وطرفه. (ش١، ٣٣، ٣٤)

نهج

- النهج الطريق الواضح. (ش١، ٢، ١٧)

نهي

- تجوزُ إقامةُ النهيِ مقامَ الخبرِ، وبالعكسِ. أمّا الأوّلُ - فكقولِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ: "لَا تُنكحُ اليتيمةُ حتَّى تُسْتَأْمَرَ" (سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في إكراه اليتيمة، (ح ١١٠٩)، ٤١٧ ، بلفظ: اليتيمة تستأمر في نفسها. وسنن الدار قطني، كتاب النكاح، ٣/٢٢٩ ، بلفظ: لا تنكحوا اليتامى حتى تستأمروهن. ومسند أحمد، ٢/ ١٣٠ . بلفظ "هي يتيمة ولا تنكح إلا بإذنها" وورد حديث آخر "لا تنكح البكر حتى تستأمر" في صحيح البخاري، كتاب الحيل). معناه لا تنكحوها إلى غايةِ استئمارِهَا. وأمّا الثاني -

فكقولِهِ - صَلّى اللهُ عليهِ وآلِهِ وسلّمَ - : "لَا تُنْكِح المرأةُ المرأةَ ولا تُنكحُ المرأةُ نفسَها".
(محصل١، ٥٢، ٧)

- الأمر طلبُ الفعلِ، والنهي طلبُ التركِ فإذًا كان النهيُ - الذي - هو أحدُ الطلبينِ - يفيدُ التكرارَ: فكذا الآخر. (محصل١، ١٧٠، ٢)

- صيغة الأمرِ - هي صيغةُ النهيِ، بل المرادُ: أنَّ الأمرَ بالشيءِ دالٌّ على المنعِ من نقيضِهِ، بطريقِ الالتزامِ. (محصل١، ٣٣٤، ٤)

- ظاهرُ النهيِ التحريمُ. (محصل١، ٤٦٩، ٢)

- النهيَ قد يراد منه التكرارُ - وهو متَّفقٌ عليه. وقد يرادُ منه المرَّةُ الواحدةُ، كما يقولُ الطبيبُ للمريضِ الّذي شربَ الدواءَ: "لا تشربِ الماءَ، ولا تأكل اللحمَ" - أي في هذهِ الساعةِ. (محصل١، ٤٧٠، ٨)

- النهي لو دلَّ على الفسادِ - لدلَّ عليهِ: إمّا بلفظِهِ، أو بمعناهُ، ولم يدلَّ عليهِ في الوجهينِ -: فوجبَ أنْ لا يدلَّ على الفسادِ أصلًا.
(محصل١، ٤٨٨، ٢)

- النهيُ عن الأشياءِ، إمّا أنْ يكون نهيًا عنها - على الجمعِ، أو عن الجمعِ، أو نهيًا عنها - على البدلِ، أو عن البدلِ. أمّا النهي عنها - على الجمعِ - فهو: أنْ يقولَ الناهي للمخاطبِ: "لا تفعلْ هذا، ولا هذا" - فيكون ذلكَ موجبًا للخلوِّ عنهما أجمع. ثم تلكَ الأشياءُ الّتي أوجبَ الخلوَّ عنها، إنْ كانَ الخلوُّ عنها ممكنًا: فلا شكَّ في جوازِ النهيِ. وإن لم يكنْ: كانَ ذلكَ النهي جائزًا - عند من يجوِّز التكليفَ بما لا يُطاق. وأمّا النهيُ عن الجمعِ بينَ أشياءَ - فهوَ مثل أنْ تقولَ: "لا تجمعْ بينَ كذا وكذا". ثم تلكَ الأشياءُ إنْ أمكنَ الجمعِ بينَها -: فلا كلامَ في جوازِ ذلكَ النهيِ، وإلّا: لَمْ يجزْ - عندَ مَنْ لا يجوِّز تكليفَ ما لا يُطاقُ؛ لأنَّه عبثٌ يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق جبلٍ عن الصعودِ. وأمّا النهي عن الأشياءِ - على البدلِ - فهو: أنْ يقالَ للإنسانِ: "لا تفعلْ هذا إنْ فعلتَ ذلك، ولا تفعلْ ذلكَ إن فعلتَ هذا". وذلك بِأنْ يكونَ كلُّ واحدٍ - منهما - مفسدةً عندَ وجودِ الآخرِ. وهذا يرجعُ إلى النهيِ عن الجمعِ بينهما. وأمّا النهيُ عن البدلِ - فَيُفْهَمُ منه شيئانِ: أحدهما: أنْ ينهىَ الإنسانَ عن أنْ يفعلَ شيئًا، ويجعلَهُ بدلًا عن غيرِهِ، وذلكَ يرجعُ النهيِ عن أنْ يقصِدَ بهِ البدلَ؛ وذلكَ غيرُ ممتنعٍ. والآخر: أنْ ينهَى عَنْ أنْ يفعلَ أحدَهُمَا دونَ الآخرِ، لكن يجمعُ بينهما. وهذا النهيُ جائزٌ - إنْ أمكنَ الجمعُ، وغيرُ جائزٍ - إنْ تعذَّرَ على قولِ من لا يجوِّزُ تكليفَ ما لا يُطاقُ. واللهُ أعلم. (محصل١، ٥٠٧، ١٢)

- بيّن أنّ في تلك الآيات آيات لأولي النهي، أي لأهلِ العقولِ، والأقرب أنّ للنهيّة مزية على العقلِ، والنّهي لا يقال إلّا فيمن له عقل ينتهي به عن القبائح. (مفا٢٢، ١٣٢، ٢٣)

نور

- إنّ النور إما أن يكون جسمًا أو كيفيةً في جسم، والجسم محدث فكيفياته أيضًا مُحْدثة. (مفا١، ١٢٢، ١٥)

- اعلم أنّ لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدران وغيرهما. (مفا٢٣، ٢٢٣، ٦)

- أمّا النور فهو عبارة عن الهداية والمعرفة. (مفا٢٦، ٢٦٦، ١١)

نوع

- إنّ كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخّص بالمادة، فتشخّص تلك المادة إن كانت لمادة أخرى لزم التسلسل. (ش١، ٦٠، ٣٧)
- الجنس هو كمال الجزء المشترك، والفصل هو كمال الجزء المميّز، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين. وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازًا عن النوع. وامتيازه عنه ليس إلّا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط. والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي. وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبي، يوجب التركيب، لزم أن يكون كل فصل مركّبًا. وذلك يوجب التسلسل. (شر١، ٧٧، ٢٠)
- اعلم: أنّ النوع يقال بالاشتراك لمعنيين: أحدهما: ما ذكره "الشيخ" (إبن سينا) ههنا. وهو النوع المضاف، ومثاله: الإنسان والحيوان، فإنّهما أمران كلّيان مقولان في جواب ما هو؟ والإنسان أخصّ من الحيوان، لا جرم كان الإنسان نوعًا بالإضافة إلى الحيوان. والثاني: النوع الحقيقي. وهو الكلّي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضًا، إلّا بالعدد في جواب ما هو؟ وهو أيضًا كالإنسان. فإنّه كلّي مقول على "زيد" و "عمرو" ولا يخالف أحدهما الآخر إلّا بالعدد. (شر١، ٨٤، ٤)
- بيان النوع: المشهور أنّ الكلّيات خمسة، وهي: الجنس والفصل والنوع والخاصة والعَرَضْ. والنوع الذي هو أحد هذه الخمسة: هو النوع الحقيقي لا المضاف لأنّ البحث ههنا عن الكلّي الذي يكون محمولًا، والنوع المحمول هو النوع الحقيقيّ، فأمّا المضاف فإنّه موضوع لا محمول. (شر١، ٨٥، ١٣)
- يقال لفظ النوع على كل واحد من الحقائق المختلفة التي تحت الجنس (ل، ٥، ٩)
- النوع هو الذي يقال عليه وعلى غير الجنس (ل، ٨، ١٣)
- إن كان النوع مضايفًا لشيء؛ ثم لم تكن الإضافة الجنسيّة التي للمفروض جنسًا له متعلقًا بذلك الشيء، فليس المفروض جنسًا له بجنس. مثل أنه: إن كان الضِّعف يقال بالقياس إلى النصف، ثم فرض كثير الأضعاف جنسًا للضعف ولم يتعلّق الدوريّ (ل، ٨، ١٤)

نوع إضافيّ

- النوع الإضافيّ هو كليّ يحمل عليه وعلى غيره الجنس حملاً ذاتيًا (ل، ٦، ١٧)

نوع الأنواع

- النوع: إمّا أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع، وهو النوع العالي. وأما أن يكون فوقه نوع، ولا يكون تحته نوع، وهو النوع السافل المسمّى بنوع الأنواع. وإمّا أن يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط. وإمّا أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيّات البسيطة. واعلم: أنّ هذه المراتب إنّما تقع في النوع

المضاف، فأمّا النوع الحقيقيّ فليس له إلّا مرتبة واحدة. (شرا، ٨٥، ٢٣)

نوع حقيقي

- اعلم: أنّ النوع يقال بالاشتراك لمعنيين: أحدهما: ما ذكره "الشيخ" (إبن سينا) ههنا. وهو النوع المضاف، ومثاله: الإنسان والحيوان، فإنّهما أمران كلّيان مقولان في جواب ما هو؟ والإنسان أخصّ من الحيوان، لا جرم كان الإنسان نوعًا بالإضافة إلى الحيوان. والثاني: النوع الحقيقي. وهو الكلّي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضًا، إلّا بالعدد في جواب ما هو؟ وهو أيضًا كالإنسان. فإنّه كلّي مقول على "زيد" و "عمرو" ولا يخالف أحدهما الآخر إلّا بالعدد. (شرا، ٨٤، ٩)
- بيان النوع: المشهور أنّ الكلّيات خمسة، وهي: الجنس والفصل والنوع والخاصة والعَرَضْ. والنوع الذي هو أحد هذه الخمسة: هو النوع الحقيقي لا المضاف لأنّ البحث ههنا عن الكلّي الذي يكون محمولًا، والنوع المحمول هو النوع الحقيقيّ، فأمّا المضاف فإنّه موضوع لا محمول. (شرا، ٨٥، ١٥)
- الكلّي الذي يصدق حمله على موضوعه إمّا أن لا يكون خارجًا عن الماهيّة أو يكون. والأوّل إمّا أن يكون تمام الماهيّة وهو النوع الحقيقي، أو جزء الماهيّة. وهو إمّا أن يكون تمام الجزء المشترك، وهو الجنس، أو تمام الجزء المميّز وهو الفصل. وأمّا الخارج فإمّا أن يكون مختصًّا بنوع واحد، وهو الخاصة. أو لا يكون، وهو العَرَض العام. وهذا التقسيم يخرج النوع الإضافي ويبقى النوع الحقيقي. (شرا، ٨٦، ٧)
- الكلّيّ المقول في جواب ما هو إمّا أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالماهيّة وهو الجنس، أو بالعدد فقط وهو النوع الحقيقيّ (ل، ٥، ٩)
- النوع الحقيقيّ فهو الكلّيّ الذي يكون مقولاً على أشياء غير مختلفة الماهيّة في جواب ما هو (ل، ٦، ١٦)

نوع عالٍ

- النوع: إمّا أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع، وهو النوع العالي. وأما أن يكون فوقه نوع، ولا يكون تحته نوع، وهو النوع السافل المسمّى بنوع الأنواع. وإمّا أن يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط. وإمّا أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيّات البسيطة. واعلم: أنّ هذه المراتب إنّما تقع في النوع المضاف، فأمّا النوع الحقيقيّ فليس له إلّا مرتبة واحدة. (شرا، ٨٥، ٢١)

نوع متوسط

- النوع: إمّا أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع، وهو النوع العالي. وأما أن يكون فوقه نوع، ولا يكون تحته نوع، وهو النوع السافل المسمّى بنوع الأنواع. وإمّا أن يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط. وإمّا أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيّات البسيطة. واعلم: أنّ هذه المراتب إنّما تقع في النوع

المضاف، فأمّا النوع الحقيقيّ فليس له إلّا مرتبة واحدة. (شرا، ٨٥، ٢٣)

نوع مضاف

- اعلم: أنّ النوع يقال بالاشتراك لمعنيين: أحدهما: ما ذكره "الشيخ" (إبن سينا) ههنا. وهو النوع المضاف، ومثاله: الإنسان والحيوان، فإنّهما أمران كلّيان مقولان في جواب ما هو؟ والإنسان أخصّ من الحيوان، لا جرم كان الإنسان نوعًا بالإضافة إلى الحيوان. والثاني: النوع الحقيقي. وهو الكلّي المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضًا، إلّا بالعدد في جواب ما هو؟ وهو أيضًا كالإنسان. فإنّه كلّي مقول على "زيد" و "عمرو" ولا يخالف أحدهما الآخر إلّا بالعدد. (شرا، ٨٤، ٥)

- بيان النوع: المشهور أنّ الكلّيات خمسة، وهي: الجنس والفصل والنوع والخاصة والعَرَضْ. والنوع الذي هو أحد هذه الخمسة: هو النوع الحقيقي لا المضاف لأنّ البحث ههنا عن الكلّي الذي يكون محمولًا، والنوع المحمول هو النوع الحقيقيّ، فأمّا المضاف فإنّه موضوع لا محمول. (شرا، ٨٥، ١٧)

نوع مضاف ونوع حقيقي

- النوع المضاف والنوع الحقيقيّ ليس بينهما عموم وخصوص. أمّا أنّ النوع المضاف قد يوجد خاليًا عن النوعيّة الحقيقيّة، فظاهر. وأمّا أنّ النوع الحقيقي قد يوجد خاليًا عن النوعيّة الإضافيّة، فكما في كل واحد من الماهيّات البسيطة، فإنّ الماهيّة البسيطة قد تكون مقولة على أشخاص كثيرة بالعدد، فهي تكون نوعًا حقيقيًّا. ويمتنع كونها نوعًا إضافيًّا، وإلّا لكانت داخلة تحت الجنس. والداخل تحت الجنس مركّب. فيلزم كون البسيط مركّبًا. هذا خلف. (شرا، ٨٥، ٤)

نوم

- إنّ النوم مانع للحواس الظاهرة عن أفعالها وقد يكون أيضًا مانعًا للنفس الناطقة عن أفعالها، وذلك إذا اشتغلت النفس الناطقة بإعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء. (ش٢، ١٣٣، ٣١)

- نقول النفس الإنسانية عبارة عن جوهرٍ مشرقٍ، روحانيّ إذا تعلّق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة، فنقول إنّه في وقت الموت ينقطع تعلّقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه وذلك هو الموت، وأما في وقت النوم فإنّه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه ولا ينقطع ضوؤه عن باطن البدن، فثبت أن الموت والنوم من جنس واحد إلّا أنّ الموت انقطاع تام كامل والنوم انقطاع ناقص من بعض الوجوه، وإذا ثبت هذا ظهر أنّ القادر العالِم الحكيم دبّر تعلُّق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه وذلك اليقظة، وثانيها أن يرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلك هو النوم، وثالثها أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلّية وهو الموت، فثبت أنّ الموت والنوم يشتركان في كون كل واحد منهما توفيًا للنفس، ثم يمتاز أحدهما عن الآخر بخواص معيَّنة في صفات معيَّنة،

ومثل هذا التدبير العجيب لا يمكن صدوره إلّا عن القادر العليم الحكيم. (مفا٢٦، ٢٨٤، ٢١)

نيّة

- إنّ النيّة سرّ، والعمل علَن، وطاعة السرّ أفضل من طاعة العلانية. (مفا٤، ٥، ١١)
- ثبت أن النيّة لا تنفكُّ البتّة عن الفعل، فيدعي أنّ هذه النيّة أفضل من ذلك العمل، وبيانه من وجوه. أولها أنّ المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عمّا سوى الله، والنيّة صفة القلب، والفعل ليس صفة القلب، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب، فلا جرم نيّة المؤمن خير من عمله. وثانيها أنّه لا معنى للنيّة إلّا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة المعبود وانيقادًا له، وإنّما يراد الأعمال ليستحفظ التذكّر بالتكرير، فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة إلى العمل كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة، ولا شكّ أنّ المقصود أشرف من الوسيلة. وثالثها أنّ القلب أشرف من الجسد، ففعله أشرف من فعل الجسد، فكانت النيّة أفضل من العمل. (مفا٤، ٥، ٢٠)
- لا طريق إلى اكتساب المَيْل إلى الشيء إلّا باكتساب أسبابه، وليست هي إلّا تحصيل العلم بما فيه من المنافع، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلّا عند خلوّ القلب عن سائر الشواغل، فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضًا صحيحًا لا عاجلًا ولا آجلًا، لا يمكنه أن يواقع على نيّة الولد بل لا يمكن إلّا على نيّة قضاء الشهوة إذ النيّة هي إجابة الباعث، ولا باعث إلّا الشهوة فكيف ينوي الولد؟ فثبت أنّ النيّة ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل، وذلك أمر معلّق بالغيب فقد يتيسّر في بعض الأوقات. وقد يتعذّر في بعضها. (مفا٤، ٦، ٢٩)

هالة

- إنّ الهالة والقوس لاُ حقيقة لهما، بل هما من باب الخيالات. (شر٢، ٢٠١، ١٦)

هبة

- اعلم أنّ الهبة عبارة عن التمليك بغير عوض؛ والوهّاب مبالغة، إذا عرفت هذا فنقول الهبة لا تحصل إلّا من الله تعالى في الحقيقة؛ وذلك أنّ الهبة لها ركنان أحدهما التمليك، والآخر بغير عوض، أما التمليك فلا يصحّ من العباد. (لو، ٢٣٢، ٣)

هداية

- لتحصيل الهداية طريقان: أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجّة، والثاني: بتصفية الباطن والرياضة. (مفا١، ٩، ١٤)
- الهداية إما أن يكون المراد منها الدّعوة أو الدّلالة أو تحصيل العِلم فيه، والأولان باطلان لأنّهما عامّان لجميع المكلّفين، فوجب حمله على الوجه الثالث، وذلك يقتضي بأنّ الهداية والإضلال من الله تعالى. (مفا٤، ٩٦، ٢٠)
- أمّا الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة بتجلّي أنوار عالم القدس والكبرياء في

الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانيّة. (مفا١١، ١٢٠، ١٤)

- إنّ الهداية ليست إلّا من الله تعالى. ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكّن وإزاحة الأعذار ونصب الدّلائل. لأنّ كل ذلك كان حاصلًا، فالهداية التي كان يطلبها (إبراهيم) بعد حصول تلك الأشياء لا بدَّ وأن تكون زائدة عليها. (مفا١٣، ٥٦، ١٤)

- حكى تعالى عن أهل الجنّة أنّهم قالوا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ (الأعراف: ٤٣) وقال أصحابنا: معنى ﴿هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣) أنّه أعطى القُدرة، وضمّ إليها الدّاعية الجازمة، وصيّر مجموع القُدرة وتلك الدّاعية موجبًا لحصول تلك الفضيلة. فإنّه لو أعطى القُدرة، وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر، ولو خلق الله الدّاعية المعارضة أيضًا لسائر الدواعي الصارفة، لم يحصل الفعل أيضًا. أمّا لما خلَق القُدرة، وخلَق الداعية الجازمة، وكان مجموع القدرة مع الدّاعية المعينة موجبًا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله. (مفا١٤، ٨٠، ٢٧)

- اعلم أنّه يشبه أن يكون الخَلق عبارة عن تركيب القوالب والأبدان، والهداية عبارة عن إيداع القوى المدركة والمحرّكة في تلك الأجسام، وعلى هذا التقدير يكون الخَلق مُقدَّمًا على الهداية. (مفا٢٢، ٦٤، ٢٨)

- الهداية ليست إلّا عبارةٍ عن الدعوة وإيضاح الأدلّة لأنّه تعالى قال في صفة محمد صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢). (مفا٢٧، ١٩١، ١١)

هُدى

- في حقيقة الهُدى: الهُدى عبارة عن الدلالة. (مفا٢، ١٩، ٢٧)

- في الهدى وجوه: أحدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبيّ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكأنّه قال وإن أهبطتكم من الجنّة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤدّيكم مرّة أخرى إلى الجنّة مع الدوام الذي لا ينقطع. (مفا٣، ٢٧، ٦)

- إنّ البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة، فالفرق أنّ البيان عامّ في أي معنى كان، وأمّا الهدى فهو بيان لطريق الرُشد ليسلك دون طريق الغيّ. وأمّا الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عمّا لا ينبغي في طريق الدين، فالحاصل أنّ البيان جنس تحته نوعان: أحدهما: الكلام الهادي إلى ما ينبغي في الدين وهو الهدى. الثاني: الكلام الزاجر عمّا لا ينبغي في الدين وهو الموعظة. (مفا٩، ١٢، ٢١)

- الهدى معروف وهو الدّلالة. (مفا١٤، ٤، ٢٠)

- البيّنة والهدى واحد. (مفا١٤، ٥، ٢٧)

- الهدى هو طريق النجاة والخلاص. (مفا٢٤، ١٣٨، ٢٠)

- المراد بالهدى الدلالة. (مفا٢٤، ١٧٧، ٢٢)

- إنّ الهدى هو الصراط المستقيم الموصل إلى الحق والضلال خلافه. (مفا٢٥، ٢٥٧، ١٤)

- الفرق بين الهدى والذّكرى أنّ الهدى ما يكون دليلًا على الشيء وليس من شرطه أن يذكر شيئًا آخر كان معلومًا ثم صار منسيًّا،

وأمّا الذكرى فهي الذي يكون كذلك، فكُتُبُ أنبياء الله مشتملة على هذين القسمين بعضها دلائل في أنفسها، وبعضها مذكرات لما ورد في الكتب الإلهيّة المتقدّمة. (مفا٢٧، ٧٧، ٢١)

هذا

- إنّ كلمة "هذا" في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر، والشيء الحاضر لا يكون إلّا شيئًا معيّنًا، فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء. (مفا٣، ١٣، ٣٠)

هضيمة

- الهضيمة النقيصة، ومنه هضيم الكشح أي ضامر البطن ومنه طلعها هضيم أي لازِقٌ بعضه ببعض، ومنه انهضم طعامي. (مفا٢٢، ١٢٠، ٢٢)

هو هو

- إنّ الهو هو يستدعي الإتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر. (مب١، ٦٢، ٢١)

هواء

- الهواء الخلاء الذي لم تشغله الأجرام، ثم جعل وصفًا فقيل: قلب فلان هواء إذا كان خاليًا لا قوّة فيه. (مفا١٩، ١٤١، ٢٤)

هويّة الإنسان

- هوية الإنسان ليس بجسم، وإذا لم يكن جسمًا لم يكن من الأمور التي يدرك الحسّ ولا بالقوة التي يشبه الحسّ وما يناسبه من الخيال. (ش١، ١٢٤، ١)

هيئات

- الموجود الذي يتأثّر ولا يؤثّر فهو الهيولى، فقد صحّ عندنا أنّ هيولى هذا العالم الجسماني هو الأجزاء التي لا تتجزّأ، وعند غيرنا هيولى الأجسام موجود ليس بمتحيِّز، وصورتها هي التحيُّز والحجميَّة. إذا عرفت هذا، فنقول: تلك الأجزاء من حيث هي هي ليست حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفْتَرقة، بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال. وتلك الأجزاء تُسمَّى عند بعضهم الهيئات، وليس فيها إلّا مجرّد القبول والطاعة والإنقياد، ولمّا كان الوجود بإعطاء الجود لا يصح إلّا من الموجود، وكان القبول والتأثُّر لا يحصل إلّا عند حصول العدم، لا جرم قيل في الكتاب الإلهي: "الله الغني وأنتم الفقراء". إذا عرفت هذا، فنقول: إن الوجود أشرف من العَدَم، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثِّر الذي لا يتأثّر، وهو الله سبحانه وتعالى، وأخسّها المُتأثِّر الذي لا يؤثّر وهو الهيولى. (نفس، ١٤، ٤)

هيئات النفس

- كما إنّ أحوال البدن في الجمال والصحة على أقسام ثلاثة: أحدها الفائق في الجمال والصحة، والثاني المتوسط، والثالث القبيح والمريض، والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطًا وافرًا أو معتدلًا أو يكونان من أهل السلامة، فكذا حال النفس في هيآتها ثلاثة: أحدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق، والثاني الخالي عن العقائد الحقّة والباطلة والأخلاق الجيِّدة والرديئة، والثالث

الموصوف بالاعتقادات الباطلة والأخلاق الرديئة. فالقسم الأول ينال السعادة العظمى، والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة، والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى. (ش٢، ٨٢، ٢٣)

هيئة

- الهيئة: والمراد من الهيئة: الصفة. وعلى هذا التقدير فكل عَرَض فهو هيئة من الهيئات. والدليل على صحّة ما ذكرناه: أنّك تعلم أنّ العَرَض محصور في ثلاثة أقسام: ما يقتضي القسمة وهو الكمّية. وما يقتضي النسبة وهو المقولات النسبيّة. وما لا يقتضي لا قسمة ولا نسبة. وهو الكيفيّة. فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفيّة. دلّ ذلك على أنّ كل كيفيّة فهي هيئة. ولمّا ذكر بعد ذلك أنّه غير الكمّية وغير النسبيّة، دلّ على أنّ الكمّية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة. وإلّا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة إلى التنصيص على إخراج ما يقتضي القسمة والنسبة. وإذا كان كذلك فهذا يدلّ على أنّ لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض. فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العَرَض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظًا مترادفة. فصار قوله كل هيئة إلى كل صفة وكل عَرَض. (شر١، ١٠٩، ١)

هيآت نفسانيّة

- إنّ الهيآت النفسانية قد تكون مبادئ لحدوث الحادثات في الأبدان مع كون النفس مباينة لها. (ش٢، ١٤٠، ٢)

هيولى

- إن الإتصال الجسمي موجود في محلّ وهو المسمّى بالهيولى. (ش١، ١٧، ١)
- إن الهيولى لا تنفكُّ عن الصورة. (ش١، ٢٩، ١٩)
- إنّ الهيولى لا تنفرد عن الجسمية. (ش١، ٣٩، ٢)
- إنّ الهيولى إنما تكون الإشارة إليها لأجل الصورة الجسمية المقارنة لها. (ش١، ٣٩، ٢٩)
- إنّ الهيولى إمّا أن يكون شيئًا له وجود أو لا يكون كذلك. فإنْ لم تكن لها في نفسها وجود، امتنع كونها جزءًا من ماهيّة الجسم، لأنّ المعدوم لا يكون جزءًا من الموجود. وإن كان لها في نفسها وجود، فحينئذٍ يصدق عليها أنّها موجودة بالفعل، ويصدق عليها أنّها قابلة للصور والأعراض. (شر٣، ٢٣، ٢)
- إنّ الهيولى من حيث هي هي موجود مجرّد عن الوضع والحيِّز، فيمتنع أن يكون موصوفًا بالشكل والحصول في الحيِّز، بل الموصوف بهما هو الجسميّة من حيث هي هي. فتكون الجسميّة من حيث أنّها هي، جسميّة بالفعل، ومن حيث أنّها هي، قابلة للحصول في الحيِّز والشكل بالقوة. فهذه الجسمية شيء واحد مع أنّها بالفعل في وجود نفسها، وبالقوة في سائر الصفات. (شر٣، ٢٣، ٨)
- فساد القول بالهيولى: هو أنّ الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتّصال والانفصال. والاتّصال عبارة عن كون الجسمين واقعين في حيِّزين بحيث لا يتخلّلهما ثالث. والانفصال عبارة عن وقوعهما في حيِّزين

بحيث لا يتخلّلهما ثالث. فنقول: الاتّصال والانفصال كلٌّ منهما لا يعقل إلّا للشيء الذي يكون مختصًّا بالحيّز، وحاصلًا في المكان والجهة. وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيّز، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم. وذلك محال. فكان إثبات الهيولى للجسم محالًا. (شر٣، ٢٧، ١٢)

- لمّا عرف حدوث الجسم عرف لا محالة حدوث هيولاه، لأنّ هيولاه لو كانت قديمة لكانت في الأزل قابلة للصور، لأنّ قابليتها لها لازمة لماهيّتها، ولو حصلت القابلية في الأزل لكان المقبول صحيح الوجود، لأنّ القابلية نسبيّة، وإمكان النسب متوقّف على إمكان المنتسبين، لكنّ المقبول لمّا كان ممتنع الوجود في الأزل فكانت القابلية كذلك، فكان القابل كذلك، فكان الكل كذلك. (ع، ٢٨، ٦)

- الهيولى لا تنفكّ عن الصورة الجسمية... إنّها أيضًا لا تنفكّ عن صورة أخرى. (ل، ٥٣، ١٥)

- إنّ الهيولى لا تتقرّر بالفعل إلّا مع الصورة. (ل، ٥٣، ٢٠)

- إما أنّ تكون الصورة علّة للهيولى أو الهيولى علّة للصورة، أو تكون كل واحدة منهما علّة للأخرى أو لا تكون واحدة منهما علّة للأخرى. (ل، ٥٣، ٢١)

- الهيولى قابل. (ل، ١٠٤، ١٧)

- القابل من جهة أنّه بالقوة قابل يُسمّى هيولى، ومن جهة أنّه بالفعل حامل يُسمّى موضوعًا بالإشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث كونه مشتركًا بين الصور يُسمّى مادة وطينة، ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمّى أسطقسًا فإنّ معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركب، ومن جهة أنّه أوّل ما يُبتدئ منه التركيب يُسمّى عنصرًا، ومن حيث أنّه أحد المبادئ الداخلة في الجسم يُسمّى ركنًا. (مب١، ٥٢١، ٢١)

- الجوهر إمّا أن يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلًا وهو الهيولى أو مركّبًا من الصورة والهيولى وهو الجسم. (مح، ٧٠، ٤)

- إنّ الهيولى قابلة للصورة. فإمّا أن يكون كونها قابلة للصورة: عين تلك الذات، أو أمر زائد عليه. والأول باطل. لأن ذات القابل جوهر قائم بالنفس، والقابلية صفة نسبية، فوجب التغاير. وإذا ثبت التغاير. فنقول: هذا القبول لا يجوز أن يكون عدميًا لأنه نقيض اللاقبول، وهو عدم، ونقيض العدم: وجود. فيثبت: أن القبول صفة موجودة، مغايرة لتلك الذات. (مطل٤، ٣٨٥، ٨)

- اتّفق جمهور العقلاء، على أنّ هذه الأجسام العظيمة المحسوسة، لا بدّ لها من هيولى. إلّا أنّهم اختلفوا في أنّ تلك الهيولى ما هي؟ أمّا القائلون بإثبات الجزء الذي لا يتجزّأ. فقد اتّفقوا على أنّ مادة حصول هذه الأجسام هي تلك الأجزاء التي لا تتجزّأ. وأمّا القائلون بحدوث الجواهر والأجسام، فقد اتّفقوا على أنّه تعالى يخلق هذه الجواهر، ثم يؤلّفها، ثم يركّبها. فيتولّد من تأليفها وتركيبها هذه الأجسام العظيمة. وأمّا القائلون بقدم

هذه الأجزاء فقد اختلفوا. منهم من قال: إنّها كانت متفرّقة، واقعة في الخلاء، من الأزل إلى الوقت الذي جمعها الله، وخلق منها هذا العالم. ومنهم من قال: إنّها كانت مجتمعة، ثم إنّه تعالى فرّقها، وميّز بعضها عن البعض. وجعل بعضها فلكًا، وبعضها نارًا وهواءًا وغيرها. ولفظ القرآن مشعر بهذا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ (الأنبياء: ٣٠) ولفظ أول التوراة مشعر بالقول الأول. فهذا القول هو الذي اختاره كل من قال: إنّ السموات والأرض مُحْدثة بسبب التركيب والشكل. قديمة بحسب الهيولى. (مطل٦، ١٩٩، ٤)

- أمّا "أرسطاطاليس" وجمهور أصحابه المتقدّمين والمتأخّرين المعتبرين. كـ"أبي نصر الفارابي" و"أبي علي بن سينا". فقد اتّفقوا على أنّ الحجميّة والتحيُّز ليس ذاتًا قائمة بالنفس، بل هي صفة حالّة في المحل. وذلك المحل هو هيولى. وهذا التحيُّز هو الصورة الحالّة في ذلك المحلّ، ويحصل من حلول تلك الصورة في هذه الهيولى الجسم. والمختار عندي (الرازي): أنّ القول بإثبات الهيولى - بهذا التفسير - باطل. (مطل٦، ٢٠٠، ٦)

- احتجّ القائلون بإثبات الهيولى على صحته من وجوه: الحجّة الأولى: وهي التي عليها يعوّلون، وبها يصولون: أن قالوا: ثبت بالدليل أنّ الجسم البسيط شيء واحد في نفسه، كما أنّه واحد عند الحسّ. وأنّ القول بتركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزّأ باطل. سواء كانت تلك الأجزاء متناهية أو غير متناهية. وهذا هو المراد من كون الجسم متّصلًا. إذا عرفت هذا، فنقول: الجسم في نفسه متّصل، ولا شكّ أنّه قابل للانفصال. فنقول: قابل هذا الانفصال. إمّا أن يكون هو الاتصال، أو غيره، والأوّل باطل. لأنّ القابل يجب أن يبقى مع القبول. والاتصال لا يبقى البتّة مع الانفصال. فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال. فلا بدّ من الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال، يكون قابلًا لهذا الانفصال الطارئ، ولذلك الاتصال الزائل، وحينئذٍ ثبت: أنّ الجسم مُركّب من الاتصال، ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال. وهو المطلوب. (مطل٦، ٢٠١، ٤)

- قال (إبن سينا): "الجسم لا شكّ أنّه موجود بالفعل، ولا شكّ أنّه قابل للصور والأعراض. والشيء الواحد لا يمكن أن يكون مؤثّرًا في الفعل ولا في القوّة معًا. بناء على أنّ البسيط لا يصدر عنه أثران، فوجب كونه مركّبًا من جزءين. أحدهما: عنه له القوّة. والثاني: عنه له الفعل. والذي عنه له القوّة هو الهيولى. والذي عنه له الفعل هو الصورة، فوجب كون الجسم مركّبًا من الهيولى والصورة". (مطل٦، ٢٠٢، ٤)

- الموجود الذي يتأثّر ولا يؤثّر فهو "الهيولى" وقد عرفت في كتاب "الهيولى": أن هيولى العالم الجسمانيّ، هي الأجزاء التي لا تتجزّأ وعند الفلاسفة: هيولى عالم الأجسام موجود ليس بمتحيِّز، وصورتها هي الحجميّة والتحيُّز. (مطل٧، ١٤، ١٤)

- الموجود الذي يتأثّر ولا يؤثّر فهو الهيولى، فقد صحّ عندنا أنّ هيولى هذا العالم

الجسماني هو الأجزاء التي لا تتجزّأ، وعند غيرنا هيولى الأجسام موجود ليس بمتحيّز، وصورتها هي التحيُّز والحجميّة. إذا عرفت هذا، فنقول: تلك الأجزاء من حيث هي هي ليست حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفترقة، بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال. وتلك الأجزاء تُسمَّى عند بعضهم الهيئات، وليس فيها إلّا مجرّد القبول والطاعة والإنقياد، ولمّا كان الوجود بإعطاء الجود لا يصح إلّا من الموجود، وكان القبول والتأثّر لا يحصل إلّا عند حصول العدم، لا جرم قيل في الكتاب الإلهي: "الله الغني وأنتم الفقراء". إذا عرفت هذا، فنقول: إن الوجود أشرف من العَدَم، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثّر الذي لا يتأثّر، وهو الله سبحانه وتعالى، وأخسّها المُتأثّر الذي لا يؤثّر وهو الهيولى. (نفس، ١٣، ١٦)

هيولى أولى

- الهيولى الأولى. فعند بعضهم: هي الأجزاء التي لا تتجزّأ، وعند آخرين: ذات قائمة بنفسها تحلّ فيه الجسمية فيتولّد من ذلك القائم وذلك القبول: ذات الجسم. (مطل٦، ٦، ٩)

هيولى خالية

- إنّ الهيولى الخالية إذا لم تكن مشارًا إليها ولم تكن في حيّز وجهة، إستحال أن تحصل في حيّز معيّن عند حلول الجسمية فيها لأن حصولها فيه على التعيّن لو كان للجسمية أو ما يلازمها وجب حصول كل الأجسام فيه، وإن كانت لأمر غير لازم لجسميته أمكن حصول الجسمية عاريًا عن ذلك المخصّص، فحينئذٍ يجب أن لا يحصل في حيّز معيّن. (ش١، ٤١، ٤)

هيولى الصناعة

- هيولى الصناعة. فهي كل جسم يعمل منه، وفيه للصانع صنعة. كالخشب للنجارين، والحديد للحدّادين، والتراب والماء للبنّائين، والغزل للحاكة، والدقيق للخبّازين. وعلى هذا القياس فكل صانع لا بدّ له من جسم يعمل منه وفيه: صنعته. فذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشيء. وأمّا الأشكال والنقوش التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصور. (مطل٦، ٥، ١٠)

هيولى الطبيعة

- هيولى الطبيعة: فهي النار والهواء والماء والأرض. وذلك أنّ كل ما تحت فلك القمر من الكائنات أعني المعادن والنبات والحيوان فإنّما يتكوّن من هذه الأربعة، وإليها يستحيل عند الفساد. (مطل٦، ٦، ٣)

هيولى العناصر

- هيولى العناصر ليست علّة لصورها. (ش١، ٦٢، ٣٤)

هيولى الكل

- هيولى الكل: فهو الجسم المطلق الذي منه يحصل جملة العالم الجسماني - أعني الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة. (مطل٦، ٦، ٦)

هيولى مجرّدة

- يستحيل أن تكون الهيولى المجرّدة نقطة وإلا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال. (ش١، ٣٩، ٧)

هيولى وصورة

- لما ثبت أنّ الهيولى والصورة متلازمان وجودًا وعدمًا. فإما أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس، أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس، أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى، أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى. (ش١، ٤٧، ٢٧)

و

واجب

- اعلم: أنّ ثبوت المحمول للموضوع، إمّا أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الامتناع، أو على سبيل الإمكان. وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع، ولا واجب العدم له. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن. ثم إنّ الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت، وقد يكون أكثريّ الثبوت، وقد يكون متساوي الثبوت، وقد يكون أقلّي الثبوت، وقد يكون دائم العدم. (شر١، ١٢٩، ٢١)
- اعلم: أنّ المعتاد المشهور في الكتب: تفسير الواجب بما يكون ضروريّ الوجود. ثم الضروري قد يكون ضروريًا دائمًا، وقد يكون ضروريًا لا دائمًا. فلا أدري ما الفائدة في تعيين هذا الاصطلاح؟ (شر٣، ٨٧، ١٢)
- الواجب: ما يستحقّ تاركه بتركه الذمّ على بعض الوجوه. كما أنّ الواجب في العقليّات: هو الذي يلزم من فرضه معدومًا: محال في العقل. (ك، ٢٦، ١)
- إنّ الواجب قد يكون واجبًا لذاته وقد يكون واجبًا لغيره. (مب١، ١٢١، ٢١)
- وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظيّ. (مح، ٥٩، ١)
- أما عبّاد فإنّه زعم أنّ ما علم الله أنّه يكون فهو واجب، وما علم أنّه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور. (مح، ١٣٣، ٢١)
- (الواجب) ينقسمُ إلى "معيَّنٍ"، وَإلى "مخيَّرٍ". وبحسب وقتِ المأمورِ بهِ: إلى "مضيَّقٍ"، و"موسَّع". وبحسبِ المأمورِ: إلى "واجبٍ على التعيينِ"، و"واجبٍ على الكفايةِ". (محص١، ٢٦٥، ٤)

واجب بذاته

- إنّ الواجب بذاته هو الذي تكون ذاته كافية في حصول الوجود. (شر٣، ٨٨، ٢)

واجب بغيره

- الواجب بغيره هو الذي لا تكون ذاته كافية في حصول الوجود، بل لا بدّ من شيء آخر. (شر٣، ٨٨، ٣)

واجب على الأعيان

- الواجب على الأعيان: هو ما يستحقّ المكلّف بتركه الذمّ مطلقًا، غير ملتفت فيه إلى غيره من المكلّفين. (ك، ٢٧، ١٧)

واجب على الكفاية

- الواجب على الكفاية: هو الواجب الذي يستحقّ المكلّف بتركه الذمّ، مشروطًا بإعراض سائر المكلّفين عن القيام به. فكل ما كان على هذه الصفة، فهو الذي يكون على حال، لو اعترض المكلّف على فعله، استحقّ العقوبة، على بعض الوجوه. وهو إعراض غيره من المكلّفين. فهذا هو الواجب

على الكفاية. وما ذكرنا من حدّ الواجب المطلق، يشمل هذه الأنواع كلها. (ك، ٢٧، ١٩)

واجب لذاته

- إنّ صفة الإمكان صفة واحدة في الممكنات وأنّها محوجة إلى المؤثّر، فأمّا أن يقال الإمكان يحوج إلى مؤثّر مُعيَّن أو يحوج إلى مؤثّر غير مُعيَّن، والثاني محال لأنّ ما لا يكون معيّنًا في نفسه لا يكون موجودًا، وما لا يكون موجودًا استحال احتياج غيره إليه في الوجود، فإذًا الإمكان يحوج إلى شيء مُعيَّن، فذلك المُعيَّن إمّا أن يكون من الممكنات وإمّا أن لا يكون، لا جائز أن يكون من الممكنات وإلا لكان إمكان ذلك الشيء يحوجه إلى نفسه، وحينئذٍ يكون موجدًا لنفسه، وكل ما كان موجدًا لنفسه كان واجبًا لذاته، فيكون الممكن لذاته واجبًا لذاته وهو محال، ولما بطل أن يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت أنّه واجب لذاته فثبت أنّ الإمكان يحوج جميع الممكنات إلى الموجود الواجب لذاته، فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات وهو المطلوب. (أر، ٢٣٨، ١٧)

- إنّ كل ماهية متركّبة عن أمور فإنها مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها غيرها، فكل ماهية متركّبة فهي مفتقرة إلى غيرها. وكل ما افتقر إلى غيره فهو ممكن، فكل ماهية متركّبة فهي ممكنة. ولا شيء من الواجب لذاته بممكن، فالواجب لذاته لا يكون مركّبًا أصلًا. (ش١، ٢٠٩، ١٥)

- إنّه تعالى ليس بجسم لأنّ كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة أما الصغرى فبيانه من وجهين الأول أنّ كل جسم فإنه ينقسم بحسب الكمية إلى الأجزاء. (ش١، ٢١١، ٩)

- الموجود إن لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى. وهو الواجب لذاته. وإن قبل العدم فهو الممكن لذاته. وهو إمّا أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر، أو في موضوع وهو العَرَض. (شر١، ٩٦، ٣)

- لا أدري ما الذي حمل "الشيخ" (ابن سينا) على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة في مثل هذا الكتاب الصغير (عيون الحكمة)؟ فالواجب أن يقال: إنّا إذا اعتبرنا ماهيّة الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود الموجد وعدمه، فإمّا أن تكون تلك الماهيّة لما هي هي موجبة للوجود، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم، فيكون هو الممكن لذاته. وهذا كلام مضبوط معقول. (شر٣، ٨٨، ١٩)

- الواجب لذاته هو الذي تكون حقيقته كافية في وجوده. (شر٣، ٩٢، ١)

- الواجب لذاته أو قبله فهو الممكن لذاته، وكل ما يقبل الوجود والعدم لذاته كان قبوله لهما على السوية إذ لو كان أحد الجانبين أرجح فذلك الجانب مع ذلك القدر من الرجحان إن كان مانعًا من النقيض كان واجبًا لا ممكنًا، وإن لم يمنع من النقيض فمع ذلك القدر من الرجحان يصحّ عليه الوجود تارة والعدم أخرى. (ل، ٨١، ٢)

- اعلم أنّ كونه تعالى مفزع الخلق إنّما ذاك لأجل أنّ الموجودات على قسمين واجبة

لذواتها أو ممكنة، أمّا الواجب لذاته فهو الحق سبحانه وتعالى لا غير، لأنّه لو فرض شيئان كل واحد منهما واجب لذاته لما اشتركا في الوجوب، ولتباينا بالتعيين، وما به المشاركة عين ما به المباينة فيقع التركيب في ذات كل واحد منهما، وكل مركّب فإنّه مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكان كل واحد منهما ممكنًا لذاته، وذلك محال، فثبت أنّ واجب الوجود لذاته واحد، وكل ما سوى ذلك الواحد ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج؛ فإذًا ما سوى الحق سبحانه وتعالى فهو محتاج إلى الحق سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، وفي جميع إضافاته؛ وإذا عرفت ذلك ظهر أنه سبحانه وتعالى مفزع الحاجات، ومن عنده نيل الطلبات. (لو، ١١٩، ٤)

- كل موجود فهو إمّا واجب لذاته، وإمّا ممكن لذاته. وثبت أنّ الواجب لذاته ليس إلّا الواحد، وثبت أنّ كل ممكن لذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته، فهاهنا يلزم القطع بأنّ الواجب لذاته غنيٌّ عن كل ما سواه من جميع الوجوه، وأنّ كل ما سواه فإنّه محتاج إليه من جميع الوجوه، وإذا كان كذلك لزم القطع بأنّ ذلك الواحد الواجب لذاته مَلِك جميع الموجودات، ومالكها، ومليكها، ومالك مُلكها، وفي يده مَلَكوتها، سبحانه هو الله الواحد القهّار. (لو، ١٨٩، ٢)

- يقال واجب الوجود لذاته، وما كان واجبًا لذاته امتنع أن يكون واجبًا لغيره، فإذا امتنع أن يكون استمرار ذاته، موقوفًا على اعتبار أمر آخر سواه، فلم يكن بقاؤه صفة قائمة به. (لو، ٣٥١، ٦)

- الشيء الواحد لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا. (مح، ٥٧، ١٢)

- الواجب لذاته لا يتركّب عن غيره. (مح، ٥٧، ١٥)

- الواجب لذاته لا يتركّب عنه غيره. (مح، ٥٧، ١٨)

- الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدًا على ماهيّته. (مح، ٥٧، ٢٠)

- الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدًا عليه. (مح، ٥٨، ٧)

- الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. (مح، ٥٩، ٩)

- الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم. (مح، ٥٩، ١٥)

- الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته. (مح، ٥٩، ١٨)

- إنّ الواجب لذاته ليس إلّا هو (الله)، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، محتاج إلى المؤثّر، فيلزم أنّ كل ما سواه فهو محتاج إليه، وهو غنيّ عن كل ما سواه، فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات. (مطل١، ٣٧، ١٠)

- إنّ الوجود أشرف من العدم، والواجب لذاته لا يقبل العدم البتّة فهو موجود لذاته، وبوجوده يحصل الوجود لكل موجود، بل وجوده كالمنافي للعدم، وأمّا كل ما سواه فإنّه ممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو، وجد غير موجود، وكل ما سواه فإنّه إذا اعتبر من حيث هو هو، لم يكن موجودًا. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو، فهو الموجود. (مطل١، ٣٨، ٥)

- لا شكّ في وجود موجود، وكل موجود فإمّا أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإمّا أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاته. والثاني هو الممكن لذاته. فثبت أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أنّ كل موجود، فهو إمّا واجب لذاته وإمّا ممكن لذاته، ينتج أنّ في الوجود، إمّا موجود واجب الوجود لذاته، وإمّا موجود لذاته ممكن لذاته، إن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر، إلّا بمُرجِّح وذلك المُرجِّح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب. وإن كان ممكنًا لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإمّا أن يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وإمّا أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب. (مطل١، ٧٢، ٦)

- لو تسلسلت الأسباب والمُسبَّبات إلى غير النهاية، لكانت تلك الجملة من حيث إنّها جملة ممكنة، ولكان كل واحد من آحاد تلك الجملة أيضًا ممكنًا، وكل ممكن، فلا بدَّ له من سبب مغاير له، فلهذه الجملة سبب مغاير لها من حيث إنّها تلك الجملة، ومغاير لكل واحد من آحاد تلك الجملة، وكل ما كان مغايرًا لجملة الممكنات، وكان مغايرًا لكل واحد من آحاد الممكنات، فهو ليس بممكن، وكل موجود ليس ممكنًا، فهو واجب لذاته وهو المطلوب، فثبت. بهذا الطريق: وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥٠، ١٧)

- إذا فرضنا الأسباب والمُسبَّبات متسلسلة، إلى غير النهاية، فالموجود هناك ليس إلّا آحاد تلك الذوات، وإلّا كون بعضها متعلّقًا بالبعض، أمّا آحاد الذوات، فهي بأسرها ممكنة الوجود، فلو دخلت في الوجود من غير مؤثّر يؤثّر فيها، كان هذا قولًا بوقوع الممكن لا لمؤثّر، وهو محال، وأمّا تعلّق بعضها بالبعض فهي أحوال اعتباريّة عارضة لتلك الذوات، والعارض للشيء مفتقر إلى المعروض، ومعروضات هذه الأحوال ليست إلّا تلك الآحاد، وهي بأسرها ممكنة، فهذه الأحوال الاعتباريّة والإضافيّة مفتقرة إلى أمور هي ممكنة الوجود، والمُفتقِر إلى الممكن أولى بالإمكان، فهذه الأحوال الاعتباريّة بأسرها ممكنة الوجود، إذا عرفت هذا فنقول: إنّ تلك الآحاد بأسرها ممكنة الوجود لذواتها، واستناد بعضها إلى بعض أحوال اعتباريّة عارضة لتلك الآحاد، وهي بأسرها أيضًا ممكنة الوجود، فجملة هذه الموجودات ممكنة الوجود في ذواتها، وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها، والممكن لا بدّ له من مؤثّر يؤثّر فيه، ويجب كون ذلك المؤثّر مغايرًا لها، على ما ثبت أنّ كل ممكن فلا بدَّ له من مؤثّر فيثبت أنّ جملة هذه الممكنات مفتقرة إلى مؤثّر مغاير لها، والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنًا، فثبت افتقار جملة الممكنات إلى موجود يؤثّر فيها ويكون ذلك مغايرًا لمجموعها، ولكل واحد من آحادها، وذلك هو الموجود الواجب لذاته، وهو المطلوب. (مطل١، ١٥١، ١٦)

- الشيء إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فإنّه حق محض لذاته. وأمّا الممتنع لذاته فهو

باطل محض لذاته، وأمّا الممكن لذاته فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه، إلا بإيجاد موجد، ولا يترجّح عدمه على وجوده إلا بإعدامه معدم، فعلى هذا الممكن إذا أُخِذَ من حيث هو هو، فإنّه يكون معدومًا، بمعنى أنّه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته. وإذا كان كذلك، فكل ممكن فهو من حيث إنه هو هو باطل. وهالك. ولهذا قال - سبحانه - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) ولما كان كل ممكن فإنه يكون ممكنًا أبدًا، وكل ممكن فإنه من حيث هو هو يكون باطلًا وهالكًا، لزم أن ما سوى الحق سبحانه - فهو هالك أبدًا. ولهذا السبب قالوا: لا موجود في الحقيقة إلّا الله. (مطل٣، ٢٤٢، ١)

- القديم إمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته. فإن كان واجبًا لذاته، امتنع عليه العدم. لأنّ المراد من الواجب لذاته ما تكون حقيقته غير قابلة للعدم. وما كان كذلك، امتنع العدم عليه. وأمّا إن كان ممكنًا لذاته، فنقول: كل ما كان ممكنًا لذاته، فله مؤثّر. وذلك المؤثّر، إمّا أن يكون فاعلًا مختارًا، وإمّا أن يكون موجبًا بالذات. والأول باطل. لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد. والقصد إلى تكوين الشيء حال بقائه محال. بل القصد إلى التكوين: إنّما يمكن إمّا حال عدمه، وإمّا حال حدوثه. وعلى التقديرين، فكل ما يقع بالفاعل المختار، فهو حادث. والقديم ليس بحادث. فامتنع إسناد القديم إلى الفاعل المختار. (مطل٤، ٢٩٧، ١٢)

- اعلم: أنّ الموجود: إمّا أن يكون واجبًا لذاته، وإمّا أن يكون ممكنًا لذاته. أمّا الواجب لذاته فهو الله جلّ جلاله. وأطبق المحقّقون على أنّه يجب أن يكون، لا متحيّزًا، ولا حالًا في المتحيّز. وأمّا الممكن لذاته. فإمّا أن يكون قائمًا بالنفس، وإمّا أن يكون قائمًا بالغير. والقائم بالنفس. إمّا أن يكون متحيّزًا، وإمّا أن لا يكون متحيّزًا. والقائم بالغير. إمّا أن يكون قائمًا بالمتحيّز، وإمّا أن يكون قائمًا بغير المتحيّز. فهذه أقسام أربعة. (مطل٧، ٧، ٥)

- إنّ الموجود إما واجب للذاته وإما ممكن للذاته. أما الواجب للذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنًا لذاته. والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق فهو إنّما حصل بإيجاد الحق وتكوينه. (مفا١٢، ١٧٢، ٩)

- إنّ الموجود إما أن يكون غنيًّا عن المؤثّر أو لا يكون، فإن كان غنيًّا عن المؤثّر فهو الموجود الواجب لذاته، فإنّه لا معنى للواجب لِذاته إلّا الموجود الذي لا حاجة به إلى غيره. وإن لم يكن غنيًّا عن المؤثّر فهو محتاج، والمحتاج لا بدّ له من المُحتاج إليه، وذلك هو الصانع المختار. (مفا١٩، ٩٢، ٢٦)

واجب مضيّق

- الواجب المضيّق: هو الفعل الذي لو أخلى المُكلَّف زمانه المُقدَّر له، إمّا بالوضع أو بالعارض، استحقّ الذمّ؛ المفروض الذي لا يفضل زمانه المقدَّر عليه، والصلاة المفروضة في آخر وقتها؛ وإن كان تعيين هذه بحسب الحال والوقت. وذلك لموجب الوضع

وقضية الاستحقاق. وكالفائتة إذا تذكّرها من كان متعدّيًا بتأخيرها. (ك، ٢٦، ٢٥)

واجب مطلق

- الواجب على الكفاية: هو الواجب الذي يستحقّ المكلّف بتركه الذمّ، مشروطًا بإعراض سائر المكلّفين عن القيام به. فكل ما كان على هذه الصفة، فهو الذي يكون على حال، لو اعترض المكلّف على فعله، استحقّ العقوبة، على بعض الوجوه. وهو إعراض غيره من المكلّفين. فهذا هو الواجب على الكفاية. وما ذكرنا من حدّ الواجب المطلق، يشمل هذه الأنواع كلها. (ك، ٢٧، ٢٤)

واجب موسع

- الواجب الموسّع: هو الفعل الذي يستحقّ تاركه بتركه، بعينه: الذم - على الجملة-. (ك، ٢٧، ٥)

واجب الوجود

- واجب الوجود معناه أنّه الموجود الذي لا يقبل العدم. (أر، ٢١٨، ٢٣)
- واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعًا تحته أشخاص لأن أشخاص النوع الواحد إنما تتكثّر إذا كانت مادية ... ولما استحال في الأشياء الواجبة أن تكون مادية إستحال أن يكون الواجب نوعًا تحته أشخاص. (ش١، ٢٠٨، ٣٥)
- واجب الوجود إذن غير منقسم أصلًا. (ش١، ٢٠٩، ٣٧)
- قال (إبن سينا) فواجب الوجود لا يشارك شيئًا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو ينفصل بذاته، فذاته ليس لها حدّ إذ ليس لها جنس ولا فصل. (ش١، ٢١٢، ٢٨)
- الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونًا أوليًا. (ش١، ٢٤١، ٣)
- إنّ واجب الوجود يستحيل أن يصدر عنه أكثر من معلول واحد، وذلك المعلول الواحد لا يمكن أن يكون جسمًا أو جسمانيًا وإلّا لكان علّة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك، فلا بدّ وأن يكون المعلول الأول جوهرًا عقليًا وأن يكون سائر العقول بتوسّط ذلك العقل وأن تكون الأجسام بتوسّط تلك العقول. (ش٢، ٤٤، ٩)
- الموجود إمّا أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته - وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجرّدة الروحانيّة - وإمّا أن يكون بالقوّة من كل الجهات. وذلك محال. وإلّا لكان بالقوّة في كونه بالقوّة. وهلمّ جرا. وذلك محال. وإمّا أن يكون بالفعل من بعض الوجوه، وبالقوة من سائر الوجوه. (شر٣، ٤، ٢٢)
- إنّ واجب الوجود لكونه واجب الوجود ليس بعرض لأنّ كل عرض محتاج إلى المحلّ ولا شيء من الواجب لذاته محتاج. (ل، ٨٧، ٢)
- (واجب الوجود) ليس بمادة ولا صورة لأنّ كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ولا شيء من الواجب بمفتقر. (ل، ٨٧، ٤)
- (واجب الوجود) لا يقبل التغيّر لأنّه من حيث هو هو إن كان كافيًا في ثبوت شيء أو عدمه

وجب أن يدوم ذلك الثبوت أو العدم بدوام ذاته. (ل، ٨٧، ٥)

- (واجب الوجود) أزلي أبدي لأنّه من حيث هو هو موجود فيكون موجودًا أبدًا، ولأنّه لو قبل العدم لتوقّف وجوده على عدم سبب العدم فيكون متوقّفًا على الغير. (ل، ٨٧، ١١)

- (واجب الوجود) إنّه في ذاته فرد إذ لو كان مركّبًا لكان مفتقرًا إلى جزئه وجزؤه غيره، فيكون مفتقرًا إلى الغير فيكون ممكنًا. (ل، ٨٧، ١٣)

- واجب الوجود واحد إذ لو كان أكثر من واحد لكانا مشتركين في الوجوب ومتباينين في التعيّن وكل واحد منهما مركّب لا فرد. (ل، ٨٧، ١٧)

- (واجب الوجود) ليس بمتحيّز لأنّ كل متحيّز منقسم بحسب الكمّية على ما ثبت في نفي الجزء وينقسم بحسب الماهية إلى المادة والصورة، ولا شيء من المنقسم بفرد. (ل، ٨٧، ١٩)

- (واجب الوجود) لا يمكن تعريفه لأنّ تعريف الشيء بنفسه محال لامتناع كون العلم به متقدّمًا على العلم به ولا بجزئه لأنّ الفرد لا جزء له، فلا يمكن تعريفه بجزئه ولا بالخارج عنه. (ل، ٨٨، ٤)

- (واجب الوجود) ليست ماهيّته المعيّنة نفس الوجود لأنّ الوجود من حيث أنّه هو إن اقتضى أن يكون عارضًا للماهية وكل وجود كذلك، وإن اقتضى اللاعروض وكل موجود كذلك. (ل، ٨٨، ١٤)

- (واجب الوجود) لو حلّ في ذاته صفات لكانت تلك الصفات إمّا واجبة لذاته فيكون واجب الوجود أكثر من واحد أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فتكون ذاته فاعلة لها وقابلة لها، وذلك ممتنع لأنّ الفرد لا يكون قابلًا وفاعلًا معًا. (ل، ٨٩، ٢)

- إنّ التغيّر في صفات واجب الوجود محال. (ل، ٩٠، ٩)

- واجب الوجود يعقل ذاته لأنّه مجرّد عن المادة فتكون له ذاته. (ل، ١١١، ١٠)

- واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهانًا عليه. (مب١، ٣٦٣، ١٢)

- مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود إفتقر إلى مُؤثِّر آخر، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب. (مح، ١١١، ٢)

- إنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّ ماهيّته غير مركّبة من الأجزاء، وبرهانه أنّ كل مركّب فإنّه مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره، وكل مركّب فهو متقوّم بغيره، والمتقوّم بغيره لا يكون متقوّمًا بذاته، فلا يكون قيّومًا، وقد بيّنا بالبرهان أنّه قيّوم، وإذا ثبت أنّه تعالى في ذاته واحد، فهذا الأصل له لازمان: أحدها أنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته إذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيُّن، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركّبًا من جزأين، وقد بيّنا أنّه محال. اللازم الثاني أنّه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركّبةً من جزأين امتنع كونه متحيّزًا، لأنّ كل متحيّز فهو

منقسم، وقد ثبت أنّ التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيّز امتنع كونه في الجهة، لأنّه لا معنى للمتحيّز إلّا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيّز وليس في الجهة، امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون. (مفا٧، ٤، ١٨)

- اعلم أنّ الحق هو الموجود، والموجود قسمان: قسمٌ يقبل العدم وهو حق يمكن أن يصير باطلًا، وقسم لا يقبل العدم فلا يمكن أن يصير باطلًا وذلك هو الحق الحقيقي، وإذا كان واجب الوجود لذاته موجودًا لا يقبل العدم كان أحق الموجودات بأن يكون حقًّا هو هو وكان أحق الاعتقادات، وأحق الأذكار بأن يكون حقًّا هو اعتقاد ثبوته وذكر وجوده، فثبت بهذا أنّ وجوده هو الحق في الموجودات واعتقاد وجوده هو الحق في الاعتقادات. وذكره بالثناء والإلهيّة والكمال هو الحق في الأذكار. (مفا١٩، ٢٨، ٢٠)
- واجب الوجود، وهو الذي لا يكون وجوده بموجِد ومنه كل وجود. (مفا٢٩، ١٧، ٢٥)
- إنّ واجب الوجود لذاته عام الفيض. (نفس، ٣٩، ١٤)

واجب الوجود لذاته

- واجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى، وأمّا الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المُسمّى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيّز، والحال في المتحيّز، والذي لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز. (أر، ٣، ٢١)
- مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلًا ومستبدًّا بذاته وتحقّقه، وهذه صفات تكون لاحقة للماهيّات فلا تكون واجبة لذواتها. (أر، ٣٩، ٢٤)
- الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات فنقول: لا شكّ أنّ الحقائق والماهيّات موجودة، وكل موجود فإمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون كذلك، فإن لم تقبل حقيقته العدم لما هي هي كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب، فإن كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم فإنّه تكون نسبة حقيقته إلى الوجود والعدم على السويّة، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحًا على عدمه إلّا لمرجِّح، وذلك المرجِّح لا بدّ وأن يكون موجودًا، ثم ذلك المرجِّح إن كان ممكنًا عاد الكلام فيه ويلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل، وهما محالان فلا بدَّ من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته. (أر، ٧٠، ١٥)
- واجب الوجود لذاته: ومعناه الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه. واعلم أنّ القدم غير الوجوب، فالقدم هو الدوام من الأزل إلى الأبد، وأمّا الوجوب فهو نفي قابلية العدم، واعلم أنّه ليس في الأسماء الواردة في التسعة والتسعين ما يشعر بهذا المعنى، إلّا لفظان. أحدهما: القوي المتين، وذلك لأنّ الذي لا يقبل الأثر من غيره يقال له قوي. والثاني: القيّوم، فإنّه مبالغة في كون الشيء مستقلًا بذاته، وذلك هو كونه واجب الوجود لذاته. (لو، ٣٥٩، ٣)
- البحث عن معنى قولنا: إنّ واجب الوجود لذاته: إعلم، أنّه يمكن تفسيره بأمور ثلاثة: أحدها: أنّه الذي يستحقّ الوجود من ذاته.

وثانيها: أنّه الذي لا يقبل العدم، أو أنّه الذي لا يصحّ عليه العدم. وثالثها: أنّه لا يتوقّف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه ثلاثة مغايرة. (مطل١، ٢٨١، ٣)

- قولنا واجب الوجود لذاته، وذلك يفيد أنّه يستحقّ الوجود من ذاته المخصوصة، ولذاته المخصوصة، وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية: "خداي" أي بنفسه وجد. وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا: واجب الوجود لذاته. (مطل٣، ٢٤٧، ٤)

- الذي يؤثّر ولا يتأثّر البتّة، فهو الله سبحانه وتعالى. والدليل عليه: أنّه واجب الوجود لذاته، وكل ما كان واجبًا لذاته كان واجب الوجود في جميع صفاته السلبيّة والثبوتيّة. والدليل عليه: أن ذاته المخصوصة، إن كانت كافية في حصول ذلك الإيجاب، أو ذلك السلب، يلزم أن يدوم ذلك الإيجاب. وذلك السلب بدوام ذاته. فحينئذٍ يمتنع وقوع التغيُّر في شيء من صفاته، وإن لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الإيجاب وذلك السلب، فحينئذٍ يتوقّف حصول ذلك الإيجاب، وذلك السلب على اعتبار حال الغير، ولا شكّ أنّ هويته موقوفة على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب والموقوف على الموقوف على الغير. موقوف على الغير. والموقوف على الغير: ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته، ممكن الوجود لذاته هذا خلف. فثبت: أن الحق سبحانه وتعالى؛ واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود في كل صفاته الإيجابيّة والسلبيّة وكل ما كان كذلك، فهو لا يقبل الأثر من الغير البتّة. (مطل٧، ١٣، ٩)

- قولنا "واجب الوجود لِذاتِه" ومعناه أنّ ماهيّته وحقيقته هي الموجبة لوجوده، وكل ما كان كذلك فإنّه يكون ممتنع العدم والفناء، واعلم أنّ كل ما كان واجب الوجود لِذاتِه وجب أن يكون قديمًا أزليًّا، ولا ينعكس؛ فليس كل ما كان قديمًا أزليًّا كان واجب الوجود لِذاتِه، لأنّه لا يبعد أن يكون الشيء معلّلًا بعلّة أزليّة أبديّة، فحينئذٍ يجب كونه أزليًّا أبديًّا بسبب كون علّته كذلك، فهذا الشيء يكون أزليًّا أبديًّا مع أنّه لا يكون واجب الوجود لِذاتِه، وقولهم بالفارسية "خداي" معناه أنّه واجب الوجود لِذاتِه لأنّ قولنا "خداي" كلمة مركّبة من لفظتين في الفارسية إحداهما: خود، ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا "آي" ومعناه جاء، فقولنا "خداي" معناه أنّه بنفسه جاء، وهو إشارة إلى أنّه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم "خداي" أنّه لِذاتِه كان موجودًا. (مفا١، ١٢٩، ٨)

- كل موجود فهو إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته. وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلّا بإيجاد الله تعالى وتكوينه، والوجود نعمة، فالإيجاد إنعام وتربية. (مفا١٢، ١٤٥، ١٥)

- أمّا القسم الأول (من الموجودات) وهو الذي يؤثّر ولا يتأثّر البتّة، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنّه واجب الوجود لذاته ولحقيقة هويّته، وكلّما كان واجبًا لذاته كان واجب الوجود من جميع إعتباراته لأنّ ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الإيجاب وذلك

السلب، دام ذلك الإيجاب وذلك السلب لدوام ذاته، وإن لم تكف فحينئذٍ يتوقّف حصول ذلك السلب وذلك الإيجاب على اعتبار حال الغير، وتتوقّف هويّته على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب، والمتوقّف على المتوقّف على الغير متوقّف على الغير، فحقيقته الموصوفة متوقّفة على ذلك الغير الخارج، والمتوقّف على الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلّا بإيجاد الواجب لذاته، وللإيجاد تأثير فهو من حيث أنّه مستقلٌ بذاته لا يقبل الأثر عن غيره، كان قائمًا بنفسه، ومن حيث أنّه يؤثّر في كل ما سواه ويوجد كل ما يغايره فإنّه مُقوِّم لغيره، والقائم بذاته المقوّم لغيره يكون في أعلى درجات القيام بالذات، واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيّوم، لأنه مبالغة من القيام فثبت أنه لمّا كان الحق هو سبحانه مؤثّرًا لا يتأثّر كان قيُّومًا محضًا. (نفس، ١٢، ٢١)

واجبات

- اعلم أنّ الواجبات على قسمين: حقوق الله تعالى، وحقوق العباد: أما حقوق الله تعالى فمبناها على المسامحة لأنّه تعالى غني عن العالمين، وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها. (مفا١، ٢٣٧، ٥)

واحد

- في بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد ... الإله هو الذي يكون قادرًا على المقدورات، ولو فرضنا ألهين وأراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه فإمّا أن يحصل المرادان وهو محال أو لا يحصل مراد واحد منهما وذلك أيضًا محال، لأنّ المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرّد كون الآخر قادرًا، بل حصول مقدور الآخر، فإذًا لا يمتنع حصول مراد هذا إلّا إذا حصل مقدور ذلك، ولا يمتنع حصول مراد ذلك إلّا إذا حصل مقدور هذا، فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما، فحينئذٍ يرجع هذا القسم الثاني إلى القسم الأول، وقد بيّنا أنّه محال، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر وهذا أيضًا محال. (أر، ٢٢١، ١٣)

- إنّ الواحد من جميع الوجوه لا يفعل إلّا فعلًا واحدًا إلّا عند تعّدد آلات كما في أفعال النفس الناطقة أو عند تعدّد المواد كما في العقل الفعّال. وأما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثّريته بواسطة آلة أو مادة فظهر الفرق. (ش٢، ٥٥، ٢٨)

- اعلم أنّ الواحد قد يُراد به نفي الكثرة في الذات، وقد يراد به نفي الضدّ والند. (لو، ٣١١، ٦)

- اعلم أنّ الفرق بين الواحد والأحد من وجوه. الأول: أنّ الواحد اسم لمفتتح العدد، فيقال: واحد، وإثنان، وثلاثة، ولا يقال أحد، إثنان، ثلاثة. والثاني: إنّ أحدًا في النفي أعمّ من واحد؛ يقال ما في الدار واحد؛ بل فيها إثنان، أمّا لو قال ما في الدار أحد بل فيها إثنان؛ كان خطأ. الثالث: إنّ لفظ الواحد يمكن جعله وصفًا لأي شيء أريد؛ فيصحّ أن يقال: رجل واحد، وثوب واحد. ولا يصحّ وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد إلا الله الأحد؛ فلا يقال رجل أحد، ولا ثوب أحد؛ فكأنه تعالى

استأثر بهذا النعت. أما في جانب النفي؛ فقد يذكر هذا في غير الله فيقال. ما رأيت أحدًا؛ الأحد والواحد كالرحمن والرحيم، قد يحصل فيه المشاركة، وكذلك الأحد قد اختصّ به الباري سبحانه، أمّا الواحد فحصل فيه المشاركة، ولهذا السبب لم يذكر الله سبحانه لام التعريف في أحد، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) وذلك لأنه صار نعتًا لله عزّ وجلّ على الخصوص، فصار معرفة، فاستغنى عن التعريف. وفيه وجه آخر: وهو أن يكون قوله ﴿هُوَ﴾ (الإخلاص: ١) مبتدأ وأحد خبره، فله خبران أحدهما قوله الله، والآخر قوله أحد؛ والغرض من ذكرك أحد على سبيل التنكير، التذكير والتنبيه على كمال الوحدانيّة. (لو، ٣١٣، ٥)

- إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. (مب١، ٤٦٠، ٦)

- والواحد: والأحد. قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (البقرة: ١٦٣) وقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) وأعلم. أنّ الواحد قد يراد به نفي الكثرة في ذاته، وقد يراد به نفي الضدّ والند. (مطل٣، ٢٥٥، ٢٠)

- الألفاظ المشتقّة من الواحد، هي هذه: الأحد، والوحيد، والتوحيد. فقولنا: وحده: لا شريك له. أمّا الأحد، فقد جاء في القرآن، وهو قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) والفرق بين الواحد والأحد من وجوه: الأول: إنّ الواحد اسم لأوّل العدد يقال: واحد، إثنان، ثلاثة. ولا يقال: أحد، إثنان، ثلاثة. والثاني: إنّ أحدًا في النفي أعمّ من الواحد، يقال: ما في الدار واحد بل اثنان. أمّا لو قالوا: ما في الدار أحد، فإنّه يقتضي عموم النفي. الثالث: إنّ لفظ الواحد يصحّ جعله وصفًا لأي شيء أريد، فيصحّ أن يقال: رجل واحد، وثوب واحد، ولا يصحّ وصف شيء في جانب الإثبات بالأحد: إلّا الله الأحد. فلا يجوز أن يقال رجل أحد، ولا ثوب أحد، فكأنّه - سبحانه - قد استأثر بهذا النعت في جانب الثبوت. أما في جانب النفي فقد يذكر هذا في حق غير الله، فيقال: ما رأيت أحدًا، فالأحد والواحد، كالرحمن والرحيم. فالرحمن قد اختصّ به الله - سبحانه - ولا يشاركه فيه غيره، وأما الرحيم فقد تحصل فيه المشاركة، وكذلك الأحد، قد اختصّ به الله - سبحانه - ولهذا السبب لم يذكر لام التعريف في أحد. فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) لأنّه صار نعتًا لله على الخصوص، فصار معرفة، فاستغنى عن التعريف. (مطل٣، ٢٥٨، ٥)

- الواحد، ومعناه أنّه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهيّة، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام، ولا يشاركه أحد في نظم العالَم وتدبير أحوال العرش. (مفا١، ١٣٨، ٢٤)

- لفظ الواحد تارة يفيد مجرّد معنى أنّه واحد، وهذا هو الإسم؛ وتارة يفيد معنى أنّه واحد حين ما يحصل نعتًا لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتًا. (مفا٤، ١٦٩، ٣)

- الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنّه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين، بل قد ينقسم إلى الأبعاض والأجزاء من الموجودات، لا ينفكّ عن الوحدة حتى

العدد، فإنّ العشرة الواحدة من حيث إنّها عشرةً واحدة قد عرضت الوحدة لها، فإن قلت: عشرتان فالعشرتان مرّة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، فلا شيء من الموجودات ينفكُّ عن الوحدة، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود فظنّ أنّ كل موجود لما صدق عليه أنّه واحد كان وجوده نفس وحدته، والحق أنّه ليس كذلك، لأنّ الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام. (مفا٤، ١٦٩، ٢٣)

– الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين: أحدهما أنّه ليست ذاته مركّبة من اجتماع أمور كثيرة، والثاني أنّه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأً لوجود جميع الممكنات، فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني. والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنّه لو كان مركّبًا لافتقر تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركّبٍ فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره، فهو مركّب مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركّبًا، فإذن حقيقته سبحانه حقيقة أحديّة فرديّة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرةً مقدارية، كما تكون للأجسام، ولا كثرةً معنوية كما تكون للنوع المتركّب من الفصل والجنس أو الشخص المتركّب من الماهيّة والتشخّص. (مفا٤، ١٧٠، ٢)

– إنّه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، أمّا أنّه واحد في ذاته فلأنّ تلك الذات المخصوصة التي هي المشار إليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى إمّا أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه، أو لا تكون، فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعيّنة عن المعنى الآخر، لا بدّ وأن يكون بقيد زائد، فيكون هو في نفسه مركّبًا بما به الإشتراك وما به الإمتياز، فيكون ممكنًا معلولًا مفتقرًا وذلك محال، وإن لم يكن فقد ثبت أنّه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له، وأمّا أنّه واحد في صفاته فلأنّ موصوفيّته سبحانه بصفات متميّزة عن موصوفية غيره بصفات من وجوه. أحدها أن كل ما عداه فانٍ لأنّ حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره، وهو سبحانه يستحقّ حصول صفاته لنفسه لا لغيره، وثانيها أنّ صفات غيره مختصّة بزمانٍ دون زمان لأنّها حادثة، وصفات الحق ليست كذلك، وثالثها أنّ صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلّقات فإنّ علمه متعلّق بجميع المعلومات وقدرته متعلّقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لأنّه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنّه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصّفات المتناهية، فهو سبحانه واحد من صفاته من هذه الجهة. ورابعها أنّه سبحانه ليست موصوفيّة ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالةً في ذاته وكون ذاته محلًا لها، ولا أيضًا بحسب كون ذاته مستكملةً بها لأنّا بيّنا أنّ الذات كالمبدأ لتلك الصفات، فلو

كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصًا لذاته مستكملًا بالممكن لذاته وهو محال، بل ذاته مستكملةٌ لذاته، ومن لوازم ذلك الإستكمال الذاتي تحقّق صفات الكمال معه، إلّا أنّ التقسيم يعود في نفس الإستكمال فينتهي إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به. خامسها أنّه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته، وذلك لأنّ لا نعرف من علمه إلّا أنّه الآمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات، فالمعلوم من علمه أنّه أمر ما لا ندري أنّه ما هو ولكن نعلم منه أنّه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرًا وحيًّا، فسبحان من ردع بنور عزّته أنوار العقول والأفهام. وأمّا إنّه سبحانه وتعالى واحد في أفعاله فالأمر ظاهرٌ لأنّ الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، فالواجب هو هو، والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنًا فإنّه يجوز أن لا يوجد ما لم يتّصل بالواجب، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان مَلِكًا أو مُلْكًا أو كان فعلًا للعباد أو كان غير ذلك، فثبت أنّ كل ما عداه فهو مُلْكه ومَلْكه وتحت تصرّفه وقهره وقدرته واستيلائه، وعند هذا تدرك شمّة من روائح أسرار قضائه وقدره، ويلوح لك شيء من حقائق قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وتعرف أنّ الموجود ليس البتّة إلّا ما هو هو، وما هو له. (مفا٤، ١٧٢، ٢٢)

- إنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّ ماهيّته غير مركّبة من الأجزاء، وبرهانه أنّ كل مركّب فإنّه مفتقر في تحقّقه إلى تحقّق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره، وكل مركّب فهو متقوّم بغيره، والمتقوّم بغيره لا يكون متقوّمًا بذاته، فلا يكون قيّومًا، وقد بيّنا بالبرهان أنّه قيّوم، وإذا ثبت أنّه تعالى في ذاته واحد، فهذا الأصل له لازمان: أحدها أنّ واجب الوجود واحد بمعنى أنّه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته، إذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب وتباينا في التعيُّن، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركّبًا من جزأين، وقد بيّنا أنّه محال. اللازم الثاني أنّه لما امتنع في حقيقته أن تكون مركّبةً من جزأين امتنع كونه متحيّزًا، لأنّ كل متحيّز فهو منقسم، وقد ثبت أنّ التركيب عليه ممتنع، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيّز امتنع كونه في الجهة، لأنّه لا معنى للمتحيّز إلّا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسّية، وإذا ثبت أنّه ليس بمتحيّز وليس في الجهة، امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون. (مفا٧، ٤، ٢١)

واسطة في العقائد

- إنّ الواسطة في العقائد هي الغالبة، أي النفوس الخالية عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلّم لأن أكثر الخلق عوام. (ش٢، ٨٢، ٣٦)

واصب

- ﴿وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا﴾ (النحل: ٥٢) الدين ههنا الطاعة، والواصب الدائم. يقال: وصبَ الشيء يصبُ وصوبًا إذا دام، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ (الصافات: ٩) ويقال: واظبَ على الشيء وواصبَ عليه إذا داوم، ومفازةٌ واصبةٌ أي بعيدةٌ لا غاية لها، ويقال

للعليل واصب، ليكون ذلك المرض لازمًا له. (مفا٢٠، ٤٩، ١٥)

والديّة وولديّة

- إنّ الله تعالى نزّه نفسه عن الوالديّة والولديّة بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣)، ولم ينزّه نفسه عن الخلّة والمحبة، فإن سائر أنبيائه وأوليائه أخلاؤه وأحبّاؤه بمعنى التشريف والتعظيم. ولا يجوز أن يقال: إنّهم أبناؤه وأولاده على معنى ذلك لالتباسه بالباطل، فإنّ نسبته إلى الوالديّة لا يحتمل إلّا الحقيقة، فإنّه لا يقال: فلانٌ ولد فلانٌ وابنه إلّا بمعنى أنّه ولده حقيقة، وإنّه لا يحلُّ لذلك، بخلاف مقام الخلّة والمحبة، فإنّه يلزم من انفصال الولد عن دار الوالد بعد اتصاله به مع بقائه على الولديّة، ولا يلزم من انفصال الخليل والحبيب عن الخليل والحبيب بعد اتصاله به مع بقائه على الخلّة والمحبة؛ ولأنّ الولديّة مشعرة بالجنسيّة، ولا كذلك الخلّة والمحبة، فهذا الفرق بين جواز تسمية المقرّب بخليل الله وحبيب الله، وعدم جواز تسميته بابن الله وولد الله. (منظ، ٤٧، ١٣)

وجدانيّات

- ما يكون غنيًّا عن الإكتساب وما هو إلّا الحسيّات، كالعلم بأنّ الشمس مضيئة والنار حارّة، أو الوجدانيّات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهي قليلة جدًّا لأنّها غير مشتركة. (مح، ٢٧، ٤)

وجه إعجاز القرآن

- إنّ الوجه في كون القرآن معجزًا هو الفصاحة. (نها، ٨٢، ١٢)

وجوب

- الذي يدلُّ على أنّ الوجوب وصف سلبي وجوه. أحدها إنّ الوجوب لو كان وصفًا ثبوتيًّا لكان مساويًا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفًا لها في ماهيّاتها المخصوصة، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة، فالوجوب بالذات لو كان أمرًا ثبوتيًّا لكانت ماهيّته مغايرة لوجوده، فاتّصاف ماهيّته بوجوده إمّا أن يكون واجبًا وإمّا أن لا يكون، فإن لم يكن واجبًا كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته، فكان الواجب لذاته أولى أن يكون ممكنًا لذاته وذلك محال، وإن كان واجبًا فهذا الوجوب صفة لاتّصاف تلك الماهيّة بذلك الوجود، فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرًا له، ويكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال. (أر، ٣٢، ٢)

- إنّ الوجوب محمول على العدم، والمحمول على العدم يمتنع أن يكون ثابتًا، فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتًا، وإنما قلنا أن الوجوب محمول على العدم لأنّ كل ما يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد، يصدق عليه أنه يجب أن لا يوجد، فالوجوب محمول على لا وجود، فثبت أنّ مفهوم الوجوب محمول على العدم، وإنما قلنا إن المحمول على العدم يمتنع أن يكون ثابتًا لأنّه ثبت في بداهة العقول أنّ قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض محال، فثبت بهذه البراهين الثلاثة أن الوجوب صفة عدميّة، وثبت أنّ الاشتراك في الصفة العدميّة لا يوجب وقوع الكثرة في الماهيّة، فثبت أنّه لا يلزم من اشتراك الشيئين في الوجوب وقوع التركيب في ماهيّتهما. (أر، ٣٢، ٢٥)

- ما الدليل على أنّ الوجوب أمر ثبوتيّ؟ قلنا يدلُّ عليه وجهان: الأوّل أنّ الوجوب تأكيد الوجود، فلو كان الوجوب عدميًّا لكان أحد النقيضين سببًا لتأكّد الآخر وأنّه محال، الثاني أنّ الوجوب يناقض اللاوجوب، والداخل تحت اللاوجوب إمّا الممتنع وإمّا الممكن الخاص، والممتنع معدوم والممكن الخاص يجوز أن يكون معدومًا، فإذًا اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدومًا، وإن كان اللاوجوب معدومًا كان الوجوب موجودًا ضرورة أنّ أحد النقيضين لا بدَّ وأن يكون موجودًا. (أر، ٣٨، ١٩)

- ثبت في علم المنطق أنّ الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلًا إذا قلنا الإنسان يجب أن يكون حيوانًا، فالإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسمّاة بالرابطة، ثمّ هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول. (أر، ١٠٢، ١٦)

- الوجوب كما أنه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالإمكان الخاص. فالإمكان الخاص إن كان عدميًا مع أنه ينافي الامتناع الذي هو أمر عدمي فحينئذٍ يكون المنافي للأمر العدمي عدميًّا أيضًا. (ش١، ٢٠٥، ١٦)

- لا يجوز أن يكون الوجوب جزءًا من ماهية الواجب. (ش١، ٢٠٦، ٧)

- الوجوب لا يمكن أن يكون وصفًا ثبوتيًّا. (ش١، ٢٠٦، ١٠)

- المنطقيّون سمّوا الوجوب والامتناع والإمكان بالجهات. وتحقيق الكلام فيه: أنّ هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيّات مستقلّة بأنفسها قائمة بذواتها. فإنّا نعقل موجودًا يكون في نفسه سوادًا أو بياضًا أو حجرًا أو مثلّثًا، لكن لا نعقل موجودًا يكون في نفسه مجرّد أنّه وجوب أو امتناع أو إمكان. والعلم بذلك بديهي. وإذا عرفت هذا فنقول: أنا إذا أسندنا أمرًا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات، فأحد الأمرين هو الموضوع والثاني هو المحمول. وذلك الإسناد هو الارتباط. ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إمّا على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان. وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط، وكيفيّة من كيفيّاته، ونعت من نعوته. وهذا هو المراد من قولنا: إنّ هذه المعاني جهات للقضايا. (شر١، ١٣٠، ٣)

- إنّ الوجوب عبارة عن التعيُّن التام للموجود، والامتناع عبارة عن التعيُّن التام للمعدوم. وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين. (شر١، ١٤٧، ٢٠)

- إنّ الوجوب وجوبان: وجوب متقدِّم على الوجود، ووجوب متأخّر عن الوجود. أمّا الوجوب المتقدِّم على الوجود، فهو أن تكون الماهيّة مقتضية للوجود، فتكون ماهيّته مقتضية لوجوده، حالة تقدّمه على وجوده. وهذه الحالة مسمّاة بالوجوب المتقدِّم على الوجود، وأمّا الوجوب المتأخّر فهو أنّ الشيء إذا صار موجودًا كان وجوده منافيًا لعدمه ومانعًا من عدمه، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب. وهذا الوجوب متفرِّع على الوجوب ومتوقّف عليه. فثبت: أنّ الوجوب الأوّل متقدِّم على الوجود، وأنّ الوجوب

الثاني متأخّر عن الوجود. (شرا، ٢١٣، ١٦)

- إنّ الوجوب أمر ثبوتي ليس بخارج عن الماهيّة. (ل، ٨٤، ١٥)

- الوجوب أشرف من الإمكان. (ل، ١٠٥، ١٨)

- واجب الوجود لذاته: ومعناه الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه. واعلم أنّ القدم غير الوجوب، فالقدم هو الدوام من الأزل إلى الأبد، وأمّا الوجوب فهو نفي قابلية العدم، واعلم أنّه ليس في الأسماء الواردة في التسعة والتسعين ما يشعر بهذا المعنى، إلّا لفظان. أحدهما: القوي المتين، وذلك لأنّ الذي لا يقبل الأثر من غيره يقال له قوي. والثاني: القيّوم، فإنّه مبالغة في كون الشيء مستقلًّا بذاته، وذلك هو كونه واجب الوجود لذاته. (لو، ٣٥٩، ٦)

- إنّ الوجوب أيضًا له أمران: أحدهما كونه مستحقًّا للوجود من ذاته. والثاني عدم توقّفه في وجوده على الغير. (مب١، ١١٤، ١٤)

- الوجوبُ يمتازُ عن الندبِ: بامتِناعِ التركِ، والندبُ، يمتازُ عن الوجوبِ بجوازِ التركِ. (محص١، ٦٧، ٤)

- الأمرُ الواردُ عقيبَ الحظرِ، والاستئذانِ - "للوجوب" خلافًا لبعضِ أصحابِنا. (محص١، ١٥٩، ٢)

- ليس من شرطِ الوجوبِ تحقُّقُ العقابِ على التركِ. (محص١، ٣٣٩، ٤)

- في بيان أنّ الوجوب مفهوم ثبوتيّ: أنّ الوجوب ماهيّة مركّبة من قيدين، أحدهما: أنّه لا يمتنع وجوده. والثاني: أنّه يمتنع عدمه. أمّا القيد الأول وهو قولنا إنّه لا يمتنع وجوده، فهذا مفهوم ثابت. لأنّ الامتناع قيد عدميّ، إذ لو كان موجودًا، لكان الموصوف به أولى أن يكون موجودًا. ضرورة أنّ العدم المحض يمتنع كونه موصوفًا بالصفة الموجودة، وإذا ثبت أنّ الامتناع صفة موجودة، وهذا يدلّ على أنّ هذا القيد مفهوم ثبوتيّ. وأمّا القيد الثاني، وهو قولنا: إنّه يمتنع عدمه، فلا يتعلّق غرضنا ببيان كونه وجوديًّا أو عدميًّا، لأن البحث الأول يكفي في إفادة المقصود. (مطل١، ٢٨٤، ٣)

- احتجّ القائلون بأنّ الوجوب يمتنع أن يكون وصفًا وجوديًّا. بوجوه: الأول: إنه لو كان أمرًا وجوديًّا لكان مساويًا في الوجوب لسائر الموجودات، ومخالفًا في ماهيّته لها، فيلزم أن يكون وجوب الوجوب زائدًا على ماهيّته وتلك الماهيّة تكون موصوفة بذلك الوجوب، وذلك الاتّصاف إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو على سبيل الإمكان، والثاني باطل، وإلّا لكان الوجوب بالذات ممكن الوجوب، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته وذلك محال. فبقي الأول فنقول: فعلى هذا التقدير يكون وجوب الوجوب زائدًا عليه، ثم الكلام في الثاني كما في الأول وذلك يوجب التسلسل وهو محال. (مطل١، ٢٨٥، ١٦)

- المعقول من الوجوب، كون الفعل بحال يستحقّ تاركه الذمّ على بعض الوجوه. (مطل٣، ٣٣٣، ١٧)

- الحكم على الشيء بالوجوب تارة، والإمكان ثانيًا، وبالامتناع ثالثًا: اعتبارات ذهنيّة لا حصول لها في الأعيان بل في الأذهان بخلاف ما إذا عقلنا: أنّ الفلك ما هو؟ وأنّ

العالَم ما هو؟ فإنّ هذه المعلومات موجودات في الأعيان، وليست اعتبارات ذهنيّة. فظهر الفرق بين البابين والله أعلم. (مطل٤، ١٦٢، ١١)

وجوب بالذات

- إنّ الوجوب بالذات يمتنع أن يكون خارجًا عن الماهيّة؛ أما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلّة. (مب١، ١٢٢، ١٨)
- الوجوب بالذات لا يكون مشتركًا بين اثنين. (مح، ٥٨، ١٤)
- لا شكّ أنّ في الوجود موجودًا ولا شكّ أنّ ذلك الموجود إمّا أن يكون واجبًا لذاته، وإمّا أن يكون ممكنًا لذاته، وهذه الشكوك التي ذكرتموها في الطعن في الوجوب بالذات، معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في الإمكان الذاتي. ولمّا تعارضت هذه الشكوك، بقي ما ذكرناه من الدلائل الدالّة على أنّ الوجوب بالذات أمر حاصل متحقّق سليمًا عن الطعن. (مطل١، ٢٨٩، ١٣)
- الوجوب بالذات لا يكون مفهومًا ثبوتيًا، وإلّا لكان إمّا تمام الماهيّة، أو جزءًا منها، أو خارجًا عنها. والأوّل باطل لأنّ صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب بالذات، وأيضًا فكنه حقيقة الله تعالى غير معلوم، ووجوبه بالذات معلوم. والثاني باطل وإلّا لم كون الواجب لذاته مركّبًا. والثالث أيضًا باطل لأنّ كل صفة خارجة عن الماهيّة لاحقة بها مفتقرة إليها، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فيكون واجبًا بغيره، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكنًا لذاته واجبًا لغيره وهو محال. (مع، ٢٥، ٨)

وجوب العصمة

- الذي نقوله (الرازي) إنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوّة عن الكبائر والصغائر بالعَمْد، أمّا على سبيل السهو فجائز، ويدلُّ على وجوب العصمة وجوه. الحجّة الأولى: لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذمّ عاجلًا والعقاب آجلًا أشدُّ من حال عصاة الأمة وهذا باطل، فصدور الذنب عنهم أيضًا باطل، وبيان الملازمة أنّ أعظم نعم الله على العباد إعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوّة، وكل من كانت نعم الله تعالى عليه أكثر كان صدور الذنب عنه أفحش، وصريح العقل يدلّ عليه ثم يوكده من النقل وجوه. (أر، ٣٣٠، ١٨)

وجوب الفعل

- إنّ كل عاقل يجد من نفسه أنّه إن شاء الفعل فعل وإن شاء التَرْك ترك. وهذا يفيد العلم الضروري بأنّ القادر إذا شاء الفعل، ولم يكن هناك مانع البتّة، فإنّه لا بدَّ وأن يفعل، وإذا شاء التَرْك، ولم يكن هناك مانع، فإنّه لا بدّ وأن يترك. ونحن ما رأينا في الدنيا عاقلًا يقول: إنّي إذا شئت أن أفعل لم أفعل. وإذا شئت أن لا أفعل فعلت. فكان هذا دليلًا قاطعًا، على أنّ العقلاء ببدائه عقولهم يعلمون أنّ مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل، وعند اختلال أحد هذين القيدين يمتنع الفعل. فيثبت: أن قول من يقول: الفعل عند الداعية الخالصة يصير أولى بالحصول، ولا ينتهي إلى حدّ الوجوب: كلام باطل. وأما المذهب الثاني: وهو قول من يقول: القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح. فجوابه: قد سبق على

الاستقصاء في الكلمات المتقدّمة. أما قوله: لو لم يكن الأمر كذلك، لم يبق فرق بين القادر المختار، وبين الموجب بالذات. فنقول: أما الفرق الذي ذكرتموه، فحاصله: يرجع إلى أن الممكن المتساوي الطرفين ويترجّح أحد طرفيه على الآخر، لا لمرجّح. (مطل٤، ١١١، ١٨)

وجوب النظر

- إنّه تعالى ذمّ التقليد فقال حكاية عن الكفّار: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣). وقال: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (البقرة: ١٧٠). ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٧٤). وقال: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَآ أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ (الفرقان: ٤٢). وقال في والد إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا﴾ (مريم: ٤٦). وكل ذلك يدلّ على وجوب النظر وفساد التقليد. (أسر، ٤٧، ٦)

- وجوب النظر سمعيّ، خلافًا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعيّة والحنفيّة. لنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، ولأنّ فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله تعالى شيء من أفعال، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب. (مح، ٤٢، ١٣)

وجود

- في بيان أنّ المعدوم ليس بشيء وجوه. الحجّة الأولى: أنّ هذه الماهيّات لو كانت متحقّقة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحقّقة خارج الذهن ومباينة لخصوصيّاتها المعيّنة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون تحقُّق كل ماهيّة وتقرُّبها زائدًا على خصوصيتها، ولا معنى للوجود إلّا هذا التحقُّق والتقرُّر، فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال، ومما يدلّ على أنّ كونها متحقّقة خارج الذهن أمر زائد على ماهيّتها المخصوصة، أنّا إذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرّر حال العدم، فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصوّر وهذا التصديق، ولولا أنّ تقرُّرها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيّتها وإلّا لما بقي فرق بين التصوّر والتصديق، وذلك محال على ما قرّرناه، فثبت أنّ الماهيّات لو كانت متقرّرة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها، ولمّا كان ذلك محالًا علمنا أنّ القول بأنّ الماهيّات متقرّرة حال عدمها محال. (أر، ٥٩، ١٥)

- إنّ الوجود له ماهيّة. فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهيّة لامتنع أن يكون له تأثير في الوجود. فإن قيل تأثير القادر في كون الماهيّة موصوفة بالوجود. قلنا: موصوفيّة الماهيّة بالوجود يمتنع أن يكون أمرًا ثابتًا ويدلُّ عليه وجوه. أحدها: أن اتّصاف الماهيّة بالوجود لو كان أمرًا ثابتًا مغائرًا للماهيّة والوجود لما كان جوهرًا مستقلًّا بنفسه قائمًا بذاته، بل كان صفة من صفات الماهيّة، فحينئذٍ يكون اتّصاف تلك الماهيّة بتلك الصفة زائدًا على الماهيّة وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل. (أر، ٦٩، ١٢)

- إنّ الشيئين لو كانا متشابهين وجب استواؤهما

في جميع اللوازم، فيلزم من توقّف وجود هذا على وجود الثاني توقّف وجود الثاني على وجود الأوّل، بل توقّف كل واحد منهما على نفسه وذلك محال في بداية العقول. فثبت أنّه لا يتوقّف وجود الشيء على وجود نظير له فلا يلزم من نفى النظير نفيه. (أس، ١٨، ٤)

- الوجود في كل شيء لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يُحكم عليه بأنه غير مشترك بل ههنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بدّ من اعتبار كل واحد منها ليُعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا. (ش١، ٢٠٠، ٢٩)

- الوجود في حقنا عَرَض مفتقر إلى الماهية محتاج إليها. (ش١، ٢٠٢، ٣٦)

- الوجود لا بدّ وأن يكون إما نفس الماهية أو خارجًا عنها. (ش١، ٢١٠، ٢٥)

- الإضافات أعراض موجودة عند الحكماء، مع أنّها لا تقبل القسمة. فإنّه لا يصحّ أن يقال: قام بنصف الأب نصف الأبوّة، وبثلثه ثلث الأبوّة. وأيضًا: فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانيّة، فلو لزم من انقسام المحلّ انقسام الحال، لزم أن يقال: إنّه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء. وهو محال. وأيضًا: فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدًا، كما أنّه عند الحسّ واحد. فإذا حلّ فيه عَرَض لا ينقسم، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم، وإذا لم يحصل له شيء من الأجزاء، امتنع أن يقال: الحال في أحد الجزءين إمّا أن يكون عين الحال في الجزء الثاني أو غيره. (شر٢، ٢٩٢، ١٦)

- الموجود إمّا أن يكون موجودًا بوجود هو غيره، أو موجودًا لوجود هو نفسه. والأول حاصل. كقولنا: الواحد موجود، والثلث موجود. والثاني حاصل. وإلّا لزم التسلسل. والموجود الذي يكون موجودًا بوجود هو نفسه: هو الوجود. (شر٣، ٧، ٢٠)

- إنّ العَرَضَ ليس جنسًا لما تحته، واستدلّ عليه: بأنّ الموجود واقع على الجوهر والعَرَض، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدُّم والتأخُّر، وكل ما كان واقعًا على هذا الوجه، لم يكن جنسًا. أمّا بيان الصغرى: فلأنّ الموجود للشيء الذي يكون في موضوع. إمّا أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده. أمّا وجود ما ليس في موضوع، فإنّه لا يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع ولا بعده. وهذا يدلّ على أنّ الوجود لما ليس في موضوع، متقدّم على الوجود لما هو في موضوع. فثبت: أنّ الوجود مقول على الجوهر والعرض، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدّم والتأخّر. وأمّا بيان الكبرى - وهو أنّ كل ما كان كذلك فإنّه لا يكون جنسًا - وذلك لأنّ الجنس جزء الماهية، وحصول التفاوت في جزء الماهيّة محال. (شر٣، ٨٠، ١٩)

- الحقّ: يكون المراد منه: الوجود والثبوت. فعلى هذا، كل ما كان أتمّ في معنى الثبوت، وأدوم في حقيقة الوجود، كان أولى وأحقّ بمعنى الوجود، حتى كان القديم - تعالى - أحقّ بإطلاق اسم الوجود عليه. فإنّه الموجود لذاته على الإطلاق والدوام، أزلًا وأبدًا. وبهذا التأويل أن نقول: السحر حق، والعين حق. أي له ثبوت وتحقّق بإرادة وتخييل. (ك، ٥٤، ٢)

- إذا قلت السواد غير موجود فقد نفيت

الوجود، لكن الوجود من حيث هو وجود ماهيّة، فإذا نفيته فقد نفيت الماهية المسمّاة بالوجود. (لو، ١٣٠، ١٠)

- إنّ الوجود أوّلي التصوّر... إنّه يمتنع تعريفه. (مب١، ١١، ٤)

- إنّ تعريف الوجود إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم. (مب١، ١٢، ١٤)

- ليس للوجود جنس ولا فصل. (مب١، ١٢، ١٦)

- إنّ الوجود من حيث إنّه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن. (مب١، ١٣، ٢٠)

- إنّ الوجود صفة غير مستقلّة بالمعقولية، وما كان كذلك كان في معقوليته تبعًا للغير. فإذًا معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضاته التي هي الماهيّات التي هي غير أوّلية التصوّر. فالوجود التابع تصوّره لتصوّرها أوْلَى أن لا يكون أوّلي التصوّر. (مب١، ١٤، ٢١)

- إنّ الوجود وجود محض فقط والبساطة والتركيب عارضان له. (مب١، ١٦، ١٩)

- إنّ الوجود هو علّة حصول الشيء لا نفس حصوله. (مب١، ١٧، ١٦)

- إنّ المقابل للاوجود هو الوجود، وأعرف التصديقات عند العقل أنّه لا واسطة بين هذين الطرفين. (مب١، ١٩، ١٦)

- إنّ الوجود وإنْ كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنّه لا مفهوم له سوى الوجود. (مب١، ٢١، ١٣)

- لو لم يكن الوجود مشتركًا لم يكن التقسيم بالوجوب والإمكان موجبًا لامتياز الواجب عن الممكن. (مب١، ٢٢، ٥)

- إنّ الوجود خارج عن الماهيّة فهو دليل على أنّ الوجود غير الماهيّة. (مب١، ٢٣، ٩)

- إنّ الوجود غنيّ عن التعريف، والماهيّة غير غنيّة في خصوصياتها عن التعريف، فالوجود غير الماهيّة. (مب١، ٢٤، ١٦)

- إنّ الوجود مقابل العدم وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان. (مب١، ٢٤، ١٨)

- إنّ الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم. (مب١، ٢٥، ١٩)

- الوجود غير الماهيّة. (مب١، ٢٧، ٢٠)

- إنّ الوجود بعد أن ثبت أنّه مشترَك بين الماهيّات لا يجوز أن يكون جنسًا لها. (مب١، ٢٨، ٥)

- الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي. (مب١، ٢٨، ١٨)

- الوجود من حيث هو هو ممكن، وكل ممكن فله سبب، فلذلك الوجود سبب. (مب١، ٣٦، ١٢)

- الوجود صفة ثبوتيّة. (مب١، ٤١، ١٠)

- إنّ الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتًا. (مب١، ٤٣، ٢١)

- الوجود من حيث أنّه وجود يمنع الإمكان، وما كان مانعًا من الإمكان لزمه الإستغناء عن المقتضي. (مب١، ١٢٣، ٣)

- الكون في الأعيان... هو الوجود. (مب١، ٤٥٢، ٩)

- إنّ الوجود وحده لا يصلح للعلّية. (مب١، ٤٩٥، ١٩)

- العدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة. (مب١، ٦٥٩، ١٥)

- القائلون بالصفات زعموا أنّ صفات الجواهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحياة،

وكل ما كان مشروطًا بها أو إلى الأفراد، وهي إمّا في الجواهر أو في الأعراض. أمّا الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة، أحدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهريّة، والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل، والثالثة التحيّز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهريّة بشرط الوجود، والرابعة الحصول في الحيِّز وهو الصفة المعلّلة بالمعنى. (مح، ٥١، ٢٦)

- الوجود يشارك الماهيّات الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي، وهو أنّ الوجود وحده وإن كان موجودًا لكن ليس معه شيء آخر. (مح، ٥٤، ١٤)

- أمّا الوجود فزعم مثبتو الحال منّا أنّه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنّه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئًا بناءً على هذا. (مح، ٥٥، ٢٤)

- إنّ الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيّته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيّته. (مطل١، ٢٩١، ٥)

- إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الوجود لا يقابله إلّا العدم، وإن العدم لا يقابله إلّا الوجود، فوجب أن يكون الوجود مفهومًا واحدًا، كما أنّ العدم مفهوم واحد، حتى يصحّ ذلك التقابل بينهما. (مطل١، ٢٩١، ١٦)

- إنّ لفظ الوجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط، بل بحسب أنّه يفيد معنى واحدًا مشتركًا فيه بين الضدّين. (مطل١، ٢٩٤، ١٩)

- مسمّى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات، لأنّا نقسّم الموجود إلى الواجب والممكن. ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال الإنسان إمّا أن يكون تركيًا، أو يكون حجرًا. ولأنّ العلم الضروريّ حاصل بصحّه هذا الحصر، وأنّه لا واسطة بينهما، ولولا أنّ المفهوم من الوجود واحد، وإلّا لما حصل العقل بكون المتناقضين طرفين فقط. (مع، ٢٣، ١١)

- الوجود زائد على الماهيّات لأنّا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد، وبين قولنا السواد موجود. ولولا أنّ المفهوم من كونه موجودًا زائد على كونه سوادًا وإلّا لما بقي هذا الفرق. ولأنّ العقل يمكنه أن يقول العالمَ يمكن أن يكون موجودًا وأن يكون معدومًا، ولا يمكنه أن يقول الموجود إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا، ولولا أنّ الوجود مغاير للماهيّة، وإلّا لما صحّ هذا الفرق. (مع، ٢٣، ١٧)

- إنّ لفظ الوجود يقال بالإشتراك على معنيين: أحدهما: أن يراد بالوجود الوجدان والإدراك والشّعور، ومتى أريد بالوجود الوجدان والإدراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرَك والمشعور به، والثاني: أن يراد بالوجود الحصول والتحقّق في نفسه، واعلم أنّ بين الأمرين فرقًا، وذلك لأنّ كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقّف على كونه حاصلًا في نفسه، ولا ينعكس، لأنّ كونه حاصلًا في نفسه لا يتوقّف على كونه معلوم الحصول في الأعيان؛ لأنّه يمتنع في العقل كونه حاصلًا في نفسه مع أنّه لا يكون معلومًا لأحد، بقي ههنا بحث، وهو أنّ لفظ الوجود هل وضع أولًا للإدراك والوجدان ثم نقل

ثانيًا إلى حصول الشيء في نفسه، أو الأمر فيه بالعكس، أو وُضِعا معًا؟ فنقول: هذا البحث لفظيّ، والأقرب هو الأوّل، لأنّه لولا شعور الإنسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه، فلمّا كان الأمر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والإدراك سابقًا على وضعه لحصول الشيء نفسه. (مفا١، ١١٨، ١٥)

- الوجود يجوز أن يكون بمعنى العلم، ومنه ولم نجد له عزمًا، وأن يكون نقيض العدم كأنّه قال وعدمنا له عزمًا. (مفا٢٢، ١٢٤، ١٥)

- إنّ العدم نفي محضٌ، فليس فيه ذوات مميّزة وأعيان متباينة. بل كأنه أمرٌ واحد متّصل متشابه، فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكوّن يتميّز بعضها عن بعض وينفصل بعضها عن بعض، فبهذا الطريق حَسُنَ جعل الرتق مجازًا عن العدم والفتق عن الوجود. (مفا٢٢، ١٦٣، ١٢)

وجود الله

- وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدًا على ماهيته تعالى لكان ممكنًا لأن وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته تعالى ولا تتقرّر الصفة بدون الموصوف، فيكون وجوده تعالى مفتقرًا إلى ماهيته تعالى، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن. فثبت أنه لو كان وجوده تعالى زائدًا على ماهيته تعالى لكان ممكنًا ولا بدّ له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن إلى السبب، وذلك السبب إما ماهيته أو غيرها، والثاني باطل لأن وجوده تعالى لو كان مستفادًا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولًا مفتقرًا إلى مؤثّر آخر تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، والأول أيضًا باطل لأن ماهيته تعالى لو كانت علّة لوجوده تعالى لكانت متقدّمة بالوجود على نفسها ضرورة أن العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول وحينئذٍ يلزم المحال المذكور. فهذا تقرير ما عوّل الشيخ (إبن سينا) عليه في إبطال قول من يقول إنّ وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى. (ش١، ٢٠١، ٤)

وجود ذهنيّ

- أمّا الوجود الذهني فجوابه أنّ الماهيّة كما وجدت في الأذهان عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت في الأعيان عارية عن الوجود الذهني، وذلك يوجب التغاير. (أر، ٥٧، ٢٢)

- إنّ الوجود الذهني يجب أن يكون مطابقًا للوجود الخارجي. (مب١، ١٥، ١٦)

وجود عينيّ

- إنّ الوجود العيني نفس الكون في الأعيان لا ما به الكون في الأعيان. (مب١، ٣٥، ٨)

وجود ماهيّة

- إنّ قولكم (للنحوزيين) نفي الماهيّة غير معقول باطل. فإنّك إذا قلت: السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود، لكنّ الوجود من حيث هو وجود ماهيّة، فإذن نفيت الماهيّة المسمّاة بالوجود، وإذا كان كذلك صار نفي الماهيّة أمرًا معقولًا، وإذا عقل ذلك فلم لا يجوز إجراء هذه الكلمة على ظاهرها، فإنّك إذا قلت: السواد ليس بموجود فإنّك ما نفيت الماهيّة، وما نفيت الوجود أيضًا، وإنّما نفيت موصوفيّة الماهيّة بالوجود، فنقول: موصوفية

الماهيّة بالوجود، هل هي أمر مغاير للماهيّة وللوجود أم لا. فإن كانت مغايرة لهما كانت تلك المغايرة ماهية، فكأنّ قولنا: السواد ليس بموجود نفيًا لتلك الماهيّة المسمّاة بالموصوفيّة، ويح يعود الكلام المذكور. وأمّا إن قلنا: إنّ موصوفيّة الماهيّة بالوجود ليست أمرًا مغايرًا للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي إليها، وإذا امتنع ذلك بقي النفي متوجّهًا إمّا إلى أي ماهيّة، وإمّا إلى الوجود، وحتى يحصل غرضنا من أنّ الماهيّة يمكن نفيها، وإذا كان الأمر كذلك صحّ قولنا: لا إله إلّا الله حقًّا وصدقًا من غير إضمار. (أسر، ١٠٥، ٩)

وجود مُحْدَث

- إن وجود المحدَث وإن كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقًا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته. (ش١، ١٢٠، ٢٢)

وجود المزاج

- وجود المزاج وإن كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعيّة ليس بالفاعل بل لذاته. (ش١، ١٢٠، ٢٧)

وجود المعلول

- وجود المعلول مفتقر إلى أن تحصل العلّة مستجمعة جميع الأمور التي لا يتمّ علّيته بالفعل إلّا معها. وتلك الأمور إما أن تكون صفات عائدة إلى ذات العلّة كحصول الطبيعة الموجبة والإرادة الجازمة وغيرهما، وإما أن تكون خارجة عن ذاتها. (ش١، ٢٣٣، ٥)

وجود معلوم

- إنّ الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات وحقيقته (الله) المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقة، وأمّا السلوب فهي قولنا ليس بجوهر ولا بعَرَض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته (الله) لا شكّ أنّها مغايرة لعدم هذه الأمور. وأمّا الإضافات فهي قولنا إنّه (الله) عالم قادر فإنّ المعلوم من كونه عالمًا أنّه موصوف بصفة ممّا لأجلها صحّ منه الإيجاد على نعت الإحكام، والمعلوم من كونه قادرًا أنّه مؤثّر في إيجاد الأثر على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة، وحقيقته (الله) المخصوصة ليست نفس هذه الإضافات فثبت أنّ المعقول منه ليس إلّا الوجود والسلوب والإضافات، وثبت أن شيئًا منها ليس هو نفس حقيقته المخصوصة، فثبت أنّ حقيقته المخصوصة غير معقولة للخلق. (لو، ٣٢، ١٣)

وجوديّ

- إن فسّرت الوجوديّ بأنّه الذي بيّن الحكم فيه بأنّه لا يكون ضروريًّا دخل فيه غير الدائم والدائم الخالي عن الضرورة، وإن فسّرته بأنّه الذي بيّن الحكم فيه بشرط أن يكون دائمًا خرج عنه الدائم الخالي عن الضرورة، وسمّينا الأول بالوجوديّ اللاضروريّ والثاني بالوجوديّ اللادائم (ل، ١٥، ٨)

وحدات

- إنّ العدد كثرة مؤلّفة من الوحدات، والوحدات لفظ جمع وأقلّه أن تكون ثلاثة. (مب١، ٩٤، ١٤)

وحدانيّة

- كلمة لا إله إلّا الله، وهي صفة وحدانيّته وفردانيّته في ذاته وجلاله وعزّته، ألا تستقلّ بإفناء آثار العصيان عن قلب العبد وإنارة روحه بنور المعرفة والهداية. (أسر، ٥٢، ١٤)
- أمّا في الوحدانيّة: فهو الواحد الذي يمتنع أن يحصل له ضدٌّ وندٌّ وشريك ونظير. (مفا٢٧، ٤٣، ٢٢)

وحدانيّة مطلقة

- الوحدانيّة المطلقة بمعنى كونه منزّهًا عن الأجزاء والأبعاض، والفردانيّة بمعنى كونه منزّهًا عن الضدّ والندّ، والصاحبة والولد. (مطل٨، ١١٥، ١٥)

وحدة

- إنّ الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفًا للاثنين وثلثًا للثلاثة وربعًا للأربعة وهلمّ جرا إلى ما لا نهاية. (ش٢، ٧١، ١٦)
- الوحدة مقوّمة للكثرة. (مب١، ٩٦، ١٠)
- لا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لأنّ الوحدة الطارئة إذا طرأت فلا بدّ وأن تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك. (مب١، ٩٦، ١١)
- المفهوم من كونه (تعالى) واحدًا ليس سلبيًّا. والدليل عليه: أنّه لو كان سلبيًّا لكان سلبًا للعدد. والعدد عبارة عن مجموع وحدات، فالوحدة إن كانت عدمًا، كان العدد عبارة عن مجموع عدمات، فيكون العدد مفهومًا عدميًّا. فإذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهومًا عدميًّا كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم. فوجب كونها صفة وجوديّة، وأمّا إن كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجوديّ، فذلك هو المطلوب. فيثبت: أن الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته. (مطل٢، ١٥١، ١٣)

وحش

- كل شيء من دواب البر مما لا يستأنس فهو وحش، والجمع الوحوش. (مفا٣١، ٦٧، ٢٣)

وحي

- الإيحاء الإعلام على سبيل الخفاء، قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١) أي أشار إليهم، وقال: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى﴾ (المائدة: ١١١) وقال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨). ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ (القصص: ٧) والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الإلهام. (مفا١١، ١٠٨، ٢٣)
- الوحي وهو عبارة عن الإيماء والقول السّريع. (مفا١٣، ١٥٥، ١٧)
- إنّ وصول الوحي من الله تعالى إلى الأنبياء لا يكون إلّا بواسطة الملائكة. (مفا١٩، ٢٢٠، ٢٢)
- إن حياة الأرواح بالمعارف الإلهية والجلايا القدسية، فإذا كان الوحي سببًا لحصول هذه الأرواح سمّي بالرّوح، فإنّ الروح سبب لحصول الحياة، والوحي سبب لحصول هذه الحياة الروحانية. (مفا٢٧، ٤٤، ١٣)
- إنّ الوحي إسم معناه الكتاب، ومصدر وله

معان منها: الإرسال والإلهام، والكتابة والكلام والإشارة والإلهام، فإن قلنا هو ضمير القرآن، فالوحي إسم معناه الكتاب كأنّه يقول، ما القرآن إلّا كتاب، ويوحي بمعنى يرسل، ويحتمل على هذا أيضًا أن يقال هو مصدر، أي ما القرآن إلّا إرسال وإلهام، بمعنى المفعول أي مرسل، وإن قلنا المراد من قوله: ﴿إِنْ هُوَ﴾ (النجم: ٤) قوله وكلامه، فالوحي حينئذٍ هو الإلهام ملهم من الله، أو مرسل. (مفا٢٨، ٢٨٢، ١٥)

وحيد

- الكلام في الوحيد، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (المدثر: ١١) فقوله "وحيدًا" نصب على الحال على بعض الأقوال. وعلى هذا التقدير فيحتمل أن يكون حالًا من الخالق، وأن يكون حالًا من المخلوق. فإذا قلنا: إنّ وحيدًا نصب على الحال من الخالق كان القرآن واردًا بجعل الوحيد إسمًا من أسماء الله. وفي تفسيره وجوه: الأول: أنّه سبحانه كان موجودًا في الأزل. والثاني: أنّه سبحانه مستقلّ بتدبير الملك والملكوت، ولا يحتاج في التكوين والتخليق إلى مادة، ومدة، وآلة، وعدّة. والثالث: أنّه متوحّد بصفات الجلال ونعوت الكمال. (مطل٣، ٢٦١، ٢٠)

وراء

- إنّ لفظ الوراء يُعبَّر به عن الخلف والقدّام، فهي هاهنا بمعنى القدّام، كما في قوله تعالى ﴿مِن وَرَآئِهِمْ جَهَنَّمُ﴾ (الجاثية: ١٠) يعني من قدّامهم. (ع، ٦٣، ٥)

ورود

- إسم للعطاش، لأنّ من يَرِدُ الماء لا يرده إلّا للعطش. وحقيقة الورود السير إلى الماء، فسمّيَ به الواردون. (مفا٢١، ٢٥٢، ٢٩)

وِزْر

- الوِزْر الثقل وأصله من الحمل يقال: وزرت الشيء أي حملته أزره وزرًا، ثم قيل: للذنوب أوزار لأنها تثقل ظهر من عملها. (مفا١٢، ١٩٩، ٩)

- الوزْر هو العقوبة الثقيلة سمّاها وزْرًا تشبيهًا في ثقلها على المَعاقب وصعوبة احتمالها الذي يثقل على الحامل وينقضُ ظهره، أو لأنّها جزاء الوزر وهو الإثم. (مفا٢٢، ١١٣، ٢٥)

وزير

- الوزير من الوِزْر لأنه يتحمّل عن الملك أوزاره ومؤنه، أو من الوَزَر وهو الجبل الذي يُتحصّن به لأنّ الملك يعتصم برأيه في رعيّته ويفوّض إليه أموره، أو من الموازرة وهي المعاونة، والموازرة مأخوذة من إزار الرجل وهو الموضع الذي يشدُّه الرجل إذا استعدّ لعمل أمرٍ صعب. (مفا٢٢، ٤٨، ٣٠)

- الوزير في اللغة الذي يُرجع إليه ويتحصّن برأيه والوزر ما يعتصم به، ومنه: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ (القيامة: ١١) أي لا منجي ولا ملجأ. (مفا٢٤، ٨١، ٩)

وِسْع

- الوسع ما يسع الإنسان فيطيقه أخذه، من سعة الملك أي العرض، ولو ضاق لعجز عنه،

والسعة بمنزلة القدرة، فلهذا قيل: الوسع فوق الطاقة. (مفا٦، ١٢٠، ١٤)

- معنى الوسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السّعة والسّهولة لا في حال الضيق والشدّة ... وأمّا أقصى الطاقة يُسمّى جهدًا لا وسعًا، وغلط من ظنّ أنّ الوسع بذل المجهود. (مفا١٤، ٧٩، ٦)

وسواس

- أخصّ الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر، وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار، وأعني بها إدراكات وعلومًا إمّا على سبيل التجدُّد وإمّا على سبيل التذكّر، وإنّما تسمّى خواطر من حيث أنّها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلًا عنها، فالخواطر هي المحرِّكات للإرادات، والإرادات محرِّكة للأعضاء، ثم هذه الخواطر المحرِّكة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشرّ أعني إلى ما يضرّ في العاقبة - وإلى ما ينفع - أعني ما ينفع في العاقبة - فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يُسمّى إلهامًا، والمذموم يُسمّى وسواسًا. (مفا١، ٨٤، ٢٥)

وسوسة

- اعلم: أنّ الأفعال الإنسانية لها مبادئ ثلاثة، مرتّبة بعضها على بعض. فأعلاها وأبعدها عن وقوع الفعل: العلم والإدراك. وذلك لأنه ما لم يقع في قلبه: أن الفعل الفلاني راجح النفع، أو خالص النفع، فإنّه لا يفعله. وما لم يقع في قلبه أن الفعل الفلاني راجح الضرر أو خالص الضرر أو معادل الضرر، فإنه لا يتركه. وقد بالغنا في تقرير هذه القاعدة في باب "الدواعي والصوارف" من هذا الكتاب. ولأجل أنّ الإنسان لا يفعل فعلًا، إلّا لطلب الخير، سُمّي هذا الفاعل فاعلًا مختارًا. والمرتبة الثانية - وهي المرتبة المتوسطة - أنّه إذا حصل اعتقاد النفع الخالص أو الراجح، ترتّب عليه على سبيل اللزوم: حصول ميل قوي متأكّد في الفعل. وإذا حصل اعتقاد الضرر الخالص أو الراجح ترتّب عليه على سبيل اللزوم حصول ميل قوي متأكّد في الترك. والمرتبة الثالثة - وهي المرتبة الأخيرة القريبة المتّصلة بالفعل - أنّ الأعضاء إذا كانت سليمة قوية على الفعل والترك. فإذا انضمّ ذلك الميل المتعيّن إلى تلك القدرة القائمة بالعضو، صار مجموع ذلك الميل وتلك القدرة: مؤثّرًا في حصول الفعل وهذا كلام ملخّص معلوم قد سبق تقريره في باب الدواعي والصوارف". وإذا ثبت هذا، فنقول: وسوسة الشياطين وإلهام الملك. إمّا أن يقعا في المرتبة الأخيرة، أو في المرتبة المتوسّطة، أو في المرتبة الأولى. لا جائز وقوعها في المرتبة الأخيرة، لأنّ تأثير مجموع القدرة مع الميل في الفعل: أمر ضروريّ لازم. والواجب لذاته، يمتنع أن يكون لغيره فيه أثر. ولا جائز أيضًا أن يحصل للإلهام والوسوسة أثر في المرتبة المتوسطة. لأنّ تأثير اعتقاد أنّه مشتمل على النفع الخالص أو الراجح في وجود إرادة الفعل: تأثير ذاتي ضروريّ وكذلك تأثير اعتقاد أنّه مشتمل على الضرر الخالص أو الراجح في وجود كراهية الفعل تأثير ضروريّ والأشياء الضروريّة، يمتنع أن يكون لغيرها فيها أثر. ولمّا بطل هذان القسمان، تعيّن أن

يكون تأثير الوسوسة والإلهام في المرتبة الأولى فقط مثل: أنّه كان ناسيًا لما في المعصية الفلانية من اللذّة والطيب والراحة، فالشيطان يذكره بهذه الحالة. أو كان ناسيًا لما في الطاعة الفلانية من البهجة والسعادة والآثار التامة الكاملة، فالملك يذكره ذلك. (مطل٧، ٣٣٠، ٩)

- وسوس إذا تكلّم كلامًا خفيًّا يكرّره، وبه سمّي صوت الحلي وسواسًا وهو فعل غير متعدّ كقولنا. ولولوت المرأة، وقولنا: وعوع الذّئب، ورجل موسوِس بكسر الواو ولا يقال موسوَس بالفتح، ولكن موَسوس له وموَسوس إليه، وهو الذي يلقي إليه الوسوسة، ومعنى وسوس له، فعل الوسوسة لأجله، وسوس إليه ألقاها إليه. (مفا١٤، ٤٥، ٢١)

وصف خارجي

- إنّ الوصف الخارجي العلم لا يكون جزءًا من الموصوف. (مب١، ١٣، ٣)

وصف الشيء بإمكان ما

- لا معنى لكون الشيء موصوفًا بإمكان حدوث شيء فيه إلّا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء. (ش١، ١٦، ٣٠)

وصف العلّة

- وصف العلّة: الأمر الذي يتوقّف ثبوت العلّة عليه مما يؤثّر فيه حقيقة أو عاديّة أو إضافيّة. مثل: كون القتل عمدًا، وكونه عدوانًا، ومثل كون الزنا صادرًا عن حرّ، وعن مُحصَّن. وكون القتل قتل بريء. إلى غير ذلك. (ك، ٤٥، ٧)

وصف وجودي

- إنّ كون العدم مناقضًا للوجود ومقابلًا له وصف وجوديّ، بدليل أنّ كونه غير مناقض له، وغير مقابل له، وصف عدمي، وإذا كان اللامناقض واللامقابل وصفًا عدميًّا، وجب أن يكون كونه مناقضًا ومقابلًا وصفًا وجوديًّا، وإذا كان لهذا الوصف وصفًا وجوديًّا وهو محمول العدم، لأنّه لا نزاع أنّ العدم مناقض للوجود ومقابل له، فيلزم أن يكون العدم موصوفًا بصفة موجودة، والموصوف بالصفة الموجودة موجود، فيلزم كون العدم موجودًا، وهو محال. (مطل١، ١١٦، ٧)

وصول

- إنّ الوصول آنيّ الوجود. (ش٢، ٢٠، ٣)
- إنّ الوصول إلى الله تعالى نوعين: أحدهما - وهو الأكمل - أن يرفعه الله إليه ابتداءًا فضلًا منه ورحمة من غير تكليف شيء من المتاعب وهو طريقة رسولنا عليه الصلاة والسلام على ما قاله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ (الإسراء: ١). والثاني أن يتكلّف العبد الذهاب إليه وهو الطريقة التي حصل أعلاها لموسى عليه السلام في قوله ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وأن سليمان عليه السلام على شرح موسى عليه السلام وطريقته، فكان أبدًا في الرياضة، والإنسان لا يفرغ قلبه عن شيء ما لم يجربه، فكأن نفس سليمان عليه السلام كانت ملتفتة إلى مملكة الدنيا فقال ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا﴾ (صٓ: ٣٥) حتى أذوقه فيفرغ قلبي عنه فيزول شغل الالتفات إليه، فيخلص السر إلى طاعتك والاشتغال بعبادتك. (ع، ٧٨، ٤)

وضع

- إنّ الوضع يقال بالاشتراك على معانٍ، والمراد ههنا كون الشيء بحيث يمكن الإشارة إليه. (ش١، ٣٩، ٢٨)
- الوضع هو هيئة للكل. (ش١، ٩٢، ١٨)
- أمّا العَرَضُ الذي يقتضي النسبة فلم يقل أحد من المتقدّمين كلامًا معقولًا في حصره في أقسام معدودة. فالأولى عندي: أن نكتفي فيه بالاستقراء. فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين. وثانيها: نسبة الشيء إلى زمانه أو ظرف زمانه. وهو المتى. وثالثها: الإضافة كالأبوّة والبنوّة. ورابعها: ما به الشيء في الشيء. وهو أن يفعل. وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها: كون الشيء محاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحدّ. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب - وهو الوضع -. (شر١، ٩٧، ٢٠)
- إنّ الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النِسَبْ. (شر٢، ٤٥، ٤)
- إنّ الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين الأجزاء، وذلك الجسم من النسب، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب، فتلك الهيئة عرض حقيقيّ، ليس من باب النِسَبْ والإضافات، ولكنّها في وجودها معلولة للنِسَبْ المخصوصة المذكورة، فلا جرم كان أضعف الأعراض الحقيقيّة هو الوضع. (شر٣، ٨٥، ٢)
- الوضع هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والإنحراف مثل القيام والقعود والإستلقاء والإنبطاح. (مب١، ٤٥٥، ٤)
- الوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب. (مح، ٧٠، ١٠)
- الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها، كالقيام والقعود وهو الوضع. (مع، ٢٧، ٨)

وضوء

- جاءت الأخبار الصحيحة في أنّ الوضوء تطهير الأعضاء عن الآثام والأوزار. (مفا١٦، ٢٥، ٢٧)

وعد

- قالوا وَعْد في ضمان الخير ووعيد في ضمان الشرّ. (مفا٢١، ٢٣٥، ١٠)

وعد ووعيد

- إنّ عمومات الوعد والوعيد لمّا تعارضت فنحن نرجِّح عمومات الوعد بالآيات الدالّة على العفو والغفران، وهذا ترجيح يجب المصير إليه، وذلك لأنّ آيات العفو لا بدّ وأن تكون خاصّة، وآيات العقوبة والوعيد لا بدّ وأن تكون عامّة، وإلّا لم تدل على مقصودهم، والعام والخاص إذا تعارضا ترجّح الخاصّ على العام، فثبت بمجموع

هذه الوجوه أنّ عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد، فسقط كلام المعتزلة بالكليّة. (أر، ٤٠٣، ٢٠)

وعيد

- إنّ الناس جبلوا على الفساد والظُّلم فكانت الحاجة إلى الزجر أشدّ، فكان جانب الوعيد أولى. (مفا٣، ١٦٠، ٣٠)
- قالوا وَعْد في ضمان الخير ووعيد في ضمان الشرّ. (مفا٢١، ٢٣٥، ١٠)

وقت

- الوقت: وهو الجزء المفرد الذي عرف امتيازه عن غيره بسبب حدوث حادث، معيّن معلوم الوقوع. كقولك: آتيك وقت طلوع هلال شوال. فالمدّة اسم لذات هذا الشيء، والزمان اسم له بشرط صيرورته مقدَّرًا بالحركة، والوقت اسم له بشرط أن يصير جزء معيّن فيه معرّفًا لحدوث حادث معلوم الوقوع. (مطل٥، ١٠٤، ٢٠)
- الفرق بين الميقات وبين الوقت، أنّ الميقات ما قدّر فيه عمل من الأعمال، والوقت وقت للشيء قدّرة مقدّر أو لا. (مفا١٤، ٢٢٧، ٧)

ولاية

- الولاية: حالة كمال تقتضي التمكُّن من التصرُّف على آخر، وله. لنقص منه في الهداية وعجز عن القيام بأموره. (ك، ٦١، ٣)
- اعلم أنّ الولاية ضدّ العداوة، وقد ذكرنا فيما تقدّم أن الأصل في لفظ الولاية القرب، ويتأكّد ذلك بأن ضدّ الولاية هو العداوة، ولفظة العداوة مأخوذة من عدا الشيء إذا جاوز عنه. (مفا١٦، ١٣١، ٩)
- إنّ الولاية عبارة عن القرب، فوليّ الله تعالى هو الذي يكون في غاية القرب من الله تعالى، وهذا التقرير قد فسّرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء ممّا/سوى الله. (مفا١٧، ١٢٦، ٢٢)

ولد

- إنّ الولد هو الشيء المتولِّد من جزء من أجزاء شيء آخر، فكل من له ولد فهو مركّب من الأجزاء، والمركّب مُحْدَث، والمُحْدَث محتاج لا يقدر على كمال الإنعام فلا يستحقّ كمال الحمد. (مفا٢١، ٧١، ٢٢)

ولد الله

- إنّ الله تعالى نزّه نفسه عن الوالديّة والولديّة بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣)، ولم ينزّه نفسه عن الخلّة والمحبة، فإن سائر أنبيائه وأوليائه أخلّاؤه وأحبّاؤه بمعنى التشريف والتعظيم. ولا يجوز أن يقال: إنّهم أبناؤه وأولاده على معنى ذلك لالتباسه بالباطل، فإنّ نسبته إلى الوالديّة لا يحتمل إلّا الحقيقة، فإنّه لا يقال: فلانٌ ولد فلانٌ وابنه إلّا بمعنى أنّه ولده حقيقة، وإنّه لا يحلُّ لذلك، بخلاف مقام الخلّة والمحبة، فإنّه يلزم من انفصال الولد عن دار الوالد بعد اتصاله به مع بقائه على الولديّة، ولا يلزم من انفصال الخليل والحبيب عن الخليل والحبيب بعد اتصاله به مع بقائه على الخلّة والمحبة؛ ولأنّ الولديّة مشعرة بالجنسيّة، ولا كذلك

الخلّة والمحبة، فهذا الفرق بين جواز تسمية المقرّب بخليل الله وحبيب الله، وعدم جواز تسميته بابن الله وولد الله. (منظ، ٤٨، ٩)

وليّ

- الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم: وليّ فلان الشيء يليه ولاية فهو والٍ وولي، وأصله من الوليّ الذي هو القرب، قال الهذلي:

وعـدت عـواد دون ولـيّـك تـشـعـب

ومنه يقال: داري تلي دارها، أي تقرب منها، ومنه يقال: للمحب المعاون: ولي. لأنّه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك، ومنه الوالي، لأنّه يلي القوم بالتدبير والأمر والنهي، ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية: العداوة من عدا الشيء إذا جاوزه، فلأجل هذا كانت الولاية، خلاف العداوة. (مفا٧، ١٧، ١١)

- أما حمل لفظ الوليّ على الناصر وعلى المتصرّف معًا فغير جائز، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معًا. (مفا١٢، ٢٧، ١٧)

- فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب، ونحن نقيم الدلالة على أنّ حمل لفظ الوليّ على هذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرّف. (مفا١٢، ٢٧، ١٩)

- الوليّ معناه القريب. (مفا١٣، ١٨٩، ٢٠)

- اعلم أنّ الوليّ إنّما تبقى ولايته على اليتيم إلى أن يبلغ أشدّه وهو بلوغ النّكاح، كما بيّنه الله تعالى في آية أخرى وهي قوله: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦) والمراد بالأشدّ بلوغه إلى حيث يمكنه بسبب عقله ورشده القيام بمصالح ماله، وعند ذلك تزول ولاية غيره عنه وذلك حدّ البلوغ، فأما إذا بلغ غير كامل العقل لم تزل الولاية عنه والله أعلم، وبلوغ العقل هو أن يكمل عقله وقواه الحسّية والحركيّة، والله أعلم. (مفا٢٠، ٢٠٤، ١٨)

وهّاب

- اعلم أنّ الهبة عبارة عن التمليك بغير عوض؛ والوهّاب مبالغة، إذا عرفت هذا فنقول الهبة لا تحصل إلّا من الله تعالى في الحقيقة؛ وذلك أنّ الهبة لها ركنان أحدهما التمليك، والآخر بغير عوض، أما التمليك فلا يصحّ من العباد. (لو، ٢٣٢، ٣)

وهم

- لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصّة واسم خاص. فالأولى هي المسمّاة بالحسّ المشترك ونبطاسيًا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيّما في مقدّم الدماغ. والثانية المسمّاة بالمصوّرة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدّم لا سيّما في جانبها الأخير. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخصّ بها هو التجويف الأوسط، وتخدمها قوة رابعة لها أن تركّب وتفصّل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ والمعاني المدركة بالوهم وتركّب أيضًا الصور بالمعاني وتفصّلها عنها وتسمّى عند استعمال العقل مفكّرة وعند استعمال الوهم متخيّلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم ويتوسّط الوهم للعقل. والباقية من القوى هي

الذاكرة وسلطانها في حيّز الزوج الذي في التجويف الأخير. (ش١، ١٤٥، ١)

- اعلم أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات خمسة. وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الباطنة الدرّاكة للجزئيات إما أن تكون مُدْرِكة فقط أو متصرّفة أيضًا. فإن كانت مُدْرِكة فإما أن تكون مُدْرِكة للصورة الجزئية مثل تَخيّلنا لصورة زيد بعد غيبته عنّا، أو مُدْرِكة للمعاني الجزئية مثل إدراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معيّن أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر. ولكل واحد من هاتين القوتين قوى أخرى هي خزانتها، فالقوة المدركة للصور المحسوسات هي المسمّاة بالحسّ المشترك، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالخيال، والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسمّاة بالوهم، والقوة التي تكون خزانة لها هي المسمّاة بالحافظة، وأما القوة المتصرّفة فهي التي تسمّى متخيّلة عند استعمال الوهم إياها، ومفكّرة عند استعمال العقل إيّاها. (ش١، ١٤٧، ٩)

- القوة المسمّاة بالوهم وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل إدراك الشاة عداوة حركة موجودة في الذئب المعيّن، وإدراك الكبش معنى جزئيًّا غير محسوس في النعجة. وكما أن الحسّ المشترك كان متعلّقًا بصور المحسوسات، فهذه القوة متعلّقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات. (ش١، ١٥٠، ٦)

- الوهم: وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنّه عبارة عن الحُكم بأمور جزئيّة غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية، كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذي. (مفا٢، ٢٠٧، ١٤)

- إنّ الاعتقاد إمّا أن يكون جازمًا أو لا يكون، فالجازم إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقًا، فإن كان عن يقين فهو العِلم، وإلّا فهو اعتقاد المقلّد. وإن كان غير جازم، فإن كان أحد الطرفين راجحًا فالراجح هو الظنّ والمرجوح هو الوهم. وإن اعتدل الطرفان فهو الريب والشكّ، وحينئذٍ يبقى الإنسان متردِّدًا بين الطرفين. (مفا١٦، ٧٧، ٢٧)

وهميّات

- أما الوهميّات الصرفة فهي قضايا كاذبة، إلّا أن وهم الإنسان يقضي بها قضاء شديد القوة مثل إعتقادنا أنّ كل موجود في جهة، وأنّ كل مقدار فلا بد وأن ينتهي إلى خلاء أو ملاء (ل، ٢٨، ١)

ويل

- الويل لفظة الذمّ والسخط، وهي كلمة كل مكروب يتولون فيدعو بالويل وأصله وي لفلان ثم كثرة في كلامهم فوصلت باللام، وروي أنّه جبل في جهنم. (مفا٣٢، ٩١، ٩)

ي

يتيم

- اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كقولهم نديم وندامى، ولا يقال لمن ماتت أمه إنّه يتيم. (مفا٣، ١٦٧، ٣)

يد

- يُستعمل لفظ اليد في القدرة، يُقال يد السلطان فوق يد الرعيّة أي قدرته غالبة على قدرتهم، والسبب في حسن هذا المجاز أنّ كمال حال هذا العضو إنّما يظهر بالصفة المُسمّاة بالقدرة، فلمّا كان المقصود من اليد حصول القدرة أُطلِق اسم القدرة على اليد. (أس، ١٥٣، ٥)
- إنّ اليد قد يراد بها النعمة، وإنّما حسن هذا المجاز لأنّ آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لإسم السبب على المُسَبّب. (أس، ١٥٣، ١٢)
- اليد تذكر في اللغة على وجوه: أحدها: الجارحة وهو معلوم، وثانيها: النعمة، تقول: لفلان عندي يد أشكره عليها، وثالثها: القوّة قال تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ (صٓ: ٤٥) ... ورابعها: المُلك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي في مُلكِه. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة: ٢٣٧) أي يملك ذلك، وخامسها: شدّة العناية والاختصاص. قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ (صٓ: ٧٥). (مفا١٢، ٤٣، ٥)
- اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأمّا سائر المعاني فكلّها حاصلة ... وأكثر العلماء زعموا أنّ اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة. (مفا١٢، ٤٣، ١٢)
- اليد هي الآلة التي بها يقدر الإنسان على الأخذ والضبط والحفظ. (مفا١٥، ٨، ١٠)

يسر

- اليسر في اللغة معناه السهولة، ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنّه يُسهّل به الأمور، واليد اليسرى قيل تلي الفعال باليسر، وقيل إنّه يتسهّل الأمر بمعونتها اليمنى. (مفا٥، ٩١، ١٧)

يقظة

- نقول النفس الإنسانية عبارة عن جوهرٍ مشرقٍ، روحانيّ إذا تعلّق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة، فنقول إنّه في وقت الموت ينقطع تعلّقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه وذلك هو الموت، وأما في وقت النوم فإنّه ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه ولا ينقطع ضوؤه عن باطن البدن، فثبت أن الموت والنوم من جنس واحد إلّا أنّ الموت انقطاع تام كامل والنوم انقطاع ناقص من بعض الوجوه، وإذا ثبت هذا ظهر أنّ القادر العالِم الحكيم دبّر تعلّق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه وذلك اليقظة، وثانيها أن يرتفع

ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلك هو النوم، وثالثها أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلّية وهو الموت، فثبت أنّ الموت والنوم يشتركان في كون كل واحد منهما توفيًّا للنفس، ثم يمتاز أحدهما عن الآخر بخواص معيّنة في صفات معيّنة، ومثل هذا التدبير العجيب لا يمكن صدوره إلّا عن القادر العليم الحكيم. (مفا٢٦، ٢٨٤، ٢٥)

يقين

- أمّا اليقين فهو مأخوذ من يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه، فاليقين اسم لعلم كان في أوّل الأمر اعتقادًا ضعيفًا ثم اجتمعت الدلائل فتأكّد الاعتقاد وصار علمًا. (لو، ٤١، ١٣)
- المعتبرُ - في الأصولِ - اليقينُ، وأنَّهُ لا يحصلُ بالتقليدِ: بخلافِ الفروعِ فإنَّ البغيةَ فيها - الظنُّ، ويمكن حصولُهُ بالتقليدِ؛ ولذلك جازَ للعاميِّ أن يقلِّد في الفروعِ، دونَ الأصولِ. (محصر٢، ١١٧، ٩)
- اليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في حق الله تعالى محال. (مفا١، ١٥٣، ٢)
- اليقين هو العِلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكًّا فيه، فلذلك لا يقول القائل: تيقَّنت وجود نفسي، وتيقَّنت أنّ السّماء فوقي لما أنّ العِلم به غير مُسْتَدرك، ويقال ذلك في العِلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العِلم ضروريًّا أو استدلاليًّا، فيقول القائل: تيقَّنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار، ويقول تيقَّنت أنّ الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنّه يتيقَّن الأشياء. (مفا٢، ٣٢، ٢٩)
- الإيمان عبارة عن التصديق بأنّ الذنوب سموم مهلكة، واليقين عبارة عن تأكّد هذا التصديق وانتفاء الشّك عنه واستيلائه على القلب. (مفا٤، ٦٤، ١٦)
- اليقين هو العِلم المستفاد من الدليل. (مفا١٣، ٤٤، ١٨)
- التفكّر طلب المعنى بالقلب وذلك لأنّ فكرة القلب هو المسمّى بالنظر، والتعقّل في الشيء والتأمّل فيه والتدبّر له، وكما أنّ الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب الحدقة إلى جهة المرئي: طلبًا لتحصيل تلك الرؤية بالبصر، فكذلك الرؤية بالبصيرة، وهي المسمّاة بالعلم واليقين، حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء، ولها مقدّمة وهي تقليب حدقة العقل إلى الجوانب، طلبًا لذلك الانكشاف والتجلّي، وذلك هو المسمّى بنظر العقل وفكرته، فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ (الأعراف: ١٨٤) أمر بالفِكر والتأمّل والتدبُّر والتروّي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفانًا حقيقيًّا تامًّا. (مفا١٥، ٧٥، ١٧)

يوم

- إنّ اليوم عبارة في اللغة عن زمان مكث الشمس فوق الأرض من الطلوع إلى الغروب. (مفا٢٨، ١٨٤، ٤)

الفهارس

فهرس الموضوعات وجذورها*

* اعتُمد في الرد إلى الجذر الثلاثي ما جاء في لسان العرب لابن منظور.

ذ

ق

ل

ن

مسند المصطلحات *
عربي - فرنسي - انكليزي

ا

Declaration, licence	*Déclaration, licence*	إباحة
Hardship, despondency, affliction, tribulation	*Épreuve, accablement*	ابتلاء
Post-eternity	*Post-éternité*	أبد
Creation, invention	*Création, invention*	إبداع
Eternal	*Éternel*	أبديّ
Eternity	*Éternité*	أبديّة
Vision, sight	*Vision, vue*	إبصار
Dimensions	*Dimensions*	أبعاد
Son of God	*Fils de Dieu*	ابن الله
Union, merge	*Union, fusion*	اتحاد
Continuity, junction, communication	*Continuité, jonction, communication*	اتصال
Agreement, coincidence	*Accord, concordance, coïncidence*	اتفاق
Confirmation, affirmation	*Confirmation, affirmation*	إثبات
Sign, effect	*Signe, effet*	أثر
Rent	*Fermage*	أجارة
Union	*Réunion*	اجتماع
Effort by reflexive analysis, jurisprudence, (Ijtihâd)	*Effort d'analyse réflexive, jurisprudence, (Ijtihad)*	اجتهاد

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم في الكثير من الأحيان.

أجزاء الحقيقة	*Parties de la vérité*	Truth parts
أجزاء لا تتجزّأ	*Les atomes, parties indivisibles*	Indivisible parts
أجسام	*Corps*	Bodies
أجسام بسيطة	*Corps simples*	Simple bodies
أجسام سماويّة	*Corps célestes*	Celestial bodies
أجسام مركّبة	*Corps composés*	Compound bodies
أجَل	*Destin, l'heure de la mort*	Destiny, dead time
إجماع	*Accord, unanimité, consensus*	Agreement, unanimity, concensus
أحد	*L'Un, personne*	The One
إحداث	*Création, génération*	Creation, generation
إحساس	*Sensation*	Sensation
إحسان	*Charité*	Good deeds
إحصار	*Exclusion, bannissement, excommunication*	Exclusion, excommunication
إحصان	*Abstinence, chasteté*	Abstinence, chastity
أحقاب	*Périodes*	Periods
إحكام	*Détermination, contrôle*	Determination, arbitration
أحوال	*États*	States
إخالة	*Convenance*	Convenience
أخبار	*Nouvelles, traditions*	News, traditions
إخبار	*Narration, information*	Narration, information
اختلاف	*Différence, opposition*	Difference, opposition
اختيار	*Choix, sélection*	Choice, selection
آخر	*L'autre*	The other
آخرة	*L'au-delà, destinée*	Doomsday, judgement day, destiny
أخص	*Efficient*	Efficient
إخلاص	*Dévouement, fidélité, pureté*	Devotion, faithfulness, purity
أخيار	*Les justes, les élus*	The rightous, the chosens
أداة	*Moyen*	Means
إدراك	*Perception, appréhension, compréhension*	Perception, apprehension, comprehension
إدراك الجزئيّ	*Perception du particulier*	Perception of the particular

Sensitive perception	*Perception sensible*	إدراك حسيّ
Imaginative perception	*Perception imaginative*	إدراك خياليّ
Perception of the object	*Perception de l'objet*	إدراك الشيء
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقليّ
Overall perception	*Perception globale*	إدراك كلّي
Perceptions, acts of knowlegde	*Perceptions, actes de connaissance*	إدراكات
Rational perceptions	*Perceptions rationnelles*	إدراكات عقليّة
Universal perceptions	*Perceptions universelles*	إدراكات كليّة
Auditory proofs	*Preuves par ouï-dire*	أدلّة سمعيّة
Rational proofs	*Preuves rationnelles*	أدلّة عقليّة
Call to the prayer	*Appel à la prière*	أذان
Will	*Volonté*	إرادة
Will of the particular	*Volonté du particulier*	إرادة الجزئيّ
Universal will	*Volonté universelle*	إرادة كلّية
Postpone	*Ajournement*	إرجاء
Orientation	*Orientation*	إرشاد
Spirits	*Esprits*	أرواح
Eternity	*Pérennité, éternité*	أزل
Eternal	*Éternel, sempiternel*	أزليّ
Eternity	*Éternité*	أزليّة
Legends, myths	*Légendes, mythes*	أساطير
Synonyms	*Synonymes*	أسام مترادفة
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Appreciation, approbation	*Appréciation, approbation*	استحسان
Inference, reasoning by induction	*Inférence, raisonnement par induction*	استدلال
Antecedent judgment	*Jugement basé sur un antécédent*	استصحاب
Aptitude, might	*Aptitude, pouvoir*	استطاعة
Metaphor	*Métaphore*	استعارة
Act for contrition, plea for forgiveness from God	*Acte de contrition, demander pardon à Dieu*	استغفار
Interrogation	*Interrogation*	استفهام

Straightness, probity, rectitude	*Loyauté, probité, droiture*	استقامة
Induction, investigation	*Induction, investigation, énumeration*	استقراء
Complete induction	*Induction complète*	استقراء تام
Deduction, inference	*Déduction, inférence*	استنباط
Zodiacal superiority	*Supériorité zodiacale*	استيلاء
Excess, surplus	*Excès*	إسراف
Element, origin	*Élément, origine*	أسطقس
Islam	*Islam*	إسلام
Name, noun	*Nom, substantif*	اسم
God, glorious name	*Dieu, nom glorieux*	اسم أعظم
Genus noun, common noun	*Nom du genre, nom commun*	اسم الجنس
Unspecified, derivative noun	*Nom indéterminé, dérivé*	اسم مشتقّ
Paronyms, derivative nouns	*Paronymes*	أسماء مشتقّة
Signal, indication	*Signe, indication*	إشارة
Derivation	*Dérivation*	اشتقاق
miserable, unfortunate	*Malheureux, infortunés*	أشقياء
Things, objects	*Choses, objets*	أشياء
Benefactors	*Bienfaiteurs*	أصحاب اليمين
Origin, basis, principle	*Origine, fondement, principe*	أصل
Principles of religion	*Principes des religions*	أصول الأديان
Principles of Islam	*Principes de l'Islam*	أصول الإسلام
Principles of muslim jurisprudence	*Principes de la jurisprudence musulmane*	أصول الفقه
Relation, adjunction	*Relation, adjonction, corrélation*	إضافة
Contraries	*Contraires*	أضداد
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	اضطرار
Discontraction	*Décontraction*	إظهار
Consideration, syllogism	*Considération, syllogisme*	اعتبار
Prolixity	*Prolixité*	اعتراض
Approbation, confession	*Aveu, confession*	اعتراف
Belief, opinion, dogma	*Croyance, opinion, dogme*	اعتقاد

Retreat, adhesion	*Retraite, adhésion*	اعتكاف
Spiritual retreat	*Retraite spirituelle*	اعتكاف شرعي
Inclination	*Inclination*	اعتماد
Nibility	*Anéantissement*	إعدام
Arabic bedwins, nomads	*Arabes, nomades*	أعراب
Accidents	*Accidents*	أعراض
Renouncement	*Renoncement*	إعراض
Psychic accidents	*Accidents psychiques*	أعراض نفسانيّة
Evidences	*Témoins*	أعراف
The most general	*Le plus général*	أعمّ
Actions	*Actions*	أعمال
Deeds of the servitors	*Les actions des serviteurs*	أعمال العباد
Deeds of the obligator	*Les actions de l'obligé*	أعمال المكلّف
Implication	*Implication*	إعنات
Separation	*Séparation, disjonction*	افتراق
Priority, preferential	*Priorité, préférentiel*	أفضليّة
Acts	*Actes*	أفعال
Acts of God	*Actes divins*	أفعال الله
Human acts	*Actes humains*	أفعال إنسانيّة
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Psychic acts	*Actes psychiques*	أفعال نفسانيّة
Spheres, heaven by bodies	*Sphères, corps célestes*	أفلاك
To make oneself understood	*(Se) Faire comprendre*	إفهام
Junction, mood	*Jonction, mode*	اقتراني
Generations	*Générations*	أكوان
Instrument, organ	*Instrument, organe*	آلة
Obligation	*Obligation*	إلجاء
Atheism	*Athéisme*	إلحاد
Terms	*Termes*	ألفاظ
Synonym terms	*Termes synonymes*	ألفاظ مترادفة
Pain	*Douleur*	ألم

إلهام	*Inspiration, révélation*	Inspiration, revelation
إلهيّة	*Divinité, déisme, théisme*	Divinity, deism
ألوان	*Couleurs*	Colors
أمّ الكتاب	*Intellect premier*	First intellect
أمارة	*Signe, présomption, indice*	Sign, presumption, clue
إمام	*Imam, guide de la prière, chef religieux*	Imam, religious chief
إمامة	*Imamat*	Imamate
أمانة	*Consignation*	Consignment
أمّة	*Nation*	Nation
أمّة	*Nation, communauté*	Nation, community
امتداد	*Étendue, espace*	Extension, space
امتناع	*Impossibilité*	Impossibility
أمر	*Impératif, ordre, décret, fait*	Imperative, order, fact
أمر ونهي	*Ordre et défense*	Order and prohibitory
إمكان	*Possibilité, puissance, virtualité*	Possibility, power
إمكان خاص	*Possibilité spécifique*	Specific possibility
إمكان عام	*Possibilité générale*	General possibility
أمور طبيعيّة	*Faits naturels*	Natural facts
أمور كلّية	*Faits universels*	Global facts
آن	*Instant, moment*	Instant, moment
أن يفعل	*L'action (catégorie)*	The action (category)
أن ينفعل	*La passion (catégorie)*	The passion (category)
أنا	*Moi*	Ego
انتقال	*Changement du rite, transfert, déplacement*	Transfer, pass
إنزال	*Descente*	Descend
إنس	*Réjouissance, familiarité*	Delight, familiarity
إنسان	*Homme, personne*	Man
إنسانيّة	*Humanité*	Humanity
إنشاء	*Proposition assertorique, fondation*	Assertoric, sentence, foundation
إنفاق	*Dépense, gaspillage*	Spending money, expenditure
انفصال	*Disjonction, séparation*	Disjunction, separation

Emotion, affection, passion	*Émotion, affection, passion*	انفعال
Sensitive qualities, affections	*Qualités sensibles, affections*	انفعاليّات
Suspension, end	*Cessation, fin*	انقطاع
Species	*Espèces*	أنواع
Family, group	*Famille, groupe*	أهل
Groups of science	*Groupes de science*	أهل العلم
Dates	*Dates*	أهلّة
Prime, the first, God, primordial	*Le Premier, Dieu, primordial*	أوّل
The simple existent, prime existent	*L'être simple, être premier*	أوّل الموجودات
Axioms	*Axiomes*	أوليّات
The verses of the Koran, divinely signs	*Les versets du Coran, signes divins*	آيات الله
Verse	*Verset*	آية
Invention, creation	*Invention, création*	إيجاد
Inspiration	*Inspiration*	إيحاء
Existence	*Existence*	أيس وليس
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
Place (category)	*Lieu (catégorie)*	أين
Syllepsis	*Syllepse*	إيهام

ب

Appearance	*Apparition*	بادٍ
God	*Dieu*	بارئ
Abrogated, useless, invalid	*Abrogé, inutile, invalide*	باطل
Esoteric, interior	*Ésotérique, intérieur*	باطن
Survival, permanence of God	*Survie, permanence de Dieu*	باقٍ
Fate, chance	*Hasard, fortune, chance*	بخت
Avarice	*Avarice*	بخل
Miserly, stingy	*Avare, ladre, cupide*	بخيل
Beginning	*Apparition, avènement*	بداء
Heresy	*Hérésie*	بدعة
Substitute	*Substitut, remplaçant*	بدل

Human body	*Corps humain*	بدن إنساني
Evidence, spontaneity	*Évidence, spontanéité*	بديهة
Evident, axiom, spontaneous act	*Évident, axiome, acte spontané*	بديهي
Evidents, axioms	*Évidences, axiomes*	بديهيّات
Demonstration, argument, proof	*Démonstration, argument, preuve*	برهان
Demonstration of fact	*Démonstration du fait*	برهان الإنّ
Demonstration of the cause	*Démonstration de la cause*	برهان اللمّ
Simple	*Simple*	بسيط
Annunciation	*Annonce, annonciation*	بشارة
Perspicacity, sagacity	*Perspicacité, sagacité*	بصيرة
Sibs	*Subdivisions, tribus, sibs*	بطون
Resurrection	*Résurrection*	بعث
Dimension, interval, distance	*Dimension, intervalle, distance*	بُعْد
Some, part	*Quelque, partie*	بعض
Duration, survival, subsistence	*Durée, pérennité, subsistance, survie*	بقاء
Crying	*Pleur*	بكاء
Eloquence	*Éloquence*	بلاغة
Argument, exposition, explanation, manifestation	*Argument, exposition, explication, manifestation*	بيان
Sale	*Vente*	بيع
Apparents, evident proofs	*Apparents, preuves évidentes*	بيّنات

ت

Irritability	*Irritabilité*	تأثّر
Influence	*Influence*	تأثير
Consequent, next	*Conséquent, suivant*	تالٍ
Composition, combination, synthesis	*Composition, combinaison, synthèse*	تأليف
Complete, whole, perfect	*Complet, achevé, parfait*	تام
Contemplation	*Contemplation*	تأمّل
Interpretation of the Hadith	*Interprétation des Hadiths*	تأويل الأحاديث
Devote, pious	*Dévot, pieux*	تبتّل

Squandering, extravagant, dissipation	*Gaspillage, prodigalité, dissipation*	تبذير
Unveiling, the manifest	*Dévoilement, le manifeste*	تبيين
Commerce, trade	*Commerce*	تجارة
Fragmentation	*Fragmentation*	تجزئة
Manifestation, epiphany	*Manifestation, épiphanie*	تجلية
Determination	*Détermination*	تحدّد
Putting on action	*Mettre en mouvement*	تحريك
Transformation	*Transformation*	تحويل
Spatialization	*Spatialisation*	تَحيُّز
Particularization, specification	*Particularisation, spécification*	تخصيص
Rarefaction	*Raréfaction, épaississement*	تخلخل وتكاثف
Differenciation	*Différenciation*	تخليق الله
Representation, imagination	*Représentation, imagination*	تخيُّل
Inference of the parts	*Inférence des parties*	تداخل الأجزاء
Discernement	*Discernement*	تدبُّر
Reminiscence, recollection	*Réminiscence, souvenir*	تَذكُّر
Tradition	*Tradition*	تُراث
Education	*Éducation*	تربية
Distinct reading, hymn	*Lecture distincte, chant sacré*	ترتيل
Preference, probability	*Préférence, probabilité*	ترجيح
Abandonment, desertion	*Abandon, délaissement*	تَرْك
Purification	*Purification*	تزكية
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Succession	*Succession*	تسلسل
To confide oneself to God	*Acte de se confier à Dieu*	تسليم
Appellation, nomenclature	*Appellation, nomenclature*	تسمية
Equality	*Égalité*	تسوية
Consultation	*Consultation*	تشاور
Simile	*Comparaison (assimilation du créé à Dieu)*	تشبيه
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance*	تصديق
Assents	*Assentiments*	تصديقات

Evident assents	*Assentiments évidents*	تصديقات بديهيّة
Acquisitive assents	*Assentiments acquis*	تصديقات كسبيّة
Conception, apprehension, representation	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Evident conceptions	*Conceptions évidentes*	تصوّرات بديهيّة
Rational conceptions	*Conceptions rationnelles*	تصوّرات عقليّة
Acquisitive conceptions	*Conceptions acquises*	تصوّرات كسبيّة
Contrariety, opposition	*Contrariété, opposition*	تضاد
Correlation	*Corrélation*	تضايف
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Antithesis, proof	*Antithèse, preuve*	تطبيق
Optional religious practices	*Pratiques religieuses facultatives*	تطوّع
Transitivity of a verb	*Transitivité d'un verbe*	تَعْدِية
Definition	*Définition*	تعريف
Definition of the thing	*Définition de la chose*	تعريف الشيء
Definition of the essence	*Définition de l'essence*	تعريف الماهيّة
Ellipsis, atheism	*Ellipse, athéisme*	تعطيل
Intellection, understanding, discernment, reasoning	*Intellection, compréhension, discernement, raisonnement*	تعقُّل
Connection, relationship	*Rapport, relation, attachement*	تعلُّق
Connections, relations	*Rapports, relations*	تعلُّقات
Motivation, enumeration of the causes	*Motivation, énumérations des causes, justification*	تعليل
Teaching	*Enseignement*	تعليم
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيُّن
Apostrophe	*Apostrophe*	التفات
Unique differenciation, distinction	*Différenciation, distinction*	تفريق مفرد
Explanation, interpretation, commentary, exegeses	*Explication, interprétation, commentaire, exégèse*	تفسير
Reflexion, meditation, contemplation	*Réflexion, méditation, idéation, contemplation*	تفكُّر
Contrary, opposition	*Contraire, opposition*	تقابل

Anteriority	*Antériorité*	تقدُّم
Essential anteriority	*Antériorité essentielle*	تقدُّم ذاتي
Anteriority of the creator	*Antériorité du créateur*	تقدُّم الصانع
Anteriority of cause over consequence	*Antériorité de la cause par rapport au conséquent*	تقدُّم العلّة على المعلول
Evaluation, appreciation	*Mensuration*	تقدير
Anteriority and posteriority	*Antériorité et postériorité*	تقديم وتأخير
A blind acceptation of a given assignment, tradition	*Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition*	تقليد
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Evaluation	*Évaluation*	تقويم
Obligations, religious responsabilities	*Obligations, responsabilités religieuses*	تكاليف
Superiority	*Supériorité*	تكبُّر
Expiation	*Expiation*	تكفير
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Unbearable obligation	*Obligation de l'insupportable*	تكليف ما لا يُطاق
Formation, constitution, generation	*Formation, constitution, génération*	تكوين
Reading, recitation of the Koran	*Lecture, récitation du Coran*	تلاوة
Allusion	*Allusion*	تلميح
Similarity, analogy	*Similitude, analogie*	تماثل
Solicitation	*Sollicitation*	التماس
Utility, enjoyment	*Utilité, jouissance*	تمتُّع
Representation, assimilation, reasoning by analogy	*Représentation, assimilation, raisonnement par analogie*	تمثيل
Wish	*Souhait*	تمنٍّ
Mental discernment	*Discernement mental*	تميُّز ذهني
Metempsychosis, transmigration	*Avatar, métempsychose, transmigration des âmes*	تناسخ
Contradiction	*Antinomie, contradiction*	تناقض
Finite	*Finitude*	تناهٍ
Exemption	*Exemption*	تنزُّه

تنزيل	*Révélation du Coran*	Revelation of Koran
تنزيه	*Transcendence, exemption, abstraction*	Exemption, abstraction
توبة	*Repentir, contrition, conversion*	Repentance, conversion
توحيد	*Unification, unicité, monothéisme*	Union, unity, monetheism
توحيد محض	*Pure unicité*	Pure unicity
توحيد مطلق	*Unicité absolue*	Absolute unicity
توراة	*La bible de Moïse*	The bible of Moses
توكيل	*Résignation, confiance en Dieu*	Resignation, confidence in God
تولُّد	*Génération, engendrement*	Generation, begetting

ث

ثابت	*Stable, permanent*	Stable, permanent
ثبات	*Affirmation, constance, permanence*	Affirmation, constancy, permanence
ثواب	*Récompense*	Reward

ج

جائز	*Possible, contingent, permis*	Possible, contingent, permitted
جبر	*Prédestination, contrainte*	Predestination, constraint
جدال	*Argument, discussion, controverse*	Argument, discussion, controversy
جدل	*Polémique, dialectique*	Contraversy, dialectic
جزء لا يتجزّأ	*Atome, élément*	Atom, element
جزئي	*Particulier, partiel*	Particular, partial
جزية	*Tribut, impôt, capitation*	Tribute, tax, capitation
جسد	*Corps, chair*	Body, flesh
جسم	*Corps, organisme*	Body, organism
جسم بسيط	*Corps simple*	Simple body
جسم طبيعي	*Corps naturel*	Natural body
جسم كريّ	*Corps sphéroïde*	Spheroidal body
جسم متّصل	*Corps continu*	Continuous body
جسم محدَّد	*Corps déterminé*	Determine body

Motive body	*Corps moteur*	جسم محرِّك
Specific body	*Corps spécifique*	جسم مخصوص
Compound body	*Corps composé*	جسم مركّب
Discontinuous body	*Corps discontinu*	جسم منفصل
Bodily	*Corporels*	جسمانيّات
Creation, production	*Création, production*	جَعْل
Manifestation, brilliance	*Manifestation, clairvoyance, éclat*	جلاء
The sum, the set	*La somme, l'ensemble*	جملة
All	*Tout*	جميع
Demon	*Démon*	جِنّ
Paradise	*Paradis*	جنّة
Genre	*Genre*	جنس
Supreme genre	*Genre suprême*	جنس الأجناس
Next genre	*Genre prochain*	جنس قريب
Modes	*Modes*	جهات
Holy war, Jihad	*Guerre sainte, Jihâd*	جهاد
Mode, side, direction	*Mode, côté, direction*	جهة
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Organs	*Membres, organes*	جوارح
Substances, essences	*Substances, essences*	جواهر
Spiritual substances	*Substances spirituelles*	جواهر روحانيّة
Substance of the spirits	*Substances des âmes*	جواهر النفوس
Substance, quiddity	*Substance, quiddité*	جوهر
Partial substance	*Substance partielle*	جوهر جزئي
Rational substance	*Substance rationnelle*	جوهر عقلي
Atom, indivisible part	*Atome, partie indivisible*	جوهر فرد
Universal substance	*Substance universelle*	جوهر كلّي
Substantiality	*Substantialité*	جوهريّة

ح

Need	*Besoin*	حاجة

Contigent, created, fact	*Contingent, créé, fait*	حادث
Present	*Présent*	حاضر
Memory	*Mémoire*	حافظة
Situation, state, attribute	*Situation, état, attribut*	حال
Receptacle	*Receptacle, suppôt*	حامل للصورة
Container	*Contenant*	حاوٍ
Veil, barrier	*Voile, barrière, cloison*	حجاب
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجّة
Term, definition, determination	*Terme, définition, détermination*	حدّ
Minor term	*Le mineur*	حدّ أصغر
Major term	*Le majeur*	حدّ أكبر
Middle term	*Le moyen terme*	حدّ أوسط
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حدّ تام
Definition of the object	*Définition de la chose*	حدّ الشيء
Deficient or minor definition	*Définition déficiente ou mineure*	حدّ ناقص
Intuition	*Intuition*	حدْس
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation of bodies	*Création des corps*	حدوث الأجسام
Spontaneous creation	*Création spontanée*	حدوث ذاتي
Penalties	*Pénalités*	حدود
Conversation, proposal, prophetic tradition	*Conversation, propos, tradition du prophète*	حديث
Cautiously	*Circonspection*	حذر
Omission, ellipsis	*Omission, ellipse*	حذف
Lust, greed	*Convoitise, avidité*	حرص
Particle, letter	*Particule, lettre*	حرف
Movement, motion	*Mouvement, motion*	حركة
Arbitrary movement	*Mouvement arbitraire*	حركة إختياريّة
Eternal movement	*Mouvement éternel*	حركة أزلية وأبديّة
Accidental movement	*Mouvement accidentel*	حركة بالعَرَض
Partial movement	*Mouvement partiel*	حركة جزئيّة

Natural movement	*Mouvement naturel*	حركة طبيعيّة
Constraining movement	*Mouvement forcé*	حركة قسْريّة
Circular movement	*Mouvement circulaire*	حركة مستديرة
Straight movement	*Mouvement rectiligne*	حركة مستقيمة
Growth movement	*Mouvement de croissance*	حركة النمو
Holything, taboo, prohibition	*Chose sacrée, tabou, interdiction*	حُرْمَة
Party	*Parti*	حزب
Sadness, grief	*Chagrin, tristesse*	حزن
Sense, sensation	*Sens, sensation*	حسّ
Common sense	*Sens commun*	حسّ مشترك
Envy	*Envie*	حسد
Good, Beautiful	*Beau, Bon*	حَسَن
Goodness, beauty	*Bonté, beauté*	حُسْن
Sensible objects	*Objets sensibles*	حسيّات
Resurrection, doomsday	*Résurrection, jugement dernier*	حشر
Resurrection	*Résurrection des corps*	حشر الأجساد
Exclusivity, limitation	*Exclusivité, limitation*	حصر
Memorizing, observation	*Mémorisation, observation*	حفظ
True, certain, right, God	*Vrai, certain, droit, Dieu*	حق
Truth, intelligible reality	*Vérité, réalité intelligible*	حقيقة
Human truth	*Vérité humaine*	حقيقة إنسانيّة
Thruth of the object	*Vérité de la chose*	حقيقة الشيء
Specific truth	*Vérité spécifique*	حقيقة مخصوصة
Judgement, attribution, verdict	*Jugement, attribution, verdict*	حكم
Mental judgement	*Jugement mental*	حكم ذهني
Wisdom, philosophy	*Sagesse, philosophie*	حكمة
Divine wisdom	*Sagesse divine*	حكمة إلهيّة
Moral wisdom	*Sagesse morale*	حكمة خُلقيّة
Practical wisdom	*Sagesse pratique*	حكمة عمليّة
Civil wisdom	*Sagesse civile*	حكمة مدنيّة
Theoretical wisdom	*Sagesse théorique*	حكمة نظريّة

Wise, philosopher, God	*Sage, philosophe, Dieu*	حكيم
Solution	*Solution*	حلّ
Licit, lawful, permitted	*Licite, légal, permis*	حلال
Patience, clemency, indulgence	*Mansuétude, patience, clémence, indulgence*	حُلْم
Incarnation, inherence, pantheism	*Incarnation, inhérence, panthéisme*	حلول
Praise, thanking, action of grace	*Louange, remerciement, action de grâce*	حمد
Subject attribution	*Attribution du sujet*	حمل مواطأة
Living (God)	*Vivant (Dieu)*	حيّ
Decency	*Pudeur*	حياء
Life	*Vie*	حياة
Space, area	*Espace, étendue*	حيِّز
Animal	*Animal*	حيوان

خ

Particular	*Particulier*	خاصّ
Proper, specificity	*Propre, spécifique*	خاصّة
Suggestion	*Pensée passagère, suggestion, esprit*	خاطر
Creator	*Créateur*	خالق
Malice, stain	*Malice, souillure*	خبث
Enunciation, attribute, predicate	*Énonciation, prédicat, attribut*	خبر
Reported fact by one reference	*Fait rapporté par une référence*	خبر آحاد
Transmitted information	*Récit établi par tansmission ininterrompue*	خبر متواتِر
Experience	*Expérience*	خبرة
Sealing, stamping	*Scellement*	ختم
Humility, prosternation, devotion	*Humilité, prosternation, dévotion*	خشوع
Adversary	*Adversaire*	خصم
Line	*Ligne*	خط
Discourse	*Discours*	خطاب
Rhetoric	*Rhétorique*	خطابة
Error	*Erreur, péché*	خطيئة

Vacuum, space	*Vide, espace*	خلاء
Friendship	*Amitié*	خلّة
Absurd	*Absurde*	خُلف
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلق
Character, nature, braveness	*Caractère, nature, bravoure*	خُلُق
Creation of the acts	*Création des actes*	خَلق الأفعال
Specific creation	*Création spécifique*	خَلق مخصوص
Face, expression, look	*Figure, physionomie, mine*	خِلقة
Suggestions, ideas, thougths, notions	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
Fear	*Crainte*	خوف
Imagination	*Imagination*	خيال
The good	*Le Bien*	خير

د

Permanent	*Permanent, durable*	دائم
Home, land	*Logis, terroir*	دار
Herald	*Héraut*	داعٍ
Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Thesis	*Thèse*	دعوى
Significations of the terms	*Significations des termes*	دلالات الألفاظ
Signification, denotation, semantic	*Signification, dénotation, sémantique*	دلالة
Signification of the unity	*Signification de l'unicité*	دلالة التوحيد
Auditorial indication	*Indice par ouï-dire*	دلالة سمعيّة
Rational signification	*Signification rationnelle*	دلالة عقليّة
Proof, argument	*Preuve, argument*	دليل
Auditorial proof	*Preuve par ouï-dire*	دليل سمعي
Rational proof, signified	*Preuve rationnelle*	دليل عقلي
Proof and signification	*Preuve et signifié*	دليل ومدلول
Brain	*Cerveau*	دماغ
Here blow, life	*Ici-bas, vie*	دنيا
Eternity, period	*Éternité, époque, siècle*	دهر

Atheist	*Athées*	دهريّة
Vicious circle	*Cercle vicieux, diallèle*	دور
Debt	*Dette, créance*	دَيْن
Religion, submission	*Religion, soumission*	دِين

ذ

Essence, entity, the self	*Essence, entité, le soi*	ذات
Essence of the man	*Essence de l'homme*	ذات الإنسان
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله تعالى
Specific essence	*Essence spécifique*	ذات مخصوصة
Particular, essential, subjective, proper	*Particulier, essentiel, subjectif, propre*	ذاتي
Memory	*Mémoire*	ذاكرة
Etiolation	*Étiolement*	ذبول
Intelligence, sagacity, perceptiveness	*Intelligence, sagacité, vivacité de l'esprit*	ذكاء
Citation, invocation of God	*Citation, Coran au sens religieux*	ذِكْر
Remembrance	*Remémoration*	ذكرى
Promise, guarantee, obligation, debt	*Promesse, garantie, obligation, dette*	ذِمّة
Understanding, reason	*Entendement, raison*	ذهن
Essences	*Éléments essentiels, essences*	ذوات

ر

Vison, rêverie	*Vision, vue, rêverie*	رؤيا
Sensible vision, dream	*Vision sensible, vue, perception*	رؤية
Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية الله
Copula, relation, link	*Copule, relation, lien*	رابطة
Kinship's link	*Lien de parenté*	رابطة القرابة
Doctor, scholar	*Docte, érudit*	راسخ في العلم
Governer	*Gouverneur*	راعٍ
Monk	*Moine*	راهب

Opinion	*Opinion*	رأي
God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	الربّ
Usury	*Usure*	ربا
Sovereignty	*Souveraineté*	ربوبيّة
Prime element	*Élément premier*	رتق
Hope	*Espérance*	رجاء
Probability, preference	*Probabilité, préférence*	رجحان
Clemency, mercy	*Clémence, miséricorde*	رحمة
The most gracious God	*Le tout miséricordieux (Dieu)*	رحمن
The most merciful God	*Le très miséricordieux (Dieu)*	رحيم
Profit, subsistence, provisions, supplies	*Profit, subsistance journalière, provisions, propriétés*	رزق
Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Description, determination, trace	*Description, détermination, trace*	رسم
Complete descriptive determination	*Détermination descriptive complète*	رسم تام
Incomplete descriptive determination	*Détermination descriptive incomplète*	رسم ناقص
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Wisdom, consciousness, righteousness	*Raison, conscience, loyauté*	رشد
Consent, approval, satisfaction	*Agrément, approbation, satisfaction, consentement*	رضا
Desire	*Désir*	رغبة
Slavery	*Esclavage*	رق
Element	*Élément*	ركن
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
Caution	*Prudence*	رويّة
Hypocrisy, bigotry	*Hypocrisie, bigoterie*	رياء

ز

Ascetic	*Ascète*	زاهد
First letter in fortune - telling	*Première lettre en enomancie*	زُبُر
Book, psalms of David	*Livre, psaumes de David*	زبور

Alms tax, charity tax, purity, dime	*Taxe aumonière, pureté, dîme*	زكاة
Time	*Temps*	زمان
Adultery	*Adultère*	زنا
Asceticism, piety	*Ascétisme, piété*	زهد
Pairing	*Parité*	زوجيّة
Embellishment	*Embellissement, ornement*	زينة

س

Question, interrogation, invocation	*Question, interrogation, invocation*	سؤال
Antecedent	*Antécédent*	سابق
Motionless	*Immobile, immuable*	ساكن
Who are going to God	*En voie vers Dieu*	سالكون إلى الله
Cause, reason of being, motive	*Cause, raison d'être, motif*	سبب
Arbitrary cause	*Cause arbitraire*	سبب إتفاقي
Priority, primary	*Priorité, primauté*	سَبْق
Road, way	*Chemin, route*	سبيل
Dissimulation, curtain	*Dissimulation, rideau*	ستر
Obedience, prosternation	*Obéissance, prosternation*	سجود
Magic	*Magie*	سحر
The everlasting	*Perpétuité*	سرمد
Eternal, perpetual	*Éternel, perpétuel*	سرمدي
Surface	*Plan, surface*	سطح
Happiness, felicity	*Bonheur, félicité*	سعادة
Journey	*Voyage*	سفر
Stupidity, lightness	*Sottise, légèreté*	سفه
Abortion, descendant	*Avortement, descendant*	سقوط
Drunkenness, inebriety	*Ivresse, enivrement*	سكر
Stillness, immobility	*Repos, immobilité, inertie*	سكون
Tranquility, quiet, calmness	*Tranquillité, quiétude, calme*	سكينة
Conservation	*Conservation*	سلامة
Negation	*Négation*	سلب

Conjunctive negation	*Négation conjonctive*	سلب متصل
Disjunctive negation	*Négation disjonctive*	سلب منفصل
Chain, series	*Chaîne, série*	سلسلة
Sky	*Ciel*	سماء
The tradition (of the prophet Mohammed), divine law	*La tradition (du prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi*	سُنّة
Justice, equality, intention	*Justice, égalité, intention*	سواء
Quantifier	*Quantificateur*	سور
Life of the prophet Mohammed, biography	*Vie du prophète Mahomet, biographie*	سيرة

ش

Dubious	*Douteux, sceptique*	شاك
Grateful	*Reconnaissant*	شاكر
Courage	*Courage*	شجاعة
Stinginess	*Avarice, ladrerie*	شح
Individual, person	*Individu, personne*	شخص
Intensity, strength, violence	*Intensité, force, violence*	شدّة
Evil	*Le mal*	شرّ
Religious laws	*Lois religieuses*	شرائع
Condition	*Condition*	شرط
Hypothetical conjunctive	*Hypothétique conjonctif*	شرطيّ متصل
Hypothetical disjunctive	*Hypothétique disjonctif*	شرطيّ منفصل
Divine law	*Loi divine*	شرعة
Poetry	*Poésie*	شعر
Feeling, sensation	*Sentiment, sensation*	شعور
Love, passion	*Passion, amour*	شغاف
Even	*Pair*	شفع
Doubt	*Doute*	شك
Thanking	*Remerciement*	شكر
Figure, form	*Figure, forme*	شكل

First figure	*Première figure*	شكل أوّل
Third figure	*Troisième figure*	شكل ثالث
Second figure	*Seconde figure*	شكل ثانٍ
Fourth figure	*Quatrième figure*	شكل رابع
Testimony	*Témoignage*	شهادة
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة
Desire	*Désir*	شوق
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Abstract thing	*Fait abstrait*	شيء مجرّد
Objectivity	*Objectivité, choséité*	شيئيّة
Demons, devils	*Démons*	شياطين
The Chiite (sect)	*Les Chiites (secte)*	شيعة

ص

Convenient, appropriate	*Convenable, approprié*	صالح
Manufacturer, demiurge, artisan	*Fabricateur, démiurge, artisan*	صانع
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Valid	*Valide*	صحيح
Veracity, truth	*Véracité, vérité, justesse*	صدق
Legale alms, charity, dole	*Aumône légale, charité*	صدقة
Friend	*Ami*	صدّيق
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط مستقيم
Attributes, qualities	*Attributs, qualités*	صفات
Correlative attributes	*Attributs corrélatifs*	صفات إضافيّة
Attributes of God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Attributes of susbstances	*Attributs des substances*	صفات الجواهر
Essential attributes	*Attributs essentiels, propres*	صفات ذاتيّة
Negative attributes	*Attributs négatifs*	صفات سلبيّة
Intrinsic attributes	*Attributs intrinsèques*	صفات لازمة للشيء
Attribute, quality	*Attribut, qualité*	صفة
Rigidity	*Rigidité*	صلابة

Prayer	*Prière*	صلاة
Creation	*Création*	صنع
Idol	*Idole*	صنم
Sound	*Voix, son*	صوت
Forms, images	*Formes, images*	صور
Corporal forms	*Formes corporelles*	صور جسمانيّة
Concepts	*Concepts*	صور عقليّة
Form, figure, image	*Forme, figure, image*	صورة
Substantial form	*Forme substantielle*	صورة جوهريّة
Rational form	*Forme rationnelle*	صورة ذهنيّة
Concept	*Concept*	صورة عقليّة
Abstract form	*Forme pure, forme abstraite*	صورة مجرَّدة
Specific form	*Forme spécifique*	صورة نوعيّة
Fasting	*Jeûne, abstinence*	صوم

ض

Two opposites	*Deux contraires*	ضدّان
Contrariety	*Contrariété*	ضدّية
Harm	*Dégât, dommage*	ضرر
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessary	*Nécessaire*	ضروريّ
Distraction, aberration	*Égarement, aberration*	ضلال

ط

Community	*Communauté*	طائفة
Obedience	*Obéissance, soumission*	طاعة
Idol	*Idole*	طاغوت
Medicine	*Médecine*	طب
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, naturel, mouvement spontané*	طبع

Nature	*Nature*	طبيعة
Substantial natural	*Nature substantielle*	طبيعة جوهريّة
Inherence, correlation	*Inhérence, corrélation*	طرد
Legal way	*Voie légale*	طريق شرعي
Method	*Méthode*	طريقة
Tastes	*Goûts*	طعوم
Leaping, bounding, skipping	*Saut*	طفرة
Divorce, repudiation	*Divorce, répudiation*	طلاق
Purity, innocence	*Pureté, innocence*	طهارة
Matter	*Matière*	طينة

ظ

Unjust	*Injuste, unique*	ظالم
Manifest, visible, evident	*Manifeste, apparent, évident*	ظاهر
Wronging, injustice, oppression	*Iniquité, injustice, oppression*	ظلم
Darkness, tenebrae	*Obscurité, ténèbre*	ظلمة
Suspicion, opinion, presumption	*Suspicion, opinion (doxa), présomption*	ظنّ
Appearance	*Apparition, avènement*	ظهور

ع

Worshipper, devout	*L'homme adonné aux pratiques cultuelles, dévot*	عابد
Weak, powerless, helpless, incapable	*Impuissant, faible, incapable*	عاجز
Accidental	*Accidentel*	عارض
Connoisseur, initiated, gnostic	*Connaisseur, initié, gnostique*	عارف
Disobedient	*Désobéissant*	عاصي
Reasonable, wise	*Raisonnable, sage, pensant*	عاقل
World, universe, cosmos	*Monde, univers, cosmos*	عالَم
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم